

Universidade do Algarve
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Departamento de Letras Clássicas e Modernas

**A Memória da Descrição: a morte incessante da pré-história na
narrativa da (pós-)modernidade**

Dissertação de Doutoramento no ramo de Literatura e na
especialidade de Literatura Comparada

Orientação: Professora Doutora Silvina Rodrigues Lopes

Orientando: José Paulo Pereira

FARO, 30 de Setembro de 2003



↑ 2.48

190-28
190-28
190-28

*
1

Agradecimentos:

O presente trabalho de dissertação nunca teria tido lugar sem o seu atento acompanhamento pela Professora Doutora Silvina Rodrigues Lopes que, em dada altura, aceitou orientá-lo. Não apenas pelo seu estímulo, nos momentos de maior hesitação quanto às opções a seguir no desdobramento das questões que, ao longo deste percurso de investigação, se foram levantando. Também e sobretudo, quer pela sua persistente e exigente leitura dos textos, quer pela sua elevada erudição e permanente disponibilidade, no confronto das ideias e dos pontos de vista por eles entretanto desencadeado, assim como pelo sentido crítico e pela argúcia com que, muitas vezes, me induziria à reponderação das implicações de certo caminho entretanto a percorrer-se. Por todas estas razões - todas elas, para mim reunidas no seu modo de orientação - lhe devo uma palavra que é, em simultâneo, quer de admiração, quer de profundo reconhecimento e gratidão. Gostaria, contudo, de deixar, também uma palavra de agradecimento àqueles Professores com quem, até aqui e para além dos autores que fui lendo, fui aprendendo o que, no confronto com os textos se foi revelando para mim mais importante: a necessidade de manter presente que a leitura se faz por um constante processo de interpelação e reponderação que mobiliza o conjunto dos nossos saberes numa espécie de deslocadora rotação em torno do que neles se nos afigura ser, a dada altura, o seu ponto de fuga. De entre eles, em especial, quer ao Professor Doutor João Ferreira Duarte, quer ao Professor Doutor Manuel Gusmão, que me acompanharam aquando da minha dissertação de Mestrado. Aqui fica, pois, também para eles, o meu reiterado reconhecimento.

Índice

Introdução:.....	4
I - A crise da experiência.....	20
1. A detonação dos silenciadores.....	20
1.1. Saber, conhecimento e ciência.....	28
1.1.1. A <i>il</i> -imitação do limite.....	38
1.1.2. O <i>paradoxo</i> da autoridade.....	52
1.1.3. O <i>imaginário</i> da ciência.....	68
II – O corpo ensimesmado.....	84
1. (Arte)factualidade e actu(virtu)alidade.....	84
1.1. Uma <i>barbárie positiva</i>	96
1.1.1. As <i>pré</i> -cauções da ciência: a experimentação.....	110
1.1.2. O regresso do <i>real</i> : que(m) é uma Coisa, no seu re-corte?.....	132
1.1.3. O <i>corpo</i> biopolítico.....	166
III – A Ciência-confissão e a ordem política.....	180
1 O (indelimitável) espaçamento da <i>vida nua</i>	180
1.1. A história de um corpo a-corpo, no corpo-a-corpo da história.....	198
1.1.1. A lei e a exceção: a <i>differentia specifica</i> e o resto.....	212
1.1.2. A exclusão da nudez.....	222
1.1.3. A <i>de</i> -cisão e o fora-da-lei.....	238
IV - <i>Metonímia absoluta</i> e indecidibilidade.....	266
1. A <i>exceção da exceção</i>	294
1.1. O corpo soberano e o colosso.....	314
1.1.1. O suplemento de origem.....	334
1.1.2. ‘Quem’ está aí?.....	354
Bibliografia citada.....	376

Introdução:

A modernidade é, para Michel Foucault, o momento da história do Ocidente que daria lugar ao apuramento de uma série de tecnologias de subjectivação destinadas a produzir, no âmbito de um vasto e disseminado processo de individualização, aquela fixação identitária, aquela especificação bio-lógica ou aquela delimitação de uma *verdade de fundo* tão sentidas como necessárias à ancoragem do que, no sujeito, a ser ele mantido na ignorância de *si mesmo* – ‘[...]há muitos anos que os meus pensamentos não visam outro alvo senão eu mesmo, que só me examino e estudo a mim próprio, e se outra coisa venho a estudar, é para logo a aplicar a mim, ou, mais bem dito, em mim’¹, diria Montaigne, nos seus *Essais* – o daria por perturbantemente desunido e disperso, inconforme ou exterior, quer aos modos de presença a si pressupostos pela sua ansiosamente buscada auto-certificação, quer às formas de vinculação prático-ideológica exigidas e impostas pelo poder. Ora o que, para Michel Foucault, nesse sentido, se lhe constituiria como herança seria uma já velha técnica de poder:

[...] l’État occidental moderne a intégré, sous une forme politique nouvelle, une vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes. Cette technique de pouvoir appelons-la le pouvoir pastoral. [...] On observe, au cours de son évolution, un changement d’objectif. On passe du souci de conduire les gens au salut dans l’autre monde à l’idée qu’il faut l’assurer ici-bas. [...] L’une des conséquences, c’est que le pouvoir pastoral, qui avait été lié [...] à une institution religieuse bien particulière, s’est tout à coup étendu à l’ensemble du corps social ; il a trouvé appui sur une foule d’institutions [publiques et privées]. Et, au lieu d’avoir un pouvoir pastoral et un pouvoir politique plus ou moins liés l’un à l’autre, plus ou moins rivaux, on a vu se développer une «tactique» individualisante, caractéristique de toute une série de pouvoirs multiples : celui de la famille, de la médecine, de la psychiatrie, de l’éducation, des employeurs, etc.²

Tratar-se-ia, pois, sob o signo da secularização do poder pastoral, de o estabilizar – política e económica, social e historicamente – fazendo nele intervir aquela sua hermenêutica ex-posição em que, sob a regência do critério do Outro (instância do saber fazer-falar e do saber-reconhecer a natureza, na sua emergência: médico, psicólogo, psiquiatra, psicanalista, pedagogo, etc.) a sua verdade deveria, então vir, no discurso, à luz como condição e fundamento da especificação da sua diferença e da sua individualidade próprias. Dessa ‘velha técnica de poder’ persistiria, assim, em outros

¹ MONTAIGNE, *Ensaio-III*, trad. de Rui Bertrand Romão e Pedro Calapez, Lisboa, Relógio de Água, 1998, pp. 178 e 209 (sublinhado nosso).

² FOUCAULT, Michel, ‘Le sujet et le pouvoir’, in DEFERT, Daniel ; EWALD, François (dirs.), *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 229-231.

termos, um elemento essencial: o da extirpação ou da revelação daquela dimensão íntima que, a manter-se ignorada de *si mesma*, o cortaria daquela sua necessária conformidade às injunções da economia e das formas do poder instituído. Seria, de resto, precisamente neste contexto que as ciências humanas, enquanto ciências do sujeito, se projectariam, do ponto de vista de Michel Foucault, a partir do modelo das antigas e ritualizadas práticas da confissão:

Disseminação, portanto, dos processos de confissão, localização múltipla da sua coerção, extensão do seu domínio: [...] Havia coisas que faziam tremer as palavras; constituía-se, então, esta coisa improvável: uma ciência-confissão, uma ciência que se apoiava nos rituais da confissão nos seus conteúdos, uma ciência que supunha esta extorsão múltipla e insistente e tomava como objecto o inconfessável-confessado.³

Optar-se-ia, agora, portanto, em relação ao sujeito, por fazê-lo (forçá-lo a) viver a sua diferença, em lugar de violentamente a reprimir. A ciência da sua confissão, tal como a disciplina do seu adestramento (pedagógico, militar, etc), ou a prática da sua hermenêutica vinculação a essa sua ‘verdade’ cruzam-se, tácita e politicamente, no plano de um generalizado *ex-capere*, de uma disseminada *Vontade de Saber* que por ele circulará e se destina a enredá-lo, a prendê-lo a um destino, a uma vocação ou a uma condição. O seu objecto corresponderia ao que, inscrito no horizonte daquela atenta e multidisciplinar captação do que se diria simultaneamente exterior e heterónimo à consciência e/ou à percepção presente, deveria desembocar, emergindo da obscuridade de uma diferença tão plena quanto oculta, na produção de uma *forma-de-vida*, de uma compleição identitária submetida quer às exigências da utilidade, quer aos imperativos da afirmação de um vitalismo que se deveria demarcar, em primeiro lugar, do que fora, anteriormente, próprio da ordem de uma aristocracia ou de uma nobreza pautada pelos valores do ‘sangue’ e da *ascendência*: o que preocupa a burguesia nascente é, pelo contrário, a sua *descendência*, o seu futuro, a sua *sobrevivência*. O que pressuporia, por outro lado, que se deveria - ao longo daquela expansão rizomática de uma diferença incessantemente obtida e procurada por uma especificação que traria consigo, no desentranhamento da sua *bio-lógica* natureza, a necessidade de mobilizar o reiterativo princípio, não apenas de um sempre deslocado ou metonímico retorno da origem, mas também de uma aparentemente liberal consagração do *direito à diferença* cujo factor decisivo parece afinal residir na exigência de, no sujeito, fazer estancar a perversão, nele ou para ele encontrando uma condição que seria, a todo o custo, preciso conter nos

³ FOUCAULT, Michel, *A História da Sexualidade – I: A Vontade de Saber*, trad. de Pedro Tamen, Relógio d’Água, 1994, pp. 68-69.

estritos limites da sua substância... – também encarar o sentido da necessidade de pensar-se a *excepção* como, simultaneamente, o motivo mobilizador e o objecto de coerção que instalaria, na modernidade, o seu modo temporal de ser. Porque, por um lado:

A mecânica do poder que persegue toda esta variedade não pretende suprimi-la senão atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível, e permanente: ela enfia-a nos corpos, fá-la deslizar para debaixo dos comportamentos, faz dela um princípio de classificação e de inteligibilidade, constitui-a como razão de ser e ordem natural da desordem. Exclusão dessas mil e uma sexualidades aberrantes? Não, mas especificação, solidificação regional de cada uma. Trata-se, disseminando-as, de as semear no real e de as incorporar no indivíduo.⁴

Por outro, a *desordem* persiste. Que lugar poderia, aqui, ser o da literatura? Walter Benjamin, em ‘Le conteur’ – tanto quanto em textos como ‘Expérience et pauvreté’, ‘Sur quelques thèmes baudelairiens’ ou ‘Crise du roman’ – parece-nos, por seu lado, circunscrever a modernidade como época da *informação*: aquela em que, na exposição do acontecer histórico em *factos isolados e rigorosamente fixados pela memória*, a repetição da origem se reinscreve – afecta aos princípios da ‘imparcialidade’, da *clareza*, da *objectividade*, da *simplicidade* – na consagração de uma diferença que, pensada, agora, do lado, já não do sujeito mas, quer do mundo quer do tempo que o afectariam, se revelaria por um lado, ensimesmada, por outro plena e avulsa. Seria, de resto, precisamente na época da *informação* que, a seu ver, eclodiriam: a) quer *a crise daquela faculdade* que nos fora, até então, imemorialmente estruturante: *a de trocar experiências*, a de contar histórias, a de nos projectarmos como sujeitos históricos capazes de uma (auto-)elaboração da/pela experiência (encarada como percurso formativo e tomada do interior de uma tradição que pressupusera a subjectivação como processo histórico-existencial em que o sujeito intervém segundo uma série de modelos de referência e de encadeamento do advir do mundo, que se vão, entretanto, (re)constituindo); b) quer, correlatamente, a *crise da narrativa* em geral – não apenas a épica: mesmo já a romanesca...

[...] avec le triomphe de la bourgeoisie – dont la presse constitue à l’époque du grand capitalisme l’un des instruments essentiels – on a vu entrer en lice une forme de communication qui, si lointaines qu’en soient ses origines, n’avait jusqu’alors jamais influencé de façon déterminante la forme épique. Elle le fait aujourd’hui. Et l’on voit bien qu’elle s’oppose au récit comme une forme non moins étrangère, mais beaucoup plus menaçante que le roman, que par ailleurs elle met en crise. Cette nouvelle forme de communication est l’information.⁵ [...] Lorsque l’information se substitue au

⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁵ BENJAMIN, Walter, ‘Le conteur’, *Œuvres – III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 122.

«rapport» à l'ancienne manière, lorsqu'elle-même cède la place au sensationnalisme, ce double processus reflète un rétrécissement progressif de l'expérience. Toutes ces formes, à leur tour, se détachent du récit, qui est une des formes plus anciennes de transmission des faits. *À la différence de l'information, le récit ne se soucie pas de transmettre le pur en-soi de l'événement*; il incorpore à la vie même de celui qui raconte, pour le transmettre, comme sa propre expérience, à ceux qui écoutent.⁶

Eis, pois, que a *informação* tida, naquela sua exclusiva – mas, afinal, não menos antropomórfica – preocupação com 'o puro em-si' do *acontecimento*, por adversa quer em relação à tradição, quer à narrativa em sentido épico, se revelaria, para além disso, como uma ameaça para o romance. O que a literatura poria então, portanto, em destaque não seria, ainda, uma outra dimensão deste mesmo processo? A da reversibilidade de qualquer fundo susceptível de ser hermeneuticamente incorporado no sujeito, a da sua relativa inconformação àquela generalizada conformidade inspirada por uma *informação* que, para além de regida pelos imperativos do verosímil e, na sua verificabilidade, pela concomitante necessidade da produção de uma atestação do fundamento da notícia, se consentiria alinhada pelo mesmo movimento de retorno da origem que parece presidir àquela singularizadora especificação protagonizada pela ciência-confissão? Não significaria isto, por seu lado, que o romance, ele mesmo, se constitui como forma igualmente estranha à narrativa da experiência? É, de facto, o que Benjamin pensa:

Le premier indice du processus qui devait aboutir au déclin du récit est l'apparition du roman au début des Temps modernes. Ce qui distingue le roman du récit (et de l'épopée au sens étroit), c'est qu'il est inséparable du livre. Le roman n'a pu se propager qu'avec l'invention de l'imprimerie. La tradition orale, qui constitue le fonds de l'épopée, est d'une toute autre nature que ce qui donne corps au roman. Le roman se distingue de toutes les autres formes de prose littéraire – des contes, des légendes et même des nouvelles – en ce qu'il ne provient pas de la tradition orale, et n'y conduit pas davantage. *Mais, par ce trait, il se distingue au premier chef du récit.* Le conteur emprunte la matière de son récit à l'expérience: la sienne ou celle qui lui a été rapportée par autrui.⁷

E será, como a seguir se verá, essa sua inconforme dimensão que constitui a figura central do romance, na sua ainda *narrativa* desfiguração. Do romance enquanto discurso vinculado a um modo narrativo não-tradicional, desligado da literatura oral e preso à leitura, ao regime de disseminação de sentido que o livro (e a escrita) impõe(m). Todavia, se a 'informação' põe o romance em crise, como defende Benjamin, não será justamente – pressentimo-lo já – porque, por um lado, naquela diferencialidade do seu

⁶ BENJAMIN, Walter. 'Sur quelques thèmes baudelairiens', *op. cit.*, p. 335 (sublinhados nossos).

⁷ BENJAMIN, Walter. 'Le conteur', *op. cit.*, pp. 120-121 (sublinhado nosso).

fundo a que o romance abriria espaço, o sujeito se expande para fora do círculo estritamente especulativo e reflexivo da captação expressiva da sua incomensurável e solitária existência singular e, por outro lado, a sua subjectividade se expõe e se vê, em sentido contrário, invadida – num processo que tenderia à indiferenciação de toda aquela sua reiterada e *absoluta* diferença – por aqueles mesmos princípios de ontológico ensimesmamento que parecem reger toda a *informação*? O que nos deveria induzir à ideia de que a época do *biopoder* é, simultaneamente, não apenas a da *individualização pelo poder* bem como a da redução do *acontecimento* àquela sua alienante determinação que a transposição *informativa* lhe traz, mas também a da irredutibilidade do sujeito a qualquer sua verdade última, num movimento conexo daquele problematizaria o legado da filosofia do sujeito. Atravessado pelo silêncio da sua intransitividade – pelo silêncio inerente ao exercício intransitivo do símbolo, como nos diria Barthes – o romancista parece, nela, *isolar-se*. A incomensurabilidade daquela singularidade que nele oblitera qualquer espécie de exemplaridade e o afastará, então, inelutavelmente, de qualquer forma de narrativa em sentido épico dir-se-ia que se desenha, aí, na instância do que, da vida humana, resiste a qualquer ‘medida comum’:

Le romancier, lui, s’est isolé. Le lieu de naissance du roman, c’est l’individu dans sa solitude, qui ne peut plus traduire sous forme exemplaire ce qui lui tient le plus à cœur, parce qu’il ne reçoit plus de conseils et ne sait plus en donner. Écrire un roman, c’est exacerber, dans la représentation de la vie humaine, tout ce qui est sans commune mesure. Au cœur même de sa plénitude, par la description de cette plénitude, le roman révèle le profond désarroi de l’individu vivant.⁸

O que conferirá, de resto, como se verá, com o que Michel Foucault nos faria notar, a propósito de uma modernidade também ela marcada por uma certa ‘uma metamorfose na literatura’⁹. Com efeito, se a observação da passagem para a modernidade – entre os séculos XVII e XVIII, em que o homem se converterá, gradual e tendencialmente, num animal ‘na política do qual a sua *vida de ser vivo* está [agora] em causa’¹⁰ – se não fará, como se viu já, em *A Vontade de Saber*, sem a constatação de que: ‘a confissão de verdade inscreveu-se no coração dos processos de individualização pelo poder’¹¹; se, portanto, nos tornámos ‘[...] então [n]uma sociedade singularmente confidente’¹² – ‘o homem, no Ocidente, tornou-se um animal de confissão’¹³ – numa

⁸ *Ibidem*.

⁹ FOUCAULT, Michel, *A História da Sexualidade – I: A Vontade de Saber*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰ p. 63.

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 64.

conversão que se marcaria, antes de mais, na evolução semântica do próprio termo – ‘da «confissão» como garantia de estatuto, de identidade e de valor concedido a alguém pela sua inserção no círculo de outrem, passou-se à «confissão» como reconhecimento por alguém das suas próprias acções’¹⁴, como forma de *autentificação*, já não pela sua pertença ou ‘pela referência dos outros e a manifestação da sua ligação a outrem (família, obediência, protecção)’, mas pelo ‘discurso de verdade de que ele era capaz ou que era obrigado a proferir sobre si próprio’¹⁵ – a verdade é que se trata aí, para Michel Foucault, simultaneamente, de um movimento de uma não menos desintegradora *inapreensão*:

Daí, sem dúvida, uma metamorfose na literatura: de um prazer de contar e de ouvir, que estava centrado na narração heróica ou maravilhosa das «provas» de bravura ou de santidade, *passou-se para uma literatura ordenada à tarefa infinita de fazer erguer do fundo de cada um, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão faz cintilar como sendo o inacessível*. Daí também, uma outra maneira diferente de filosofar: procurar a relação fundamental com o verdadeiro, não simplesmente em si próprio – em qualquer saber esquecido ou num certo vestígio originário – mas no exame de si próprio, que revela, através de tantas impressões fugitivas, as certezas fundamentais da consciência.¹⁶

Trata-se aqui, à primeira vista, do que nos parece dever poder assumir-se como a face visível de uma espécie de abertura ou de transversal de (des)configuração epocal, actuante não apenas nos domínios da filosofia e da literatura – bem como, em particular, do romance – mas também nos das ciências ditas humanas. Ela deveria afectar uma *modernidade* pautada, tanto no plano científico-pedagógico e no informativo-mediático, quanto histórico-político e jurídico, quer pelo desenvolvimento das formas de adestramento, quer pela acentuação da necessidade de uma vigiada conformação ideológica. Se, por um lado, então se visa, em relação ao sujeito, ‘o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos, tudo isso [...] assegurado por processos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*’¹⁷ e, através dele, um investimento da vida ‘de ponta a ponta’, exercido ‘sobre o corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível da saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-las variar; a

¹⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁵ *Ibidem*, p. 63.

¹⁶ *Ibidem*, p. 64.

¹⁷ *Ibidem*, p. 143.

sua assunção opera-se por toda uma série de intervenções e de *controles reguladores: uma biopolítica da população*¹⁸ e mantido na esfera de uma hábil gestão da sua expansão...

A introdução no decurso da idade clássica desta grande tecnologia de face dupla – anatómica e biológica, individualizante e especificante, virada para as possibilidades do corpo e contemplando os processos da vida – caracteriza um poder cuja mais alta função talvez já não seja agora matar, mas investir a vida de ponta a ponta. [...] Abre-se assim a era de um «biopoder».¹⁹

... Por outro, enquanto época da (re)produção hermenêutica do *sujeito* na sua ‘verdade’ bio-lógica, a modernidade não deixará de se projectar, simultaneamente, como mostrará também Giorgio Agamben, tanto em *Ce qui reste de Auschwitz* quanto em *O Poder Soberano e a Vida Nua*, como época em que o *sujeito se daria, irreduzivelmente, como resto*. Não apenas porque, do ponto de vista da economia do seu prazer e do seu desejo, ele dissimulada e irresistivelmente tendesse a escapar-se das malhas daquele controlo pulsional que a secularização do poder pastoral viria a impor-lhe, inserindo-o no quadro de uma compleição individual própria, mas também e sobretudo porque, como acentuará Giorgio Agamben, a trágica e decisiva experiência de *Auschwitz* se encarregaria de mostrar o que já a literatura, afinal, talvez houvesse estado em posição de sugerir: que toda a cesura bio-lógica e/ou biopolítica, toda a escansão diferencial da *zôê* é sem fundamentação possível:

Les césures biopolitiques sont, en effet, essentiellement mobiles ; elles isolent chaque fois dans le *continuum* de la vie une zone résiduelle, qui correspond à un processus d’*Entwürdigung*, de dégradation de plus en plus acharnée. [...] Là, [...] l’on voit émerger quelque chose comme une substance biopolitique absolue, inassignable, incésurable. On comprend alors la fonction décisive des camps dans le système de la biopolitique nazie. *Ils ne sont pas seulement le lieu de la mort et de l’extermination, mais aussi et surtout le lieu de production du musulman, de l’ultime substance biologique. Au-delà, il n’y a plus que la chambre à gaz. Le camp de concentration est destiné à la production du musulman ; le camp d’extermination, à la production pure et simple de la mort. Ce n’est donc pas par hasard si à Auschwitz les deux camps se touchent. [...] Une fois ce point atteint, la mort n’est plus qu’un épiphénomène.*²⁰

Simplesmente, para Agamben trata-se, agora, da necessidade de pensar biopoder e poder soberano na sua recíproca implicação. A modernidade não seria depreensível de uma cesura que inteiramente os dividisse ou dissociasse um do outro, uma vez que o ‘muçulmano’ é precisa e simultaneamente o exemplo mais acabado do que na

¹⁸ *Ibidem*, pp. 143-144

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d’Auschwitz*, trad. de Pierre Alferi, Paris, Payot & Rivages, 1999, pp. 110-111 (sublinhado nosso).

biopolítica subsiste de um poder de vida e de morte que Foucault vinculava, em exclusivo, ao poder soberano. A biopolítica não é a forma exclusivamente *moderna* da política. O que é, a seu ver, verdadeiramente moderno é a emergência do que considera, a partir da sua releitura de Carl Schmitt, ser o *fundamento escondido de toda a soberania*: a ‘exceção’. E o palco desse desvelamento será, para Agamben, o campo de concentração: o seu lugar emblemático – precisamente *Auschwitz*. O seu ponto de partida é pois o da ideia crítica de fundo, de que a *biopolítica*, de que Foucault, pela primeira vez, se poderia ter feito um analista mais atento é, imediatamente, afinal, ao mesmo tempo uma *tanatopolítica*, tanto quanto a produção do sujeito na sua ‘verdade’, o fixa a um destino, a uma *forma-de-vida* que lhe reservará, a sua maior ou menor proximidade do poder instituído:

O ser vivo possui o *logos* suprimindo e conservando a sua própria voz, tal como habita a *polis* deixando que nela se exceptue a sua própria vida nua. A política apresenta-se, então, como a estrutura propriamente fundamental da metafísica ocidental, na medida em que ocupa o limiar em que se dá a articulação entre o ser vivo e o *logos*. A «politização» da vida nua é a missão metafísica por excelência, e o que nela está em jogo é a humanidade do homem. *Assumindo esta missão, a modernidade não faz mais do que declarar a sua fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica.* [...] A política existe porque o homem é o ser vivo que, na linguagem, separa e opõe a si a sua própria vida nua e, ao mesmo tempo, mantém com ela uma relação de exclusão inclusiva.²¹

No caso extremo de *Auschwitz*, o *corpo judeu* constitui, para Agamben, o exemplo-limiar do que, tomado, do ponto de vista do ‘racismo’ e da ideologia nazi, como *grau-zero* de toda a ‘forma-de-vida’, como *vida nua* e insusceptível de qualquer bio-lógica e definitiva delimitação é, simultaneamente ‘aquilo’ de cuja eliminação o *corpo alemão imediatamente se produz*. O que o daria, também, no legado histórico e teórico, tanto quanto aporético de *Auschwitz*, como *aquilo* que haveria de irredutível no ‘sujeito’ e que, nesse sentido, se nos afigurará ser o ponto focal da problemática (des)articulação central de uma *modernidade* enredada nas aporias de uma filosofia do sujeito apostada na reflexão e na redução fenomenológica como forma de aceder à sua experiência última. Lembremo-nos, aqui, do que nos diria Husserl, nas suas *Conferências de Paris*: ‘[...] a atitude fenomenológica com a sua *epokhê* consiste em eu obter o derradeiro ponto pensável da experiência e do conhecimento, no qual me torno

²¹ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua: homo sacer*, trad. de António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1998, p. 17.

*espectador imparcial do meu eu mundano-natural e da vida do eu [...]*²². Ora, como, em contrapartida, nos observaria, a este respeito, Jacques Derrida, em *La voix et le phénomène*, tratar-se-á, aqui, justamente, de um impensado:

Notons seulement, pour préciser ici notre intention, que la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. *Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité*²³. [...] Cette altérité est même la condition de la présence, de la présentation et donc de la *Vorstellung* en générale, avant toutes les dissociations qui pourraient s'y produire. [...] Ce rapport à la non-présence, encore une fois, [...] il détruit radicalement toute possibilité d'identité à soi dans la simplicité. [...] *Cette intimité de la non-présence et de l'altérité à la présence entame en sa racine l'argument de l'inutilité du signe dans la rapport à soi.*²⁴

O conhecimento e a experiência fenomenológicos reinscrevem já, no 'presente vivo' e na sua pressupostamente *imediata presença a si*, aquela alteridade e aquela não-presença que neles destroem toda a possibilidade da identidade a si na sua simplicidade e, nesse sentido, também aquela morte afecta à estrutura testamentária do signo em geral: 'o enunciado 'estou/sou vivo' faz-se acompanhar do meu estar/ser morto e a sua possibilidade requer a possibilidade de que eu esteja morto; e inversamente. [...] Não se tem aí uma história extraordinária de Poe, mas a história ordinária da linguagem. [...] O anónimo do Eu escrito, a impropriedade do eu escrevo é, contrariamente ao que diz Husserl, a 'situação normal'²⁵. Eis, pois, a *norma*, no que ela possuiria, espectralmente, de letal, em situação. O signo *sobrevive*, mesmo na instância do *nome próprio*, tanto quanto na do *pronome*, já à morte do seu portador ou daquele que, por seu intermédio, é convocado à presença. Nesse sentido, a morte inscreve-se já, em antecipação, na medida comum: quer no que no símbolo se dará como Lei, quer no que esta pressuporia de apagamento de toda a excepcionalidade ou heteronomia, de toda a anagramaticidade, de todo o desejo. E se se trata aqui da 'história ordinária da linguagem' – tal como de resto a psicanálise se encarregaria, com Jacques Lacan, de mostrar, na instância da *alienação* do desejo, enquanto desejo do desejo do outro, conexas da intervenção da *metáfora paterna* e do *Nom-du-Père* – tratar-se-á, no nosso trabalho, também de procurar pensar, a partir dela, aquilo que nela se daria, por um lado, como lugar, não apenas da morte,

²² HUSSERL, Edmund, *Conferências de Paris*, trad. de António Fidalgo e Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 23-24.

²³ DERRIDA, Jacques, 'Introduction', *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 5.

²⁴ DERRIDA, Jacques, 'Le signe et le clin d'œil', *op. cit.*, pp. 73-74 (sublinhado nosso).

²⁵ DERRIDA, Jacques, 'Le signe et les signes', *op. cit.*, pp. 107-108 (sublinhados nossos).

mas também da Lei²⁶, por outro, como *des-truição* e como *excepção*. Com efeito, como se leria em ‘Au-delà de l’imaginaire, le symbolique : ‘questions à celui qui enseigne’ :

En fin de compte, il y a entre le sujet-individu et le sujet décentré, le sujet au-delà du sujet, le sujet de l’inconscient, une espèce de rapport en miroir. Le moi est lui-même un des éléments significatifs du discours commun, qui est le discours inconscient. *Il est en tant que tel, en tant qu’image, pris dans la chaîne des symboles*. Il est un élément indispensable de l’insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, il est lié à la béance primitive du sujet. *En cela, en son sens originel, il est dans la vie psychologique du sujet humain l’apparition la plus proche, la plus intime, la plus accessible, de la mort.*²⁷

Entrar na linguagem pelo momento de uma exclusiva constituição da figura do corpo reunido é já outra forma de entrar, em antecipação, numa morte que, no conflito do ciúme primordial, se perfila como possibilidade. O acompanhamento da reformulação crítica do conceito de *modernidade* – tida agora como *era* de revelação do ‘fundamento escondido’ de todo o *poder soberano* que diz respeito àquela *relação de excepção* em que a norma e a vida nua se *indiferenciariam*, elemento central daquilo que Agamben entende por *bio/tanatopolítica* – e, por outro lado, a leitura de ‘Critique de la violence’, de Walter Benjamin que, diversamente comentado, quer por Agamben, quer por Derrida, a propósito da natureza violenta de todo o direito, nos ajudaria a discernir a excepção policial como forma pseudo-preventiva da excepção soberana abrirá espaço, no nosso trabalho, ao sentido da necessidade de uma articulação entre o que releva da ordem político-jurídica e o que pertence à ordem cultural que nos servirá de suporte à análise da diferença entre a ‘excepção’ jurídica e a excepção ‘literária’. E aqui, a questão é – se, como nos diria Roland Barthes, em *O Prazer do Texto*:

Para escapar à alienação da sociedade, só existe este meio: *a fuga para a frente* – qualquer linguagem antiga fica imediatamente comprometida, e qualquer linguagem se torna antiga a partir do momento em que é repetida. Ora a linguagem encrática (aquela que se produz e se difunde sob a protecção do poder) é por estatuto uma linguagem de repetição; todas as instituições oficiais de linguagem são máquinas repisadoras: a escola, o desporto, a publicidade, a obra de massa, a canção, a informação, redizem sempre a mesma estrutura, o mesmo sentido, muitas vezes as mesmas palavras – estereotipo é um facto político, a figura maior da ideologia. [...] A oposição (o gume do valor) não se dá forçosamente entre contrários consagrados,

²⁶ LACAN, Jacques, ‘La dissolution imaginaire’, *Le séminaire – livre III : les psychoses – 1955-1956*, Paris, Seuil, 1981, p. 107 (o último sublinhado é nosso) : ‘Si dans un rapport, même érotique, avec l’autre, il y a quelque écho de cette relation d’exclusion, *c’est lui ou moi*, c’est que, *sur le plan imaginaire, le sujet humain est ainsi constitué que l’autre est toujours près de reprendre sa place par rapport à lui, qu’en lui il y a un moi qui lui est toujours en partie étranger, maître implanté en lui par-dessus l’ensemble de ses tendances, de ses comportements, de ses instincts, de ses pulsions*’.

²⁷ LACAN, Jacques, ‘Au-delà de l’imaginaire, le symbolique : ‘questions à celui qui enseigne’’, *Le séminaire – livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 286 (sublinhado nosso).

nomeados (o materialismo e o idealismo, o reformismo e a revolução, etc.) mas dá-se sempre e por toda a parte entre a exceção e a regra.²⁸

... a de saber se o que no *texto* estará em causa não será precisamente, sob o signo do neutro, a *oposição* a qualquer forma de exclusão ou de *exceção da exceção*. Não será também nele, como notaria Philippe Lacoue-Labarthe, na sua reponderação do legado lacaniano, que ‘a imagem não é nunca *uma*’²⁹ nem, afinal, *soberana*? A análise benjaminiana de uma violência juridicamente autoproposta como *meio* e consagrada, na sua institucional e ideologicamente velada *imediatidade*, sob o nome de ‘poder’ – enquanto violência associada às injunções da ordem do *pré-direito* e/ou do *privilégio* – põe, a nosso ver, em destaque, mesmo no interior das sociedades democráticas e dos regimes parlamentares que lhes são inerentes, o que teria, na literatura, como que o seu contra-valor na inscrição ficcional de uma *excepcionalidade* que se diria tão indelimitável quanto a *vida nua* na instância do muçulmano. Não se deveria ela, por outro lado, discernir como remontando já, do ponto de vista de Maurice Blanchot, a um processo ficcional que nos conduzirá, de Flaubert e a Kafka, de Henry James a Marguerite Duras, em direcção à reinscrição daquela distância estética inerente ao romance realista já no interior do próprio mundo romanesco? Começaria por ser já, com efeito, para Blanchot, com Flaubert e/ou Henry James que seria necessário observar que:

L’expérience du monde désenchanté [...] est celle qui dissipe l’histoire en lui opposant la banalité du réel – par où le réalisme se saisit pour longtemps de la forme romanesque qui devient le genre efficace de la bourgeoisie en progrès. [...] En même temps – et d’une manière visible – le ‘il’ marque l’intrusion du personnage: le romancier est celui qui renonce à dire ‘je’, mais délègue ce pouvoir à d’autres; le roman se peuple de petits ‘ego’ tourmentés, ambitieux, malheureux, quoique satisfaits dans leur malheur. [...] Nous voyons donc que le ‘il’ s’est scindé en deux: d’une part, il y a quelque chose à raconter, c’est le réel *objectif* tel qu’il se donne immédiatement sous un regard intéressé et, d’autre part, ce réel se réduit à être une constellation de vies individuelles, de *subjectivités*, ‘il’ multiple et personnalisé, ‘ego’ manifeste sous le voile d’un ‘il’ d’apparence. *Dans l’intervalle du récit s’entend, avec plus ou moins de justesse, la voix du narrateur, tantôt fictif, tantôt sans masque. Q’est-ce qui a cédé dans cette construction remarquable? Presque tout.*³⁰

Perspectivada, pois, a modernidade como época metafisicamente marcada, não apenas por aquela secularização do poder pastoral que o biopoder pressupõe, mas também e de forma manifesta, quer pelas aporias da filosofia do sujeito quer, no interior

²⁸ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, trad. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 83.

²⁹ LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, ‘L’«echo du sujet»’, citado em DERRIDA, Jacques, ‘Désistance’, *Psyché où l’invention de l’autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 631-632.

³⁰ BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *L’Entretien Infini*, Paris, Galilée, p. 559.

de uma configuração regida pelo princípio do retorno da origem, pelo processo de implosão a que a exigência técnico-científica da politização da vida nua conduz, e de que o correntemente chamado ‘holocausto’ terá sido a mais dramática expressão³¹, trata-se, no nosso trabalho, de observar o modo como, do ponto de vista do romance, elas têm lugar, no espaço daquilo que Maurice Blanchot designará por *voz narrativa* e, em particular, por uma insituável instância do *neutro* que faria entrar a linguagem ‘numa possibilidade de dizer que diria sem dizer o ser e já não o negaria [...] aquela que se realiza ordinariamente em toda a forma de expressão. A voz narrativa é, nesta relação, a mais crítica que se pode, inaudita [inintendue], dar a escutar’³². Ou ainda: se, como dirá Roland Barthes, em ‘A Escrita do Romance’:

O pretérito perfeito simples *significa* uma criação: isto é, assinala-a e impõe-na. Mesmo empenhado no mais sombrio realismo, ele tranquiliza, porque, graças a ele, o verbo exprime um acto fechado, definido, substantivado, a Narrativa tem um nome, escapa ao terror de uma fala sem limite: a realidade enfraquece-se e familiariza-se, entra num estilo, não excede a linguagem; [...]. Percebe-se, então o que o pretérito perfeito simples do Romance tem de útil e de intolerável: é uma mentira evidente; traça o campo de uma verosimilhança que deve desvendar o possível no próprio tempo em que o designa como falso. A finalidade do Romance e da história narrada é alienar os factos: o pretérito perfeito simples é o próprio acto de posse da sociedade sobre o seu passado e o seu possível. Institui um contínuo crível mas cuja ilusão é ostentada, é o termo último de uma dialéctica formal que veste o facto irreal com as roupagens sucessivas da verdade e depois da mentira denunciada. [...]³³

... seria então preciso perguntar: que é que, por outro lado, no romance se exime a essa alienação dos factos e mantém o ser carregado, por assim dizer, de tempo senão já o facto de ‘[...] no Ocidente [...] não há nenhuma arte que não aponte para a sua máscara’³⁴? Como é que entre a regra e a excepção se joga, por outro lado, no campo político, tanto quanto no literário, aquele indelimitável espaçamento que parece afectar, também, na filosofia do sujeito, as aporias em que ela, no lugar do que Lyotard chamaria meta-narrativas especulativas e/ou, também, meta-narrativas da emancipação, se veria envolvida? Se a *excepção*, no seu sentido jurídico, pressupõe, para Agamben a *desaplicação* da lei, enquanto forma da sua auto-suspensiva e soberana exteriorização a si mesma numa ‘vigência sem significado’, a verdade é que ela visa, aí, desde logo, a

³¹ LYOTARD, Jean-François, *O Pós-Moderno Explicado às Crianças: correspondência 1982/1985*, trad. de Tereza Coelho, Lisboa, Dom Quixote, 1987, p. 33: ‘Em «Auschwitz», foi fisicamente destruído um soberano moderno: todo um povo. Fez-se a tentativa de o destruir. É o crime que inaugura a pós-modernidade, crime de lesa-soberania, já não de regicídio, mas populicídio (distinto dos etnocídios). Como poderiam as grandes narrativas de legitimação permanecer credíveis nestas condições?’

³² BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *op. cit.*, p. 567.

³³ BARTHES, Roland, ‘A Escrita do Romance’, *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, trad. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 1981, pp. 33-34.

³⁴ *Ibidem*, p. 35.

excepção de qualquer excepção. A excepção jurídica é, no campo do exercício do direito pelo Estado moderno, a forma de a lei se colocar no seu próprio exterior e de, nessa sua ex-posição, já tida por fora-de-si, mediante o *abandono* a que ela assim votaria toda a instância de qualquer actu(virtu)al heteronomia, obviar à excepção do que se não reduz nem se acolhe à sombra do império da sua violência fundadora e/ou conservadora. Neste sentido, ela pressupõe, com efeito, no horizonte da sua auto-suspensão e pela sua inscrição na lei, uma *excepção de toda a excepção*. Mas se, como nos fará notar Jacques Derrida:

Nous sommes déjà entre «le moins d'un» et le «plus d'un»³⁵. [...] Si bien qu'à lui tout seul, comme *autos* en grec d'ailleurs, que *ipse* peut traduire (*ipse*, c'est *autos*, et la traduction latine du «connais-toi toi-même», de *gnôthi seauton*, c'est bien «*cognosce ipsum*») *ipse* désigne le soi-même comme maître au masculin : le père, le mari, le fils ou le frère, le propriétaire, le possédant, le seigneur, voire le souverain. Avant même toute souveraineté légitime, de l'État-nation, du monarque ou, en démocratie, du peuple, l'*ipseité* nomme un principe de souveraineté légitime, la suprématie accréditée ou reconnue d'un pouvoir ou d'une force, d'un *kratos*, d'une *cratie*. [...] ³⁶

Não se trataria, em primeiro lugar, de evitar ignorar – tanto crítica quanto politicamente – que a sociedade vive, ela própria, na ignorância da sua própria perversão, sob o modo da sua própria e aparentemente indissolúvel clivagem? Ora se, do lado estético-literário, o que o texto faz é, também, uma certa *epokhê* do código, a diferença entre ambas parece jogar-se, fundamentalmente, nisto: se no caso da excepção literária, a *suspensão* do código ou da lei, ou do imaginário que faz da linguagem um *topos guerreiro* (o que não equivale à sua *eliminação*) enquanto forma de, na sua *desaplicação*, se abrir à diferença ou ao deslocamento do seu outro, ela é, antes de mais, indutora do diferimento da possibilidade da sua clausura, ao contrário do que acontece com a excepção jurídica, na qual, mantida nos estreitos limites da sua performatividade, se tenderia, no Estado moderno, à exclusão de toda a heteronomia. Não adquiriria, então, a sua *diferença* um sentido que deveria, também ele, ser político ou politicamente perspectivado? Diz-nos Roland Barthes:

A modernidade faz um esforço incessante para ultrapassar a troca [a indiferença ou a equivalência]: quer resistir ao mercado das obras (excluindo-se da comunicação de massas), ao signo (pela isenção do sentido, pela loucura), à sexualidade certa (pela perversão, que tira à fruição a finalidade da reprodução). E no entanto, não há nada a fazer: a troca recupera tudo, aclimatando o que parece negá-la: prende o texto, coloca-o no circuito das despesas inúteis mas legais – ei-lo de novo colocado numa economia colectiva (ainda que fosse apenas psicológica); é a própria inutilidade do

³⁵ DERRIDA, Jacques, 'La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)', *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 19.

³⁶ *Ibidem*, p. 31.

texto que se torna útil [...]. Por outras palavras, a sociedade vive sobre o modo da clivagem; aqui um texto sublime, desinteressado, ali um objecto mercantil, cujo valor é... a sua própria gratuitidade. Mas a sociedade desconhece completamente essa clivagem, ignora a sua própria perversão. [...] *Para o texto, a única coisa gratuita seria a sua própria destruição: não escrever, não escrever mais sob o risco de ser sempre recuperado.*³⁷

No caso da *excepção* soberana, da excepção no seu sentido jurídico-político, tender-se-ia, portanto, para a imposição de uma ‘normalidade de facto’ ou de ‘estruturação normal das relações de existência’ que deve, *por força, entrar em vigor*, ser integrativamente redutora de toda a diferença que possa afirmar-se ou insinuar-se como (potencialmente) heterónoma, alheia à sua exclusiva reivindicação do direito ao direito. Ela tende, portanto, para o violento recalçamento institucional e ideológico, do que nela é, afinal, *clivagem*. Se na excepção literária se trata de uma produtividade que se constitui pela ‘isenção do signo’, no *vazio* que nele, enquanto *regresso do novo*, se inscreve, a excepção jurídica impõe a ideia da sua plenitude pelo *espírito* da lei. Se, na primeira, se trata de não ir além da prova – necessária e inevitável – de uma constitutiva indecidibilidade, na segunda é precisamente a indecidibilidade que é necessário recalcar, exorcizar, abater, resolver, *decidir* (no seu sentido etimológico, decidir vem *de* + *caedo*: abater por corte, entalhar, podar, etc.). Não se desembocaria, aqui, todavia, numa bipartição demasiado estrita? Não se inscreverá, no campo do direito, também afinal, aquela excepção que a produção ‘estética’ parece dar, por sua vez, por irredutível à exclusão de toda e qualquer excepção se, como nos diria Jacques Derrida, o que se tornaria, hoje, necessário seria, antes de mais não perder de vista aquela dimensão de alteridade que constitui o núcleo de uma dissensão política regida pela exigência ou pela reivindicação exclusiva do direito ao direito?

«Sauver l’honneur de la raison.» L’honneur de la raison, est-ce la raison ? L’honneur, est-ce raisonnable ou rationnel de part en part ? Question dont la forme peut se transférer analogiquement vers tout ce qui évalue, affirme ou prescrit la raison : préférer la raison, est-ce rationnel ou, ce qui est encore autre chose, raisonnable ? Cela relève-t-il encore, de part en part, de la raison ?³⁸ [...] *Tout État souverain est d’ailleurs virtuellement et a priori en état d’abuser de son pouvoir et de transgresser, comme un État voyou, le droit international.* [...] Cela nous rappelle qu’il faut, au nom de la raison, se méfier parfois des rationalisations. Soit dit en passant, trop vite, les Lumières à venir devraient donc nous enjoindre de compter aussi avec la logique de l’inconscient, et donc avec l’idée au moins, je ne dis pas avec la doctrine, engagée par une révolution psychanalytique.³⁹

³⁷ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit., p. 72.

³⁸ *Ibidem*, p. 169.

³⁹ *Ibidem*, p. 215.

A mesma questão talvez se pudesse recolocar do lado da literatura, tomada pelo ângulo da sua tão glosada *differentia specifica*. Como observa Roland Barthes, em *S/Z*, a propósito, por um lado, da diferença entre o *legível* e o *escrevível*, por outro, entre a leitura referendária e a que acederia, no infinito da linguagem ou de uma fala sem limite ao encantamento do significante e, portanto, a propósito, também do que diz respeito à diferença entre o *texto clássico* e aquele que ‘*somos nós ao escrever*, antes que o jogo infinito do mundo (o mundo como jogo) seja atravessado, cortado, interrompido, plastificado por qualquer sistema singular (Ideologia, Género, Crítica) que reprima a pluralidade das entradas, a abertura das redes, o infinito das linguagens’⁴⁰:

A nossa literatura está marcada pelo impiedoso divórcio que a instituição literária mantém, entre o fabricante e o utente do texto, o proprietário e o cliente, o autor e o leitor. Este leitor cai assim numa espécie de ociosidade, de intransitividade e, enfim, de *seriedade*: em vez de entrar no jogo, de ter pleno acesso ao encantamento do significante, à volúpia da escrita, do quinhão tem apenas a mísera liberdade de aceitar ou rejeitar o texto: a leitura já não é apenas um *referendum*.⁴¹

Eis, pois, que ‘a instituição literária’ manteria, portanto, no horizonte de recepção das suas *obras* aquela espécie de *seriedade* ou de *intransitividade* que, por um lado, reduz a leitura a uma espécie de *referendum* e, por outro, parece induzir, biopoliticamente, à noção do seu sentido *profundo* da sua *una e nua*, intradutível ou inefável ‘verdade’. As noções-chave deste seu alinhamento poderiam talvez encontrar-se quer no *estilo*, quer na de género. Ela participaria, assim, de uma divisão social do trabalho conexas dos interesses de um biopoder tomado naquela sua orientação analítica que presidiria, também, à *ciência-confissão*. Ocupar-se-á, todavia, a literatura, perspectivada no horizonte de uma formação cultural modernamente marcada pelo sentido de uma verdade quer imanente ao sujeito, quer inerente ao mundo e aos seus objectos, tomados na sua *profundidade*, ainda de um certo modo do devir humano ou da forma, da forma do seu devir e do devir da sua forma? Ou estará ela também interessada, contra o que a sua instituição exigiria, no diferimento dessa relação metafísica, na desintegração ou na separação entre a forma e o devir, na perturbação, em processo, de todo o devir *da forma* – ‘interpretar um texto não é dar-lhe um sentido (mais ou menos fundamentado, mais ou menos livre) é, pelo contrário, apreciar o plural

⁴⁰ BARTHES, Roland, *S/Z*, trad. de M. de S. Cruz e Ana Mafalda Leite, Lisboa, Edições 70, 1980. p. 12.

⁴¹ *Ibidem*.

de ele é feito'⁴² - como se depreenderia do que nos diria Gilles Deleuze, em *Crítica e Clínica*, acerca da literatura e a vida?

Escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida. A literatura está, ao invés, do lado do informe, ou do inacabamento, como Gombrowicz o disse e fez. Escrever é uma tarefa de devir, sempre inacabada, sempre a fazer-se, e que extravasa toda a matéria que se pode viver ou vivida. [...] O devir não se encaminha noutro sentido, e não devimos Homem, mesmo que o homem se apresente como uma forma de expressão dominante que pretenda impor-se a toda a matéria [...]. *A vergonha de ser um homem, existe uma melhor razão para escrever?* [...] Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimesis), mas encontrar uma zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não nos podemos distinguir de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevisíveis, não pré-existentes, tanto menos determinados numa forma quanto mais singularizados numa população. [...] O devir é sempre 'entre' ou 'de entre': [...] o artigo indefinido apenas realiza a sua potência se o termo que faz devir estiver ele mesmo despojado dos caracteres formais que fazem dizer *o, a* ('o animal que aqui está...').⁴³

Em outros termos, se se trata, na modernidade, do pressuposto e da exigência de uma *informação* que diria, pois, respeito – *no seu modo de singularizadora especificação*, não apenas ao *testemunho* à referência do *puro em-si do acontecimento*, mas também, do lado, agora, da orientação para a expressão, para a exteriorização ou *objectivação do sujeito* – ao discurso da *ciência-confissão*, orientado pela tarefa de circunscrever o seu fundo e de, injuntivamente, lhe associar a uma forma *determinada* de expressão que lhe fosse consentânea ou adequada, seria possível conceber-se uma ciência sem resto, em que a forma se isentasse do tempo ou de um *devir* que é, a julgar pelo que nos diz Gilles Deleuze, no que diz respeito à literatura, sempre 'entre' ou 'de entre'? ...

⁴² *Ibidem*, p. 13.

⁴³ DELEUZE, Gilles, 'A Literatura e a Vida', *Crítica e Clínica*, trad. de Pedro Eloy Duarte, Lisboa, Século XXI, 2000, pp. 11-12 (o primeiro sublinhado é nosso).

I - A crise da experiência.

1. A detonação dos silenciadores.

Um dado aparentemente novo tem marcado o complexo e fluido entrecruzamento dos discursos que, na heterogênea multiplicidade das suas expressões e interconexões, compõem a vasta galeria aberta do pensamento contemporâneo. Na constelação das posições que o vão reconfigurando, a eclosão e a acelerada expansão, de há cerca de vinte a trinta anos para cá, do que vem ganhando os contornos de um campo diferenciado de produtividade terminológica¹ são hoje dados como indicadores da formação ou da irrupção de uma nova problemática. Poder-se-ia tentar desdobrá-la a partir da questão do sentido do *presente*, tomado na sua *actualidade*. Tratar-se-ia então de saber em que signos seria, hoje, preciso, envolvê-la e/ou dissociá-la para encontrar o que falta, o que se esquece, no coração de toda a representação que dela, simultaneamente, se nos propõe. Tudo se jogaria, pois, nessa tentativa de encontrar a *expressão* em que se imporia procurar, então, recortá-la, (re)colocá-la em perspectiva, detê-la ou distingui-la, para a resgatar do que na sua *imagem*, pudesse haver de mediaticamente estratégico, politicamente interessado, histórica e culturalmente sacrificado² ou recalcado, ideológica e filosoficamente reactivo, ou virtualmente intempestivo. Quais seriam, enfim, os *signos* do presente, encarado(s) no(s) seu(s) valor(es) de plena *actualidade*? E como encontrá-los do lado daquela rarefacção da linguagem que se diria correlata da tão aparentemente irredutível quão paradoxal relação, entre a exigência de verdade, a que todo o testemunho se deveria submeter, e a desapropriação, que todo o *acontecimento* parece implicar? Walter Benjamin, em 1936, em 'Le conteur' chama-nos à atenção para o facto de que:

¹ Marcado pela disseminação neológica de uma série de termos formados pela adução do prefixo *pós*-. Veja-se BENKO, Georges, 'Introduction: Modernity, Postmodernity, and the Social Sciences', in BENKO, Georges; STROHMAYER, Ulf (eds.), *Space & Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, London, Blackwell, 1997, pp. 9-10: 'In the space of 20 years, postmodernity has become one of the most widely used concepts in discussions about art, literature and social theory. The notion of 'postmodernity' is part of a whole network of concepts and modes of thought labelled with the 'post' prefix. A list of the most commonly cited includes: *post-industrial society* (Bell, 1973; Touraine, 1969), *post-structuralism* (Bonnet, 1989; Dews, 1987; Harland, 1987; Pratt, 1993), *post-Fordism* (Amin, 1994; Harvey, 1989), *post-comunism* (Fejtő, 1992), *post-Marxist* (Peet, Watts, 1993), *post-Christian* (Poulat, 1994; Lambert, 1995), *post-hierarchical* (Mills, 1994), *post-bureaucratic* (Heckscher, Donnellon, 1994), *post-liberalism* (Gray, 1993), *post-development* (Escobar, 1992), *post-Freudian* (Ameret *et al*, 1995), *post-imperialism* (Schuurman, 1993), *post-philosophical* (Fougeyrollas, 1994), *post-urban* (Kling *et al*, 1991), *post-colonial* (Harasym, 1990; Ashcroft *et al*, 1994), *post-capitalist* (Vakaloulis, 1994a); (os sublinhados são nossos).

² NANCY, Jean-Luc, 'L'image – le distinct', *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003, p. 11 : 'L'image est toujours sacrée, si l'on tient à employer ce terme qui prête à confusion [...]. Le sacré, quant à lui, signifie le séparé, le mis à l'écart, le retranché. [...] Il n'y a donc pas, strictement, de religion du sacré'.

[...] le cours de l'expérience a chuté. Et il semble bien qu'il continue à sombrer indéfiniment. Il suffit d'ouvrir le journal pour constater que, depuis la veille, une nouvelle baisse a été enregistrée, que non seulement l'image du monde extérieur, mais aussi du moral ont subi des transformations qu'on aurait jamais crues possibles. Avec la Guerre mondiale, on a vu s'amorcer une évolution qui, depuis, ne s'est jamais arrêté. N'avait-on pas constaté, au moment de l'armistice, que les gens revenaient muets du champ de bataille – non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable ? Ce qui s'est répandu dix ans plus tard dans le flot des livres de guerre n'avait rien à voir avec une expérience quelconque, car l'expérience passe de bouche en bouche. Il n'y avait à cela rien d'étonnant. Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience économique par l'inflation, l'expérience corporelle par la bataille de matériel, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants.³

A contemporaneidade, no que dela se refere à actualidade, surge, no seu diagnóstico, marcada por uma espécie de implosão que afecta, não apenas o sintoma de uma mudança, mas a aparentemente irreversível instauração de uma nova condição. Dispersou-se, dividiu-se, decaiu, segmentou-se ou interrompeu-se 'o *curso* da experiência': 'basta abrir o jornal para constatar que, desde a véspera, uma nova baixa se registou'. Cada informação, cada facto ou série de factos noticiados, cada sequência ou conjunto mais ou menos simultâneo de acontecimentos divulgados, cada agenciamento puramente descritivo de elementos factuais do ocorrido a que, *objectivamente*, a informação se reporta, representaria, assim, o momento de uma síncope, de uma metonimização, de um corte no fluxo de concatenação e/ou de assimilação sintética que a ideia de *curso* pressupõe. A experiência, dir-se-ia, hoje, portanto, irremissivelmente segmentar, irresolutamente contraditória, radicalmente heterogénea e inassimilável: incomunicável. O seu mutismo, o seu empobrecimento, a sua divisão acentuam-se agora, por conseguinte, no retraimento da possibilidade de qualquer síntese ou de relação transpositivamente metafórica. De que forma, no entanto, a ideia de *curso*⁴ se desligaria, hoje, da noção de uma *experiência* agora e doravante

³ BENJAMIN, Walter, 'Le conteur', *Oeuvres – III*, trad. de Rainer Rochelitz *et alii*, Paris, Gallimard, 2000, p. 115. A primeira menção ao texto, na correspondência de Walter Benjamin, data de Março de 1936, conforme nos indica Rainer Rochelitz, na apresentação das *Oeuvres*: '[...] au moment même où il écrit cette lettre, il rédige son essai sur Leskov intitulé *Le Conteur*, dont la première mention dans la correspondance date du 29 mars 1936. [...] Quelques jours plus tard, il expliquera à Adorno qu'il vient d'écrire «un essai sur Nicolaï Leskov, qui, sans prétendre le moins du monde à la même portée que l'essai sur L'Oeuvre d'art, présente quelques parallèles avec le 'déclin de l'aura', à travers le fait que l'art de raconter touche à sa fin»' ; v. *ibidem*, pp. 43-44.

⁴ Que pressuporia, também, as de aprendizagem e/ou de formação, para além da de movimento e de trajecto, num percurso relativamente unitário ou num sentido teleológico – que justificaria, talvez, a necessidade da especificação determinativa, por exemplo, numa expressão como 'dar livre curso à imaginação'... Veja-se MEILLET, Antoine; ERNOUT, A, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967, p. 160 : '*Curro*, -is, *cucurri* et *cecurri* (plus ancien d'après Aulu-Gelle 6, 9), *cursum* (non phonétique, analogique, sans doute de *pepuli*, *pulsus*), -ere : courir. Se dit des hommes, des animaux et, par extension, des objets inanimés (voix, plume, astres, temps, etc.). Ancien, usuel et classique. Panroman, M. L. 2415. [...] *curriculum* : course, carrière, M. L. 2415 a ; [...] *cursus*, -us m. : course, cours. Panroman, M. L. 2417 ; *cursura* ; *cursim* ; *cursor* (irl. *cursur*) ; *cursorius* ; *cursorium* : poste, courrier ; *cursillias* (Fulg.). Conservé dans quelques parlars romans ; M. L. 2416 ; **currulus*, 2415 b.'

encarada, como estando irreversivelmente em crise, na sua dimensão histórico-formativa? A *informação* ser-lhe-ia – na pseudo-‘impessoalidade’ ou na pretensa neutralidade que constituem o critério da sua objectividade, naquela espécie de *epokhê* ou de *foraclusão* do sujeito da experiência que o pressuposto da ‘imparcialidade’ implicaria – dir-nos-á Walter Benjamin, não apenas alheia, mas também adversa:

D'un point de vue historique, il y a concurrence entre les diverses formes de transmission des nouvelles. Lorsque l'information se substitue au «rapport» à l'ancienne manière, lorsqu'elle-même cède la place au sensationnalisme, ce double processus reflète un rétrécissement progressif de l'expérience. Toutes ces formes, à leur tour, se détachent du récit, qui est une des formes plus anciennes de transmission des faits. À la différence de l'information, le récit ne se soucie pas de transmettre le pur en-soi de l'événement ; il incorpore à la vie même de celui qui raconte, pour le transmettre, comme sa propre expérience, à ceux qui écoutent. Ainsi, le conteur y laisse sa trace, comme la main du potier sur le vase d'argile.⁵

Tratar-se-á, aqui, a nosso ver, de uma importante distinção. Manteremos, por enquanto, de reserva, na sua ponderação, as implicações teóricas e ontoteológicas que a imagem do vaso, do pote ou da ânfora, parece poder trazer consigo, na hermenêutica benjaminiana, para termos, em primeiro lugar, a nossa atenção, no modo como o surto da informação implica já, do seu ponto de vista, o recuo da *narrativa*, considerada à luz da sua ‘antiga maneira’. O que especifica a informação, enquanto nova forma de transmissão de factos? Por um lado, a implantação e a disseminação, não apenas de critérios económicos de *expressão*, como o da ‘clareza’ e o da ‘brevidade’, de selecção e orientação temática, no caso da *novidade*, ou ainda de *discurso* – no que o termo implica, aqui, de disjunção em relação a uma certa ideia de *curso*, que diz precisamente respeito à experiência – no plano da *exclusão de qualquer correlação integrativa* entre os elementos que relevam do noticiável (as notícias são consideradas de modo avulso, produzidas e consumidas *individualmente*, uma a uma). Eles devem, por conseguinte perspectivar-se, aos olhos de Walter Benjamin, naquele âmbito mais abrangente que envolve: 1) não apenas um acentuado desenvolvimento da técnica e, em particular, aqui, do meios de (tele)comunicação, mas também do que 2), no alargamento do seu espectro de alcance – no tempo e no espaço, tanto físico quanto social e cultural: os jornais têm ‘importantes tiragens’ – se joga daquela espécie de ablação, de escotomização ou de obscurecimento e tendencial desaparecimento do narrador, tal como é encarado ainda no

⁵ BENJAMIN, Walter, ‘Le conteur’, *op. cit.*, pp. 334-335 (sublinhado nosso).

plano da relação e/ou do relato à *maneira antiga*, das novas formas de transmissão de factos.

Les principes de l'information journalistique (nouveau, brièvement, clarté et surtout absence de corrélation entre les nouvelles prises une à une) contribuent à cet effet, tout comme la mise en page et le jargon journalistique. (Karl Krauss ne s'est pas lassé de démontrer à quel point ce jargon paralyse l'imagination du lecteur). La cloison étanche dressée entre l'information et l'expérience tient également à ce que l'information n'est pas non plus intégrée à la «tradition». Les journaux ont d'importants tirages. Aucun lecteur n'accède aussi facilement à des faits qu'un autre accepterait de «se faire raconter» par lui.⁶

O que aqui estará em causa é, portanto, um duplo movimento de retracção, de ruptura: a informação exclui, em simultâneo, quer a tradição, quer a narrativa que elege a *assimilação* ou a plena integração, a apropriação dos acontecimentos na vida de quem narra. Ela pressupõe uma partição e uma exclusão que implicam o silenciamento da auto-biografia e, nele, o da alteridade, da dispersão, do carácter contraditório e agonístico da experiência. Dever-se-ia, pois, a nosso ver, colocar, aqui, a questão: se, no tocante às formas historicamente específicas de transmissão de factos, a *informação* é de menos fácil acesso à compreensão do leitor do que a narrativa tradicional, não se deverá isso a que, perante uma audiência agora incomensuravelmente maior e mais diferenciada, o narrador veria, também, não apenas posta em causa a eventual credibilidade, adequação ou legitimidade da sua versão-*incorporação* dos acontecimentos, mas também a sua capacidade de os exprimir, de discursivamente os perspectivar ou pré-parar, num horizonte agora dialogicamente múltiplo, mais acentuadamente multiforme e, em simultâneo, saturadamente metamórfico? Por outras palavras, não será, enfim, que, como nos observará Jean-François Lyotard, em *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*, se nos tornaria necessário constatar o facto de que:

Há na narratologia geral um elemento metafísico não criticado, uma hegemonia concedida a um género, o narrativo, sobre todos os outros, uma espécie de soberania das pequenas narrativas, que lhes permitiria escapar à crise da deslegitimação. *Escapam-lhe, é certo, mas é porque também não têm valor de legitimação. A prosa do povo, quero dizer: a sua prosa real, diz uma coisa e o seu contrário. «Quem vê caras não vê corações» e «o rosto é o espelho da alma».* Foi o romantismo que pensou que ela era consistente, orientada por uma tarefa de expressividade, de emancipação, de revelação de uma sagesa. *A pós-modernidade também é o fim do povo-rei das histórias.*⁷

⁶ *Ibidem.*

⁷ LYOTARD, Jean-François, *O Pós-Moderno Explicado às Crianças: Correspondência 1982/1985*, op. cit., pp. 33-34.

O que a *experiência* diz, corporificada, por um lado, naquela voz do povo de que o provérbio nos daria testemunho e enraizada, por outro lado, na tradição, é, do ponto de vista do saber, auto-contraditório. Nela se afirma, não apenas a transparência, a possibilidade de um sentido de fundo do sujeito, ou do acesso a uma evidência última e/ou originária do outro enquanto outro do mesmo, mas também, afinal, a sua opacidade, a sua retracção ou encobrimento, o seu diferimento. Ora, dir-se-ia que o surto da informação deveria exigir, para Walter Benjamin, também, afinal, uma espécie de suspensão ou de exclusão daquele *povo-rei das histórias*: não apenas das figuras do narrador e da narração, que tenderiam a desaparecer, imersas no silêncio a que os votaria a *objectividade* da reportagem jornalística, mas também do que neles se inscreve de uma memória que releva, antes mais, da *tradição* e se afunda na noite dos tempos: a informação *desintegrou-se* da tradição. De modo que talvez não fosse inoportuno perguntar se esse antigo narrador, que agora se retiraria de cena, se não veria excluído justamente porque, agora incapaz de satisfazer aquela inúmera audiência que massivamente se perfila na moldura da notícia – em que se cruzam, senão já as mais diversas *tradições*, pelo menos os mais diversos e antagónicos interesses e modos de perspectivação ou de orientação de sentido para a narrativa *incorporação* do acontecimento – aí veria, então, necessariamente reduzido o campo da sua *autoridade* e esgotadas as condições da sua performatividade? A que se deverá, enfim, aquela nova preocupação informativa com a transmissão do *puro em si* do acontecimento, tomado, quer na sua *objectividade*, quer, simultaneamente, no seu *sensacionalismo*? Porque o jornal, como se depreende do que nos diz Walter Benjamin, seria já, mesmo graficamente, aquela espécie de colagem justapositiva, aquela aparentemente aleatória adução do *re-corte*, aquela adjunção obtida pela isenção ou pelo alinhamento excludente, aquele retorno da origem (pela equação ou pela equivalência dos factos, tomados na sua objectividade) que a tendencialmente indiferenciante exclusão, ou neutralização do sujeito da experiência acolheria. O que não passaria aqui, contudo, sem alguma reserva. Como nos fará, por outro lado, notar Jean-François Lyotard, em *A Condição Pós-Moderna*, chamando-nos a atenção para o retorno do narrativo ao não narrativo, na *informação* como na *ciência*:

Este retorno do narrativo ao não narrativo, sob uma forma ou outra, não deve ser considerado como superado de uma vez por todas. *Eis uma prova grosseira: o que fazem os cientistas chamados à televisão, entrevistados pelos jornais, após uma «descoberta»? Eles contam uma epopeia de um saber que é perfeitamente não épico. Eles satisfazem assim as regras do jogo narrativo, cuja pressão permanece considerável não apenas nos utilizadores dos *media*, mas no seu foro íntimo. Ora um*

facto como este não é trivial nem anexo: ele tem a ver com a relação do saber científico com o saber «popular» ou o que deste resta. O estado pode gastar bastante para que a ciência possa apresentar-se como uma epopeia: através dela, ele torna-se crível, criando o assentimento público de que os seus próprios decisores têm necessidade.⁸

Se a informação é, pois, do ponto de vista de Walter Benjamin, regulada por um critério disposicionalmente autónomo ou pressupostamente isento, em relação aos possíveis *excessos da subjectivação* que a narrativa, no seu sentido tradicional – votada à incorporação do acontecimento na vida de quem o relata, e desvinculada da preocupação com a transmissão do *puro em si* do acontecimento – pressupõe, ela não exclui, todavia, diz-nos Jean-François Lyotard, essa espécie de retorno da narração *épica*. Simplesmente, o narrador seria, agora, outro. Trata-se de um *cientista*. Substituição que seria necessário examinar melhor. Dir-se-ia, por conseguinte, que no lugar da narração da ‘experiência’ emerge, para nos socorrermos de uma expressão de Walter Benjamin, a ainda narrativa consagração do seu próprio e radical *desmentido*, da sua própria exclusão, naquilo que, sendo-lhe, simultaneamente, exterior e posterior, lhe seria, por isso, ao mesmo tempo, alheio e adverso, naquela sua intenção correctiva do que de contraditório e insustentável nela haveria. A ciência é um saber ‘perfeitamente não épico’ que, ao serviço do estado moderno, se desvincularia de uma tradição que lhe teria, contudo, servido, e lhe serviria ainda, de fundo efabulatório, se, como nos diz Jean-François Lyotard, a propósito da forma como se perspectiva a relação entre a ciência e as narrativas:

A ciência está originariamente em conflito com as narrativas. De acordo com os seus próprios critérios, a maior parte destas aparecem como fábulas. Mas a ciência, do mesmo modo que se não reduz à enunciação de regularidades úteis e procura o verdadeiro, tem de legitimar as suas regras do jogo. Por isso ela mantém sobre o seu próprio estatuto um discurso de legitimação, a que se chamou «filosofia». Quando este metadiscuro recorre explicitamente a esta ou àquela grande narrativa, como a dialéctica do Espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar «moderna» à ciência que a elas se refere para se legitimar.⁹

O que nos induz à noção de que tudo se passaria, paradoxalmente, como se a modernidade se afirmasse, na sua diferença, pela recorrência de uma característica própria daquilo mesmo de que ela se quereria diferenciada. É no momento em que a narrativa intervém, do lado da ciência e no plano da sua legitimação, volvendo-se, assim

⁸ LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, trad. de José Bragança de Miranda, Lisboa, Gradiva, 1989, pp. 62-63 (sublinhado nosso).

⁹ *Ibidem*, p. 11.

contra a legitimidade da *experiência* encarada no seu sentido tradicional, que a modernidade se afirmaria como tal. Desvinculada da narrativa e do discurso filosófico – tratar-se-ia, na modernidade, de dois tipos maiores de *metanarrativa*: a ‘especulativa’ e a de ‘emancipação’ – que a procura legitimar, não reapareceria, a ciência, de novo, como *fábula*? Ora, é precisamente esse o ponto de vista de Lyotard: ‘uma ciência que não encontrou a sua legitimidade não é uma ciência verdadeira, ela cai no nível mais baixo, o de ideologia ou de instrumento de poder, se o discurso que a devia legitimar surge com relevando de um saber pré-científico, semelhante a uma narrativa ‘vulgar’’¹⁰. E justamente, uma *fábula* pressuporia aqui – na sua assimilação ou relação de transfusão entre o que é da ordem do ‘humano’ e o que relevaria do que lhe seria extrínseca e intempestivamente *animal* – precisamente aquele carácter ficcional e excepcional, de que a *exclusão de qualquer ilusão consciente*, do lado do imaginário da ciência, a deve isentar. Que significa ‘*fábula*’, neste contexto? Poderíamos tentar avaliá-lo pelo sentido da observação de Jean-François Lyotard, a propósito, na história da filosofia, do discurso inaugurador da ciência:

O facto é que o discurso platónico que inaugura a ciência não é científico, e isto precisamente por pretender legitimá-la. O saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer a *outro saber, a narrativa que é para ele o não saber, em cuja ausência ele é obrigado a pressupor-se a si mesmo, caindo assim no que condena, a petição de princípio, o preconceito. Mas não cai nisso também quando a sua autoridade lhe vem da narrativa?* [...] Aristóteles foi sem dúvida um dos mais modernos ao isolar a descrição das regras a que é preciso submeter os enunciados que são declarados científicos (o *Organon*) da procura da sua legitimidade num discurso sobre o Ser (a *Metafísica*). E mais ainda quando sugere que a linguagem científica, mesmo na sua pretensão de dizer o ser do referente, é feita apenas de argumentações e provas, ou seja, dialéctica.¹¹

Trata-se, por conseguinte, quanto ao que é apodado de ‘*fábula*’, de um saber que incorre na *petição de princípio*, que é refém do *preconceito*, que se auto-pressupõe, em que o conceito se antecipa e aí se dá *antes* da possibilidade de uma distanciada ponderação. Em Platão, ‘é na própria forma, nos diálogos escritos [...], que o esforço de legitimação entrega as armas à narração; pois cada um deles reveste sempre a forma da narrativa de uma discussão científica’¹². O discurso científico não apenas envolve, por um lado, no gesto filosófico inaugural da sua autorização, a constituição uma ontologia que diga e/ou circunscreva (a natureza d) o *Ser* que ele visará, regionalmente, descrever nos seus diversos modos de manifestação, mediante enunciados denotativos adequados,

¹⁰ *Ibidem*, p. 80.

¹¹ *Ibidem*, p. 64 (sublinhado nosso).

¹² *Ibidem*.

como deve, por outro lado, na sua crítica da validade do saber narrativo e/ou da sustentabilidade da autoridade tradicional, pressupor-se isento de *preconceitos*, vigilantemente acautelado contra as *petições de princípio*, atento aos alçapões do juízo infundado e da *con-tradição* por onde se precipita o saber no seu estado *costumeiro*, o saber inquestionado. Nem sempre, todavia, foi o conceito de preconceito tido em sentido negativo. Diz-nos, em *Truth and Method*, Hans-Georg Gadamer:

The history of ideas shows that not until the Enlightenment does the concept of prejudice acquire the negative connotation familiar today. *Actually 'prejudice' means a judgement that is rendered before all the elements that determine a situation have finally been examined.* [...] Thus 'prejudice' certainly does not necessarily mean a false judgement, but part of the idea is that it can have either a positive or a negative value. This is clearly due to the influence of the Latin *praejudicium*. There are such things as *préjugés légitimes*. This seems a long way from our current use of the word. The German *Vorurteil*, like the English 'prejudice' and even more than the French *préjugé*, seems to have been limited in its meaning by the Enlightenment critique of religion simply to the sense of an 'unfounded judgement'. The only thing that gives a judgement its dignity is its having a basis, a methodological justification (and not the fact that it may be actually correct). [...] This conclusion follows only in the spirit of rationalism.¹³

Portanto, o que marca o saber moderno é, neste sentido, quer uma intenção crítica, quer uma exigência da fundação que projectarão, sincronicamente, uma diferenciação interna ao campo do saber segundo, não a sua *correção*, mas a sua maior ou menor justificação metodológica, a consistência dos juízos, nele implícitos e/ou explícitos, com os princípios de que a sua formulação deveria relevar. Ora, o que resume a situação dilemática da ciência, para Jean-François Lyotard, parece-nos residir, precisamente, na exigência contida numa das regras gerais daquela pragmática (de inspiração wittgensteiniana) que Jean-François Lyotard concebe: 'vale a pena fazer três observações a propósito dos jogos de linguagem. A primeira é que *as suas regras não têm a sua legitimação em si mesmas*, mas que elas são o objecto de um contrato explícito ou não entre os jogadores (o que não é o mesmo que dizer que eles as inventam). [...]'¹⁴. Aqui, a questão, parece-nos, ainda, apenas deslocar-se: o que é que legitima, por sua vez, as regras do(s) jogo(s) de linguagem inerente(s) ao saber narrativo? De onde procede, o que explica a sua persistente pressão, mesmo sobre um saber que, – como o científico, sendo ele 'perfeitamente não épico' – se assume, como

¹³ GADAMER, Hans-Georg, 'Elements of a Theory of Hermeneutic Experience: 'The Elevation of the Historicity of Understanding to the Status of an Hermeneutic Principle'', *Truth and Method*, 2ª ed., trad. de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall, Londres, Sheed & Ward, 1989, pp. 270-271 (sublinhado nosso).

¹⁴ LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., p. 29 (sublinhado nosso).

sua problematização, sua questionação crítica? Em que *consiste*, em suma, o *saber narrativo*?

1.1. Saber, conhecimento e ciência.

Para procurar responder à questão que se acabou de colocar ser-nos-ia necessário, antes de mais, seguir, aqui, o enquadramento da distinção proposta por Lyotard, entre *saber*, *conhecimento* e *ciência*:

O saber em geral não se reduz à ciência, nem mesmo ao conhecimento. O conhecimento seria o conjunto dos enunciados susceptíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos, que denotam ou descrevem objectos, com exclusão de todos os outros enunciados. A ciência seria um subconjunto do conhecimento. Constituída também de enunciados denotativos, a ciência tem de impor duas condições suplementares para a sua aceitabilidade: que os objectos a que se referem sejam acessíveis recursivamente, portanto, em condições de observação explícitas; que se possa decidir se cada um destes enunciados pertence ou não à linguagem considerada como pertinente pelos peritos. Mas pelo termo *saber* não se entende somente, longe disso, um conjunto de enunciados denotativos, misturando-se nele as ideias de saber fazer, de saber viver, de saber escutar, etc.¹⁵

O que especifica a *ciência*, no seio do *conhecimento* é, portanto, não apenas a recursividade, a reiterada *disponibilidade* ou acessibilidade dos seus objectos em condições de observação explícitas e controláveis – o que faz pressupor, aqui, a sugestão de que eles, tanto quanto o sujeito ‘observador’, tomados no seu ser, tenderiam a desvincular-se, ontologicamente, do tempo ou, por subtracção, lhe resistiriam – mas também o facto de que a sua substância deve, para ser dita, permanecer imune aos efeitos de linguagem que, no plano da *argumentação* e da *prova*, a possam obscurecer com a pátina do *interesse* ou dos imaginários que, nos desvãos do *medium* da sua revelação e da economia da sua eficácia pragmática, lhe possam corresponder. Trata-se, em suma, de uma dupla injunção que se prende com o facto de nem todo o conhecimento, mesmo submetido ao princípio da denotação ou da descrição e à verificabilidade ou à infirmação, lidar, quer com objectos recursiva e plenamente presentes, quer com enunciados consensualmente reconhecidos como pertinentes, no que toca à forma de os trazer à luz – no sentido de que a luz se manifesta, apenas, na manifestação a que dá lugar – à sua adequação ou à sua transparência. Dirá Lyotard, em

¹⁵ *Ibidem*, p. 47.

‘Pequena Perspectivação da Decadência e alguns Combates Minoritários a Travar’:
 ‘assim persiste o platonismo hoje: o preconceito de que *há uma realidade a conhecer*. [...] Temos mil exemplos, nobres e triviais, deste vigor da crença no verdadeiro. [...] Exemplo mais sumário: certos cientistas não hesitam em apresentar a «ciência» como a única razão de viver que sobrevive ao desabamento dos valores – apresentando, assim, a sua candidatura à sucessão dos cleros’¹⁶. Ou ainda, como nos dirá Roland Barthes, em ‘Da Ciência à Literatura’:

Para a ciência, a linguagem não é senão um instrumento, que há interesse em tornar tão transparente, tão neutro quanto possível, sujeito à matéria científica (operações, hipóteses, resultados), a qual, diz-se, existe fora dela e precede-a: há por um lado e *primeiro* os conteúdos da mensagem científica, que são tudo, por outro lado e *depois* a forma verbal encarregada de exprimir esses conteúdos, que não é nada. Não é uma coincidência se, a partir do século XVI, o florescimento conjugado do empirismo, do racionalismo e da evidência religiosa (com a Reforma), isto é, do espírito científico (no sentido muito lato da palavra), foi acompanhada por uma regressão da autonomia da linguagem, a partir de então relegada para o plano de instrumento ou de «belo estilo», ao passo que na Idade Média a cultura humana, sob as espécies do *Septenium*, dividia quase em partes iguais os segredos da palavra e os da natureza.¹⁷

O carácter *instrumental* da linguagem é precisamente o que aqui pressupõe a possibilidade da silenciosa experiência da *evidência* de uma *realidade* prévia, situada antes e fora dela. A sua sujeição e/ou o seu anulamento – dada a prioridade da matéria científica, ‘*a forma verbal encarregada de exprimir esses conteúdos [...] não é nada*’ – deriva, pois, de uma redução – empirista, por um lado, e racionalista, por outro – que sobre ela recai e que acompanhará a experiência da ‘evidência religiosa’. Que o cientista, segundo Lyotard, aqui presente, ainda, ‘a sua candidatura à sucessão dos cleros’, na sua qualidade de *último* guardião dos valores ligados, quer à perenidade dos seus objectos de observação, quer à *isenção* de uma linguagem adequada à expressão de verdades cujo campo excede o das ‘regularidades úteis’ – a ciência ‘não se reduz à enunciação de regularidades úteis e procura o verdadeiro’¹⁸ – isso sugere, por conseguinte, que o seu vínculo à narrativa tradicional, a julgar pelo que nos diz Richard Rorty se tece, desde logo, nesse seu pressuposto topo-axiológico – não apenas quanto à prioridade de uma *realidade a conhecer* em relação aos modos de a representar, mas

¹⁶ LYOTARD, Jean-François, ‘Pequena Perspectivação da Decadência e alguns Combates Minoritários a Travar’, GRISONI, Dominique (org.), *Políticas da Filosofia*, trad. de José Saramago, Lisboa, Moraes, 1977, p. 102 (sublinhado nosso).

¹⁷ BARTHES, Roland, ‘Da Ciência à Literatura’, *O Rumor da Língua*, trad. de António Gonçalves, Lisboa, Edições 70, 1987, p. 14.

¹⁸ LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., p. 11.

também quanto ao tipo de precauções que ela, para a sua plena restituição, na sua transtemporalidade, exigiria. Como nos dirá Rorty, em :

A ideia de que a verdade, tal como o mundo, está diante de nós é uma herança de uma época em que o mundo era visto como criação de um ser que tinha a sua própria linguagem. Se deixarmos de tentar dar um sentido à ideia de tal linguagem não humana, não seremos tentados a confundir o truísmo de que o mundo pode fazer com que tenhamos justificação para acreditar na tese de que o próprio mundo se divide, por sua própria iniciativa, em fragmentos de frase chamados ‘factos’. Se, no entanto, passarmos à noção de factos auto-subsistentes, é fácil começar a escrever com maiúscula a palavra ‘verdade’ e tratá-la como sendo algo de idêntico ou a Deus ou ao mundo enquanto projecto de Deus. Dir-se-á, por exemplo, que a verdade é boa e vencerá.¹⁹

Questão, portanto, de tradução e, nela, da acuidade de uma escuta que pressupõe a suspensão da linguagem humana, da sua mundaneidade, no seu carácter derivado. Seria esse o sentido da necessidade e da exigência do seu anulamento, sob o signo da adequação da proposição à estrutura da coisa de que se visa fornecer ou restituir o conteúdo inteligível. Mas não se cairia, aqui, num efeito de circularidade? Não se seria, por outro lado, se toda a narrativa é, aos olhos da ciência, uma fábula, induzido a pensar que ela releva, por sua vez, de uma projecção ou de uma concepção de Deus à imagem do homem? Se ‘a ideia de que a verdade, tal como o mundo, está diante de nós é uma herança de uma época em que o mundo era visto como criação de um ser que tinha a sua própria linguagem’ trata-se, ainda, de uma *visão*. Ela parece-nos caber, precisamente, em primeiro lugar, naquilo em que, para Lyotard, se traduz o *saber* e, nele, ao que, correspondendo a uma *cultura*, deveria cair no âmbito do que, para o Iluminismo, segundo Hans-Georg Gadamer, é da ordem do *preconceito* – ‘para o Iluminismo a ausência de tal base não significa que poderia haver outras formas de certeza, mas antes que o juízo não tem fundamento nas próprias coisas – i. e. que é ‘infundado’²⁰: um preconceito é um *pré*-juízo, um juízo infundado, que é, recordemo-lo, formulado ‘antes que *todos* os elementos que determinam uma dada situação possam ter sido examinados’. Ora, no que diz respeito ao *saber*, tal como Lyotard o descreve:

Trata-se [...] de uma competência que excede a determinação e a aplicação do mero critério de verdade e que se alarga às dos critérios de eficiência (qualificação técnica), de justiça e/ou de felicidade (sabedoria ética), de beleza sonora, cromática (sensibilidade auditiva, visual), etc. [...] Não consiste numa competência que incide sobre uma determinada espécie de enunciados, por exemplo cognitivos, com exclusão dos outros. [...] Daí resulta um dos seus principais traços: *ele coincide com uma*

¹⁹ RORTY, Richard, ‘A Contingência da Linguagem’, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. de Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Presença, 1994, pp. 25-26.

²⁰ GADAMER, Hans-Georg, ‘Elements of a Theory of Hermeneutic Experience: ‘The Elevation of the Historicity of Understanding to the Status of an Hermeneutic Principle’’, *Truth and Method*, *op. cit.*, p. 271.

«*formação*» *extensiva das competências, sendo a forma única encarnada num sujeito composto pelos diversos géneros de competência que o constituem*. Uma outra característica a sublinhar é a afinidade de um tal saber com o costume. O que é, com efeito, um «bom» enunciado prescritivo ou avaliativo ou uma «boa» *performance* em matéria denotativa ou técnica? Uns e outros são julgados «bons» porque estão conformes com os critérios pertinentes (respectivamente de justiça, de beleza, de verdade e de eficiência) admitidos num meio formado pelos interlocutores do «sabedor».²¹

Por um lado, a um certo limite, que é o da sua inquestionabilidade e/ou o da sua plenamente consensual autoridade, nessa *forma única encarnada num sujeito composto pelos diversos géneros de competência que o constituem*, não se teria, aqui, ainda o cruzamento das instâncias do Pai, do Mestre, do Sábio e de Deus – definido, este último, segundo as coordenadas da sua onipotência, da sua omnipresença e da sua omnisciência? Por outro lado, como nos dirá ainda Lyotard, ‘o consenso que permite circunscrever um determinado saber e discriminar aquele que sabe daquele não sabe (o estrangeiro, a criança) é o que constitui a cultura de um povo’²². A *cultura* é, por conseguinte, da ordem, não apenas do *saber*, mas também do *costume* – de um saber tido no seu estado *costumeiro* – uma vez que tal consenso pressupõe ou recobre, aqui, ao menos parcialmente, o horizonte endoxal de uma prática já estabelecida e sancionada. É o que acompanha o desenvolvimento, o seu correlato dialéctico: ‘a própria ideia de desenvolvimento pressupõe o horizonte de um não desenvolvimento, onde as diversas competências estão supostamente envolvidas na unidade de uma tradição e não se dissociam em qualificações que sejam objecto de inovações, de debates e de exames específicos’²³. Ora, é precisamente na intersecção entre *saber* e *costume*, entre a ‘*formação extensiva*’ de ‘um sujeito composto pelos diversos géneros de competência que o constituem’ e a normatividade prático-cultural, previamente autorizada, dos critérios que – na tradição – a moldam, que se inscreverá o que aqui se tem por *saber narrativo*:

Dissemos que *este último não valoriza a questão da sua própria legitimação*, ele dá crédito a si mesmo pela pragmática da sua transmissão sem recorrer à argumentação e à administração de provas. É por isso que ele junta à sua incompreensão dos problemas do discurso científico uma tolerância segura em relação a este: ele toma-o, antes do mais, como uma variedade na família das culturas narrativas. O inverso não é verdadeiro. O cientista interroga-se sobre a validade dos enunciados narrativos e verifica que estes nunca estão submetidos à argumentação e à prova. Ele classifica-os numa outra mentalidade: selvagem, primitiva, subdesenvolvida, atrasada, alienada, feita de opiniões, de costumes, de autoridade, de preconceitos, de ignorâncias, de

²¹ LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., pp. 47-48 (sublinhado nosso).

²² *Ibidem*, p. 48.

²³ *Ibidem*.

ideologias. As narrativas são fábulas, mitos, lendas, bons para as mulheres e as crianças.²⁴

Com efeito, a descrição que, da narrativa (mas não se trata, aqui, de uma narrativa ‘para fins intransitivos, [...] fora de qualquer função que não seja o próprio exercício do símbolo’, mas de uma narrativa ‘para agir directamente sobre o real’²⁵) em *A Condição Pós-Moderna* – onde se sublinha a ‘preeminência da forma narrativa na formulação do saber tradicional’²⁶ – nos é fornecida, situa-a no entrecruzamento, por um lado, da sua dimensão *formativa* – e, enquanto tal, também sócio-cultural e ético-política: ‘[...] a tradição das narrativas é, ao mesmo tempo, a dos critérios que definem uma tripla competência: saber dizer, saber escutar, saber fazer, onde se jogam as relações da comunidade consigo mesma e com o seu meio ambiente. O que se transmite com as narrativas é o grupo de regras que constitui o vínculo social’²⁷ – por outro, das suas dimensões quer *poética* – ela envolve um ‘ritmo’ e uma ‘métrica’²⁸ – quer *pragmática* – ‘a sua narração obedece, com maior frequência às regras fixadas pela pragmática’²⁹. Assim, é das histórias populares que emergem ‘as formações (*Bildungen*) positivas ou negativas, ou seja, os êxitos ou os fracassos que coroam as tentativas dos heróis’³⁰: eles ‘conferem legitimidade às instituições da sociedade (função dos mitos) ou representam modelos positivos ou negativos (heróis felizes ou infelizes) de integração nas instituições estabelecidas (lendas contos)’³¹. O saber por elas veiculado é, por conseguinte, não especializado, ou polarizado em determinado aspecto da relação da sociedade consigo mesma – e/ou com o seu meio ambiente – mas, por um lado, como se viu já, *extensivo*, por outro, sancionado, na sua simultaneamente incomensurável e unitária singularidade, pela tradição: o que ela põe em cena é a *forma, ao mesmo tempo única e diversa, de um sujeito composto pelos diversos géneros de competência que o constituem*:

[...] a forma narrativa, diferentemente das formas desenvolvidas do discurso do saber, admite em si uma pluralidade de jogos de linguagem: encontram facilmente lugar na narrativa *enunciados denotativos*, debruçando-se, por exemplo, sobre o que sucede ao céu, às estações, à flora, à fauna; *enunciados deônticos*, prescrevendo o que deve ser feito quanto a estes mesmos referentes ou quanto ao parentesco, à diferença entre sexos, às crianças, aos vizinhos, aos estrangeiros, etc.; *enunciados interrogativos* que

²⁴ *Ibidem*, p. 61 (sublinhado nosso).

²⁵ BARTHES, Roland, ‘A Morte do Autor’, *O Rumor da Língua*, op. cit., p. 49.

²⁶ *Ibidem*, p. 49.

²⁷ *Ibidem*, p. 52.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 50.

³⁰ *Ibidem*, p. 49.

³¹ *Ibidem*.

estão implicados, por exemplo, nos episódios de desafio (responder a uma questão, escolher um elemento num lote); *enunciados avaliativos*, etc. As competências cujos critérios a narrativa produz ou aplica acham-se nela misturadas umas com as outras num tecido apertado, o da narrativa, e ordenadas numa perspectiva de conjunto, que caracteriza esta espécie de saber.³²

É nesse sentido que se compreende, por um lado, do ponto de vista da diversidade das competências e/ou modelos de integração cujos critérios a narrativa tradicional fornece, no plano da historicidade dos processos formativos, aquilo que a esta luz se daria como o seu carácter mais ou menos sincrético – no seio daquela ‘agonística geral da linguagem’³³ que Lyotard nos propõe como ‘um primeiro princípio que sustém o nosso método’³⁴; ‘os átomos sociais estão situados em encruzilhadas de relações pragmáticas, mas são também deslocados pelas mensagens que os atravessam, num movimento perpétuo. [...] O que é preciso para compreender desta maneira as relações sociais, em qualquer escala em que sejam tomadas, não é apenas uma teoria da comunicação, mas uma teoria dos jogos, que inclua a agonística nos seus pressupostos’³⁵. Por outro lado, tratar-se-ia de observar, do ponto de vista pragmático-formal, aquela sua aglutinante consistência de tecido conjuntivo em que, por um lado, se reúnem diversos jogos de linguagem, por outro, se suspende o potencial do seu diferendo que todo o encadeamento, no seu *agora*, pressupõe. O discurso (do saber) narrativo – costumeiro e/ou tradicional – é, portanto, neste sentido, aquele cuja vocação se orientaria pela necessidade de uma síntese e/ou de redução do diferendo – da incomensurável e irredutível diferença: ‘diferentemente de um litígio, um diferendo seria um caso de conflito entre duas partes (pelo menos) que não poderia ser decidido [*tranché*] equitativamente, por falta de uma regra de juízo aplicável às duas argumentações’³⁶. ‘Gostaria de chamar diferendo ao caso em que o queixoso é esbulhado dos meios de argumentar. [...] Um caso de diferendo entre duas partes tem lugar quando a «regulação» [*réglement*] do conflito que os opõe se faz no idioma de uma delas enquanto que o dano [*tort*] de que o outro sofre se não significa nesse idioma’³⁷ – entre o radicalmente heterogéneo:

Le récit est peut-être le genre de discours dans lequel l’hétérogénéité des régimes de phrases et même celle des genres de discours trouvent au mieux à se faire oublier. D’une part le récit raconte un ou différends et il lui ou leur impose une fin, un

³² *Ibidem*, p. 50.

³³ *Ibidem*, p. 30.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 43.

³⁶ LYOTARD, Jean-François, ‘Fiche de lecture’, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 9.

³⁷ *Ibidem*, pp. 24-25.

achèvement, qui est son propre terme. Sa finalité est qu'il prend fin (curieuse expression française). (Il est comme une «partie» dans un tournoi). *Où qu'il s'arrête dans le temps de la diégèse, son terme fait sens, organise rétroactivement les événements racontés. La fonction narrative est rédimante par elle-même. Elle fait comme si l'occurrence, avec sa puissance de différends, pouvait s'achever, comme s'il y avait un dernier mot.* Heureux ou malheureux par son sens, le dernier mot est toujours un bon mot par sa place. *Ultima verba*, heureux les pacifiques. D'autre part, le déchaînement du maintenant est domestiqué par la récurrence du avant/après. L'opérateur diachronique ou de successivité n'est pas remis en cause, même quand il est modulé. Il «avale» l'événement, et les différends que celui-ci entraîne avec lui. Les récits repoussent l'événement aux confins.³⁸

Neste sentido, não surgiria a expressão *o saber narrativo*, ela mesma, como, *em certo sentido*, pleonástica? A narrativa, se a sua finalidade é a de estabelecer *um fim* que reorganize retroativamente os acontecimentos contados, impondo-lhes a redução do seu potencial de diferendo e, portanto, de equivocidade e/ou de abertura, de não-clausura de sentido no acontecimento, não seria ela, já, a forma, por excelência, de *todo o saber* – modulado por aquela economia da sua historicidade que lhe impõe, como se viu, como forma de suprimento do inacabamento ou do espaçamento que releva da dinâmica inerente à agonística da linguagem, quer *uma perspectiva de conjunto*, quer a *forma única* da reunião do heterogêneo, num *sujeito composto* pelas competências que o *constituem*? Haverá, ainda, *saber* que, na sua *encarnação unitária* de uma *formação extensiva*, englobante e/ou aglutinante de distintas competências – ‘assim compreendido, o saber é aquilo que torna qualquer pessoa capaz de proferir «bons» enunciados denotativos, «bons» enunciados prescritivos, «bons» enunciados avaliativos...’³⁹ – que não pressuponha: a) por um lado, *o sentido* (pragmático) – mesmo que deslocado – quer de um *bom* enunciado, quer da *autoridade* que o regula e legitima, ou do princípio a que, na sua mais ou menos consensualmente reconhecida ‘pertinência’, deveria ser conforme; b) por outro lado, o sentido da necessidade da sua *transmissão* e, nela, a (re)atualização – cultural e sócio-política – do seu efeito integrador?

Há assim uma incomensurabilidade entre a pragmática da *narrativa popular*, que é *imediatamente legitimante*, e esse jogo da linguagem conhecido do Ocidente que é a questão da sua legitimidade ou, melhor ainda, a legitimidade como referente do jogo interrogativo. *As narrativas, como se viu, determinam os critérios de competência e/ou ilustram a sua aplicação. Elas definem, deste modo, o direito de dizer e de fazer na cultura e, como elas são também uma parte desta, encontram-se assim legitimadas.*⁴⁰

³⁸ LYOTARD, Jean-François, 'Le signe d'histoire', *Le différend*, op. cit., pp. 218-219.

³⁹ LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., 47.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 54 (sublinhado nosso).

A narrativa legitimar-se-ia *a si/ por* si própria, como princípio motor – ela determina, na sua transitividade, os critérios de competência que prescindem do jogo interrogativo que tem por referente a legitimação – e correia de transmissão da cultura – enquanto parte da cultura ela é, pois, sancionada por si mesma ou por aquilo que é já, também, determinação sua. Por outro lado, se é pela ‘domesticação’ dos *desencadeamentos do agora*, obtida mediante o emprego de operadores diacrónicos ou de sucessividade, como *antes e depois*, que *avalizam o acontecimento* e o integram no *curso* do tempo, que o diferendo é suspenso ou se lhe põe fim, não exigirá, a narrativa – se, recordemo-lo, por um lado: ‘o que se transmite com as narrativas é o grupo de regras pragmáticas que constitui o vínculo social’⁴¹ e, por outro, é de ‘uma pragmática das narrativas populares que lhes é, por assim dizer, intrínseca’⁴² que se trata – tomada como referente no jogo interrogativo, antes de mais, a ponderação do seu sentido *político*? Na narrativa é precisamente o seu fim, a *última palavra* – a paragem do *desencadeamento do agora* no *encadeamento discursivo* – o encerramento do *desencadeamento enunciativo* que (pre)faz *retroactivamente* (o) *sentido*, e instala aquela paz redentora – ‘felizes dos pacíficos’ – que faz *esquecer* a agonística geral da linguagem: ‘paz «interior» a expensas de diferendos perpétuos nos bordos’⁴³. O que conferiria, de resto, com a descrição de Walter Benjamin, em ‘Le conteur’, no que diz respeito ao narrador e à narração tradicional, no sentido em que a figura do ‘sábio’ e/ou do ‘mestre’ é, precisamente, a da instância que detém *a última palavra*, no momento em que, no limite da sua história, aquele que a sua morte lhe impõe, ele faz emergir a sua *dignidade* – narrar a sua vida, tomada na sua inteireza – e o seu *talento* – circunscrevê-la, uma vez que se trata, na sua experiência, também da experiência do *outro*:

Le conteur, ainsi considéré, doit être mis au nombre des maîtres et des sages. Il sait donner un bon conseil, non point, comme le proverbe, dans quelques cas, mais, comme le sage, dans un grand nombre de cas. Car il lui a été donné de remonter tout le cours d’une vie. (Une vie d’ailleurs qui n’inclut pas seulement son expérience propre, mais pour une bonne part celle d’autrui. [...]) Son talent est de raconter sa vie, sa dignité de la raconter *tout entière*. Le conteur, c’est l’homme qui pourrait laisser la mèche de sa vie se consumer entièrement à la douce flamme de ses récits. [...] Le conteur est la figure sous laquelle le juste se rencontre lui-même.⁴⁴

⁴¹ *Ibidem*, p. 52.

⁴² *Ibidem*, p. 50.

⁴³ LYOTARD, Jean-François, ‘Le signe d’histoire’, *Le différend*, *op. cit.*, p. 218 (sublinhado nosso).

⁴⁴ BENJAMIN, Walter, ‘Le conteur’, *op. cit.*, pp. 150-151

É portanto da antecipação de uma paz *letal* – na medida em que ela envolve o esquecimento: ‘se Lethe também nomeia a alegoria do esquecimento, da morte ou do sono’⁴⁵ – que emerge, não só a possibilidade da rememoração que remonta a *todo* o curso de *uma* vida e, no seu limite (aquele que lhe confere a sua unidade, se constitui o seu carácter pressupostamente *uno* e *nu*), já desvinculada, ao que se pressupõe, de qualquer espécie de *interesse na* vida, quer a figura do *narrador*, bem como a do *justo*, quer *o sentido*. A possibilidade do ‘bom’ conselho ‘num grande número de casos’ deve, pois, fundar-se, tanto quanto na *antecipação da morte*, nessa autoridade que a ‘pragmática intrínseca’ daquela ‘narrativa imediatamente legitimante’ assegura. Se ‘essa paz interior se faz pelas narrativas que acreditam a comunidade dos nomes próprios e por eles se acredita’⁴⁶ é porque, por um lado, entre a *narrativa* e o *nome próprio*, é a irredutibilidade do seu sentido que aí tende a dissipar-se, por outro lado, porque é na circularidade desse reenvio – entre o nome e a narrativa – que a morte se inscreve, *em antecipação*, na vida que ela limitaria. Como nos faria, por um lado, notar Maurice Blanchot, em ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’:

La limite qu’indique la fatigue limite la vie. Le sens de la vie est, à son tour, limité par cette limite : sens limité d’une vie limité. Mais il se produit un renversement que l’on peut découvrir de diverses manières. Le langage modifie la situation. La phrase que je prononce tend à attirer à l’intérieur même de la vie la limite qui ne devrait la marquer que de l’extérieur. La vie est dite limitée. *La limite ne disparaît pas, mais elle reçoit du langage le sens, peut-être sans limite, qu’elle prétend limiter* : le sens de la limite, en l’affirmant, contredit la limitation du sens ou du moins la déplace ; mais, par là, risque de se perdre le savoir de la limite entendue comme limitation du sens. Comment alors parler de cette limite (en dire le sens), sans que le sens ne l’il-limite ?⁴⁷

A fadiga indica um limite: o da vida: ‘dão-se alguns passos na rua, oito ou nove, depois cai-se’⁴⁸. O sentido da vida deve, pois, ser, ele próprio, um sentido limitado, se ele tem lugar, tal como a fadiga, na vida a que ele mesmo se refere. Simplesmente, a limitação da vida e do seu sentido, uma vez transposta na/pela linguagem tende, pela sua iterabilidade, a tornar-se num limite sem limite, num limite ilimitado, na ilimitação de um limite que buscasse dizer-se: ‘o sentido do limite, afirmando-o, contradiz a limitação do sentido ou pelo menos desloca-o’. O que nessa ilimitação se perde é assim, retrospectivamente, ‘o saber do limite entendido como limitação do sentido’. Porque

⁴⁵ DERRIDA, Jacques, ‘The Art of Memories’, *Mémoires for Paul de Man*, trad. de Cecile Lindsay et alii, Columbia U. P., 1989, p. 49.

⁴⁶ LYOTARD, Jean-François, ‘Le signe d’histoire’, *Le différend*, op. cit., p. 218

⁴⁷ BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 556.

⁴⁸ *Ibidem*.

falar do limite é já deslocá-lo da irredutibilidade da sua experiência, enquanto experiência da limitação do sentido/da vida: é *sobreviver-lhe e/ou ter-lhe sobrevivido*. A linguagem pressupõe, assim, o sentido da *sobrevivência* à limitação da vida e do seu sentido, enquanto sentido limitado da sua finitude. É nisso que a linguagem *modifica a situação*. Ela tende a desfazer o sentido da sua singular e irredutível finitude, do carácter absoluto da sua limitação de sentido, da inaudibilidade ou do silêncio do limite a que procura dar voz e, nisso, torna problemática a sua re-presentação. O sentido da vida, seria, nestes termos, a um certo limite, irrepresentável. É precisamente o que poderíamos observar em todo o nome próprio: ele, como nos dirá Jacques Derrida, em *Mémoires for Paul de Man*, é já *em memória de*. Ele *sobrevive*, ainda *em vida*, ao seu portador:

In calling or naming someone while he is alive we know that his name can survive him and already survives him: the name begins during his life to get along without him, speaking and bearing his death each time it is pronounced in naming or calling, each time it is inscribed in a list, or a civil registry, or a signature. And if at my friend's death I retain only the memory and the name, the memory in the name, if something of the name flows back into pure memory because a certain function is defunct there, 'defuncta', and because the other is no longer there to answer, this defect or default reveals the structure of the name and its immense power as well: it is in advance 'in memory of'. We cannot separate the name of 'memory' and the memory of the name; we cannot separate the name and memory.⁴⁹

A morte revela, pois, na estrutura do nome próprio, o seu ser *em memória de*. Fá-lo pondo a descoberto *o que há de defunto na possibilidade da sua (dis)função* de interpelação, de convocação do *outro* a qualquer forma de plena e pressupostamente *simples* presença e, conseqüentemente, de qualquer possibilidade de plena circunscrição ou definitiva paragem do seu sentido, da sua memória, da memória do seu sentido e do sentido da sua memória. O que introduziria, na relação entre a narrativa e o nome próprio, que se projecta, quanto ao que diz respeito à narrativa tradicional, de entre outras coisas, sobre a dimensão da *memória e/ou do testemunho* – da iteração ou da *repetição*, enquanto estrutura também inerente ao carácter *costumeiro* do saber que ela veicula – a perturbação desse seu limite, dessa sua *justeza*, da eficácia dessa pragmática intrínseca ao saber narrativo ou à narrativa tradicional, num sentido que procuraremos examinar melhor, a sua, dir-se-ia, *'il'-imitação e/ou i-limitação*. Não trará já ela inadvertidamente consigo a figura do infigurável, do informe na sua figurabilidade, de um *neutro* que aí acabará por assomar?

⁴⁹ DERRIDA, Jacques, 'The Art of Memories', *Mémoires for Paul de Man*, *op. cit.*, p. 49.

1.1.1.A *il*-imitação do limite.

Notaria Benveniste, quanto à ‘terceira pessoa’ dos pronomes pessoais: ‘mas, quanto à terceira pessoa, porém, um predicado só é bem enunciado fora do ‘eu-tu’; esta forma é, assim, excluída da relação específica de ‘eu’ e de ‘tu’. A partir daqui, a legitimidade desta forma como ‘pessoa’ encontra-se posta em questão. [...] *Falta-lhe o elemento variável e propriamente ‘pessoal’ destas denominações.* É mesmo o ausente dos gramáticos árabes. *Apresenta apenas o elemento invariável inerente a toda a forma de uma conjugação.* Devemos formular nitidamente a consequência: a ‘3ª pessoa’ não é uma ‘pessoa’; é até a forma verbal que tem por função exprimir a *não-pessoa*’⁵⁰. Ora, o que é que a morte (ou a fadiga), como se viu, faz aparecer no *nome próprio* – ou no *pronome pessoal* que nos situa na economia da sua função *defuncta*, na disfunção que afecta, também, a sua *pro*-nominalidade, aquela da convocação do outro à simples-presença: não apenas no ‘eu’ e/ou no ‘tu’, ou no ‘eu-tu’ da relação de inter(-a)peleção mas, em primeiro lugar e de forma mais notória no ‘ele’ da alusão à pessoa *ausente* ou da *não-pessoa* que, como nos diz Benveniste, ‘apresenta apenas o elemento invariável inerente a toda a forma de uma conjugação’, ‘constituída propriamente pela enumeração das pessoas’⁵¹ – que diz respeito, não apenas à figura do *amigo*, mas também à do *mestre ou do sábio*, da *testemunha e/ou do justo* que o narrador, no sentido de Walter Benjamin, é? Trata-se, note-se, segundo Benveniste, na forma ‘ele’, do elemento *invariável* inerente a toda a forma de uma conjugação verbal. O que se manifesta, por exemplo, a seu ver, nas comutações pelas quais, em situação de diálogo – que supõe a co-presença na relação ‘eu-tu’ – o ‘ele’ se substitui, por um lado, ao ‘tu’:

Esta posição muito particular da 3ª pessoa explica alguns dos seus usos particulares no domínio da ‘fala’. Podemos ligá-la a duas expressões de valor oposto. *Ele* (ou *ela*) pode empregar-se como forma de alocação junto de alguém que está presente quando queremos suprimi-lo da esfera pessoal do ‘tu’ (‘vós’). Por um lado, como reverência: é forma de delicadeza (utilizada em italiano, alemão ou nas formas de ‘majestade’) que eleva o interlocutor acima da condição de pessoa e da relação de homem para homem. Por outro lado, como testemunho de desprezo, para rebaixar aquele que nem sequer merece que se lhe dirijam ‘pessoalmente’. Da sua função de forma não pessoal, ‘a 3ª pessoa’ fica apta não só a vir a ser uma forma de respeito que faz de um ser muito mais do que uma pessoa, mas também uma forma de ultraje que pode aniquilá-la enquanto pessoa.⁵²

⁵⁰ BENVENISTE, Émile, ‘Estrutura das relações de pessoa no verbo’, *O Homem na Linguagem*, trad. de Isabel Pascoal. Lisboa, Vega, [s. d.], p. 20 (sublinhados nossos).

⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

⁵² *Ibidem*, p. 23.

A substituição do ‘tu’/ ‘vós’ pela ‘terceira pessoa’ tem, de resto, o seu reverso, que atesta, para Benveniste, a diferença, no interior das categorias de *pessoa* – ‘eu’/‘tu’ – entre a *forma subjectiva* e a *não subjectiva*: ‘podemos utilizar a 2ª pessoa fora da alocação e fazê-la entrar numa variedade de ‘impessoal’. Por exemplo, ‘vous’ funciona em francês como anafórico de ‘on’ (ex: ‘*on ne peut pas se promener sans que quelqu’un vous aborde*’). Em muitas línguas *tu* (vós) utiliza-se como substituto de *on*: lat. *memoria minuitur nisi eam exerceas* [= lit. ‘a memória diminui a não ser que a exercites’]; *crederes*, ‘on croirait’ (julgar-se-ia); gr. *ειποις αυ*, ‘on dirait’ (dir-se-ia); gr. moderno *λες*, ‘on dit’ (diz-se), *πας*, ‘on va’ (vai-se); em russo, nas locuções formulares ou proverbiais: *govoris s nim – on ne slusaet*, ‘on lui parle, il n’écoute pas’ (falamos-lhe, ele não ouve’; *podumaes, cto on bolen*, ‘on croirait qu’il est malade’ (julgávamo-lo doente) (Mazon, *Gramm. russe*, § 157).⁵³ Ora, não só se verifica, em português, a já notada substituição pela forma *tu* da forma (não reflexa, nem condicional) *se* (equivalente, em certos contextos, ao ‘on’ francês)⁵⁴ como se verifica, também, ser, tal substituição, extensiva, ainda, à ‘primeira pessoa’⁵⁵, nos casos em que, para usar de uma expressão corrente, ‘quem diz *eu* diz toda a gente’. O que nos sugere que, quanto à *correlação de subjectividade* – ‘há, portanto, possibilidade de se constatar uma oposição de ‘pessoa-*eu*’ à ‘pessoa não-*eu*’. Em que base se estabelece? É própria do par *eu / tu* uma correlação especial a que chamaremos, à falta de melhor, *correlação de subjectividade*’⁵⁶ – alguns problemas se poderiam levantar a uma distinção que pressupusesse um limite estanque, *uno e nu*, entre ambas as categorias de pessoa. Vejamos como Benveniste as distingue:

O que diferencia ‘eu’ de ‘tu’ é, em primeiro lugar, o facto de ser, no caso do ‘eu’, *interior* ao enunciado e *exterior* ao ‘tu’, *mas exterior de um modo que não suprime a realidade humana do diálogo*; pois a 2ª pessoa dos exemplos citados em russo, etc., é uma forma que presume ou suscita uma ‘pessoa’ fictícia e institui por isso uma relação vivida entre ‘eu’ e essa quase-pessoa; além disso, ‘eu’ é sempre *transcendente* em relação a ‘tu’. Quando saio de ‘mim’ para estabelecer uma relação viva com um ser, encontro, ou coloco necessariamente um ‘tu’, que é, além de mim, a única ‘pessoa’ imaginável. Estas qualidades de interioridade e de transcendência são próprias do ‘eu’ e invertem-se no ‘tu’. Poderemos, pois, definir o ‘tu’ como a *pessoa-não subjectiva*, perante a *pessoa subjectiva* que ‘eu’ representa; e estas duas ‘pessoas’ opor-se-ão conjuntamente à forma de ‘não-pessoa’ (= ‘ele’).⁵⁷

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Por exemplo: ‘não podes conduzir se não tens carta de condução’, como substituível a ‘não *se* pode conduzir, se não *se* tem carta de condução’.

⁵⁵ Por exemplo: ‘eu não posso conduzir, se não tenho carta de condução’.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 23-24.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 24; (O primeiro sublinhado é nosso).

Dir-se-ia, pois, que, na sua *transcendência*, se o *eu* não suprime a ‘realidade humana do diálogo’ deveria, pelo menos, suspendê-la, reduzi-la. Por um lado: a) se, como nos diz Benveniste, ‘[...]uma característica de ‘eu’ e ‘tu’ é serem invertíveis: aquele que ‘eu’ defino por ‘tu’ pensa-se e pode inverter-se em ‘eu’, e ‘eu’ (eu mesmo) torna-se um ‘tu’’,⁵⁸ e se, por outro lado, como se viu já, ‘tu’ é comutável por ‘ele’ – nas locuções de *reverência e/ou de desprezo*, assinalando, essa comutabilidade, uma oscilação valorativa ou topo-axiológica entre o *além e/ou o aquém*, o *mais e/ou o menos*, o *acima e/ou abaixo* do que ‘a pessoa’ significaria – então, na sua qualidade de uma *quase-pessoa* – ‘pois a 2ª pessoa dos exemplos citados em russo, etc., é uma forma que presume ou suscita uma ‘pessoa’ fictícia e institui por isso uma relação vivida entre ‘eu’ e essa quase pessoa’,⁵⁹ – ou de uma *categoria limite – uma categoria em que o limite se ilimita* e, parece, pois, esquivar-se à sua própria definição, numa posição que a dá, por um lado, como não-sujeito, por outro, também, como *não pessoa* (como *mais* ou *menos* que pessoa) – não implicaria a relação vivida com esse *tu-ele* que ‘eu’ devesse, na relação dita de co-presença inerente à situação de diálogo, ser também *invertível* e, conseqüentemente, antecipável, a partir da posição de ‘tu’, tal como ela me é *dialogicamente* perspectivável, em ‘eu-ele’? Não seria justamente essa possibilidade da ausência da *presença viva* – que traz já consigo a morte, é já uma forma de *différance* da presença a si – que poderia ajudar a compreender o ‘nós’ *exclusivo* a que Benveniste se refere?

O ‘não-eu’, implícito e necessário em ‘nós’, tem nitidamente a possibilidade de receber, em línguas muito diferentes, dois conteúdos precisos e distintos. ‘Nós’ diz-se, por um lado, para ‘eu+vós’, e por outro, para ‘eu-eles’.⁶⁰ [...] O plural exclusivo (‘eu’+‘eles’) consiste numa junção das duas formas que se opõem como o pessoal e o não pessoal devido à correlação de pessoa. Mas o ‘nós’ indiferenciado das outras línguas, por exemplo das línguas indo-europeias, deve ser encarado numa perspectiva diferente. Em que consiste aqui a pluralização da pessoa verbal? Este ‘nós’ é qualquer coisa diversa da junção de elementos definíveis; o domínio do ‘eu’ é aí tão forte que, em certas condições, este plural pode ocupar o lugar do singular. Disto resultam, fora do plural vulgar, dois empregos opostos, mas não contraditórios. *Por um lado, o ‘eu’ amplifica-se em ‘nós’ numa pessoa mais massiva, mais solene e menos definida; é o ‘nós’ de majestade. Por outro lado, o emprego de ‘nós’ esbate a afirmação demasiado marcada de ‘eu’ numa expressão mais ampla e difusa: é o ‘nós’ de autor ou de orador.*⁶¹

⁵⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁰ Lê-se, a seguir: ‘São formas inclusiva e exclusiva que diferenciam o plural pronominal e verbal da 1ª pessoa na maior parte das línguas ameríndias, australianas, em papu, em malaio-polinésio, em dravidiano, em tibetano, em manchu, em tunguz, em nama, etc.’

⁶¹ *Ibidem*, p. 26.

De que se tratará, nesse ‘esbatimento de uma afirmação demasiado marcada do ‘eu’ (no ‘nós’) autoral e/ou orador’? A que se deverá ela, por um lado, senão, justamente, à necessidade de reconhecer, quer que a obra que lhe é atribuída quer que a sua fala difundida, quanto mais não seja pelo que pressupõem, quer de um legado anterior (cognitivo, retórico, etc.), quer de uma interessada integração (dialógica) num *dado* contexto – mas a um certo limite, haverá, de facto, contexto *dado*? Uma excessiva marcação do ‘eu’ poderia, aí, reverter-se em *exclusão* daqueles a quem o discurso é dirigido – os produzem e, nisso, afinal, por um lado, os preparam, por outro, os excedem? Tratar-se-á, aí, por outro lado, em suma, de ‘um predomínio do ‘eu’ [que] é tão forte que em certas condições, este plural pode ocupar o lugar do singular’? Tratar-se-ia, em outros termos, para Benveniste, no *plural indiferenciado* ‘nós’, de uma forma destinada a uma espécie de atenuação do que se revelaria, afinal, ser a insuportável ‘verdade da obra’ e/ou ‘originalidade da fala’ do orador? De (des)vincular, estrita (e estrategicamente), ainda a obra e/ou a fala, a um ‘eu’ destinado a marcar uma relação de *imediate presença a si* que deveria, por outro lado, como se tentará mostrar, antes de mais, dispensar, no quadro da fenomenologia que parece moldar as suas distinções, enquanto tal, o discurso? Faria ainda, hoje, tal coisa sentido? Ou, para retomar a questão com que abre o ensaio acerca da ‘A Morte do Autor’, de Roland Barthes:

Na sua novela *Sarrasine*, Balzac, falando de um castrado disfarçado de mulher, escreve esta frase: ‘Era a mulher, com os seus medos súbitos, os seus caprichos sem razão, as suas perturbações instintivas, as suas audácias sem causa, as suas bravatas e a sua deliciosa delicadeza de sentimentos’. Quem fala assim? Será o herói da novela, interessado em ignorar o castrado que se esconde sob a mulher? Será o indivíduo Balzac, provido da sua experiência pessoal de uma filosofia da mulher? Será o autor Balzac, professando ideias ‘literárias’ sobre a feminilidade? Será a sabedoria universal? A psicologia romântica? Será para sempre impossível sabê-lo, pela boa razão de que a escrita é destruição de toda a voz, de toda a origem. *A escrita é esse neutro, esse compósito, esse oblíquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve.*⁶²

Será, por outro lado, a *escrita* – tal como é fonologocêntrica ou metafisicamente pensada ela é ainda representação gráfica de uma representação fonética – redutível à ‘transliteração’ de uma fala concebida como expressão do pensamento, como nos dirá o mesmo Roland Barthes, em *O Prazer do Texto* – ‘marcar bem os imaginários da linguagem, a saber: a palavra como unidade singular, mónada mágica; a fala como

⁶² BARTHES, Roland, ‘A Morte do Autor’, *O Rumor da Língua*, *op. cit.*, p. 49 (sublinhado nosso).

instrumento ou expressão do pensamento; a escrita como transliteração da fala; [...]’ – referindo-se àqueles ‘artefactos’ de que a ciência se encarrega⁶³? Enquanto disseminado ponto de fuga *do nosso sujeito*, enquanto claro-escuro *aonde vem perder-se toda a identidade* – ‘o texto tem necessidade da sua sombra: essa sombra é um *pouco* de ideologia, um *pouco* de representação, um *pouco* de sujeito: fantasmas, bolsos, rastos, nuvens necessárias: a subversão tem de produzir o seu *claro-escuro*’⁶⁴ – será a escrita, em definitivo, uma cópia deformada e deformadora da fala, tomada esta na sua transparência ou na sua expressão, na transparência da sua expressão, de uma consciência que mais não é do que a presença a si? E se, como sublinha ainda Roland Barthes, em *S/Z*, o pronome *eu*, sendo ele, por um lado, *em princípio* – quer dizer, na antecipação de uma diferença que marcaria a sua mais ou menos definitiva irreduzibilidade à nomeação – *a ausência do nome* – mas o *eu* é, também, afinal, na sua dimensão especular, a própria condição de possibilidade do nome, como depreenderia do que Jacques Lacan nos diria, a propósito da entrada no simbólico, da passagem do *assujet* ao *sujet*, como adiante procuraremos mostrar – e, por outro lado, a presença do nome – *de facto*, convertido e/ou convertível num nome – não pressuporá ele já, afinal, uma *morte* que vem inscrever-se precisamente no *presente vivo* que só ele designaria, em cada ‘relação viva estabelecida com um ser’, ‘quando saio de mim’, como diz Benveniste?

O Nome próprio funciona como o campo magnético dos semas; reenviando virtualmente a um corpo, arrasta a configuração sémica para um tempo evolutivo (biográfico). Em princípio, aquele que diz *eu* não tem nome (é o exemplo típico do narrador proustiano); mas, de facto, *eu* torna-se imediatamente um nome. Na narrativa (e em muitas conversas), *eu* deixa de ser um pronome, é um nome, o melhor dos nomes; dizer *eu* é, infalivelmente, atribuir-se significados; também dotar-se de uma duração biográfica, submeter-se imaginariamente a uma ‘evolução’ inteligível, significar-se como objecto de um destino, dar um sentido ao tempo. *A este nível, eu* (e, especificamente, o narrador de Sarrasine) *é, portanto, um personagem.*⁶⁵

O que aqui pressupõe o estatuto nominal do que o pronome recobre é, afinal, essa sua consistência imaginária, essa *substância* que suporta uma série mais ou menos compósita e aberta de atributos, esse seu *ser predestinado*. Se o ‘ele’ a que me refiro – na relação de co-presença que a conversa pressuporia – pode, afinal, ser um ‘eu’, na mesma medida do que acontece com aquele *tu* que se vê, na minha alocação, por *ele*

⁶³ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, trad. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 1988, pp. 73-74: ‘[...] o imaginário da ciência encarrega-se de todos estes artefactos’.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁵ BARTHES, Roland, *S/Z*, trad. de Maria de Santa Cruz e Ana Mafalda Leite, Lisboa, Edições 70, 1980, p. 56.

substituído, uma vez que *ele* ocupa, em diálogo, quer dizer, numa situação de reversibilidade das posições locutor e alocutário, de destinador e destinatário, a situação de enunciador, também o contrário deveria ser verdade: o ‘eu’ a que me refiro deve, também, poder ser perspectivado, na relação de co-presença, como um ‘ele’, a partir do lugar que, do mesmo ‘tu’, a inversão supõe. Por outro lado: b) seria, aqui, necessário perguntar-se em que poderia consistir uma *transcendência* que, sendo, embora, *exterior* a todo o *não-eu* e, em particular, ao *tu-ele* que se deve, todavia, manter na esfera da *realidade humana do diálogo*, uma vez que é com essa ‘pessoa’ fictícia, essa ‘quase pessoa’ que o eu entra numa relação vivida, dela se não deveria, também, subtrair. Ora, a primeira anotação a fazer aqui seria a da aparentemente manifesta filiação fenomenológica das distinções de Benveniste, em particular no que diz respeito, quer à transcendência do ‘eu’ em relação ao ‘tu’, quer à sua relação com o presente vivo. Diz Husserl, nas *Recherches logiques II*:

Toute expression contenant un *pronom personnel* est déjà dépourvue d’un sens objectif. Le mot *je* nomme, suivant les cas, une personne différente, et il le fait au moyen d’une signification toujours nouvelle. Ce qui constitue chaque fois sa signification ne peut être tiré que du discours vivant et des données intuitives qui en font partie. Quand nous lisons ce mot sans savoir qui l’a écrit, nous avons un mot, sinon dépourvu de signification, du moins étranger à sa signification normale. Sans doute donne-t-il une impression différente de celle que créerait en nous un arabe quelconque ; nous savons qu’il est un mot, et un mot par lequel toute personne qui parle se désigne elle-même. [...] La fonction de signification universelle du mot *je* est de désigner chaque fois celui qui parle, mais le concept par lequel nous exprimons cette fonction n’est pas le concept qui constitue immédiatement et par lui-même la signification.⁶⁶

Qualquer *expressão* – como nos lembrará Jacques Derrida, em *La Voix et le phénomène*, Husserl distingue duas ordens de signo: a das *expressões* e a dos *indícios* – que contenha um *pronome pessoal* é já desprovida de um *sentido objetivo*, diz Husserl. Procuremos, antes mais, precisar, aqui, quer a noção de *sentido objetivo*, quer a de *expressão*: ‘suponhamos que se exclui a indicação. Resta a expressão. Que é a expressão? É um signo carregado de *Bedeutung*. [...] As expressões são signos que ‘querem-dizer’⁶⁷. O sentido *ob-jectivo* é portanto aquele que é inerente às *expressões*. Ou, nas palavras de Husserl: ‘a fim de nos entendermos provisoriamente, estabeleçamos que todo o *discurso* e toda a parte do discurso, assim como todo o signo essencialmente do mesmo género, é uma expressão, sem que importe, aqui, que o discurso tenha

⁶⁶ HUSSERL, Edmund, ‘Expressions essentiellement occasionnelles et expressions objectives’, *Recherches Logiques – II: recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. de Hubert Elie et alii, Paris, PUF, 1969, pp. 94-95.

⁶⁷ DERRIDA, Jacques, ‘Le vouloir-dire comme soliloque’, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 34.

realmente sido pronunciado, portanto que ele seja ou não dirigido a uma pessoa qualquer numa intenção de comunicação⁶⁸. Toda a expressão é portadora de um querer-dizer. Simplesmente, a intrusão do *pronome pessoal* – em particular, do pronome *eu* – perturba a possibilidade do *sentido objectivo*: para além de nele se tratar daquilo a que Husserl chama uma *expressão essencialmente subjectiva e ocasional*⁶⁹ – é, na sua qualidade de expressão deíctica, ‘essencial para esta *expressão* o orientar de cada vez a sua significação actual segundo a ocasião, segundo a pessoa ou a sua situação’⁷⁰ – a sua significação diria respeito precisamente àquela situação que constitui, por si mesma, a negação do signo enquanto expressão:

Dans le discours solitaire, la signification du je se réalise essentiellement dans la représentation immédiate de notre propre personnalité, et c’est là que réside donc aussi la signification de ce mot dans le discours communicatif. Chaque interlocuteur a sa représentation du moi (et par suite son concept individuel de je) et c’est pourquoi la signification de ce mot diffère avec chaque individu. Mais comme toute personne, quand elle parle d’elle-même, dit je, ce mot possède le caractère d’un indice universellement efficient pour désigner cette situation. C’est au moyen de cette indication que se réalise pour l’auditeur la compréhension de la signification, il saisit désormais la personne qui se trouve en face de lui, intuitivement donnée, non pas simplement comme étant la personne qui parle, mais aussi comme étant l’objet immédiat de son discours.⁷¹

Ora, não deveria, pois, a presença do signo – ‘ao propor inicialmente uma dissociação radical entre dois tipos *heterogêneos* de signo, entre o indício e a expressão, [Husserl] não se questiona sobre o que é o signo *em geral*’⁷² – implicar já a não-imediatidade da presença a si? Se se trata da *representação imediata* da personalidade não pressuporia isso que o signo se faria, aí, tão desnecessário quanto o *discurso solitário*? O comentário de Derrida sublinha precisamente este aspecto: ‘mas Husserl parece pensar que, para *quem fala*, esta *Bedeutung*, como relação ao objecto (*Eu, aqui, agora*) é ‘realizada’. [...] Não podemos deixar de nos espantarmos perante este conceito individual e esta *Bedeutung* que difere de indivíduo para indivíduo. E o espanto é aqui encorajado pelas próprias premissas husserlianas’⁷³. Por um lado: 1) porque tal *representação imediata* é, por definição, anterior-exterior ao *signo* e/ou ao *discurso* – ‘a presença a si deve produzir-se na unidade indivisa de um presente temporal, para não ter de se dar a conhecer por procuração do signo. Uma tal percepção

⁶⁸ HUSSERL, Edmund, ‘Expressions essentiellement occasionnelles et expressions objectives’, *Recherches Logiques – II: recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 35.

⁶⁹ *Ibidem*, 93 (sublinhado nosso).

⁷⁰ *Ibidem* (sublinhado nosso).

⁷¹ *Ibidem*, p. 95.

⁷² DERRIDA, Jacques, ‘Le signe et les signes’, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 23.

⁷³ DERRIDA, Jacques, ‘Le supplément d’origine’, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 106.

ou intuição de si por si na presença seria não só a instância em que a ‘significação’ em geral não poderia ter lugar, mas garantiria também a possibilidade de uma percepção ou de uma intuição original em geral, isto é, a não significação como ‘princípio dos princípios’⁷⁴ – por outro lado: 2) se há coisa *não-individual*, ou não *específica*, para retomar os termos de Benveniste, ela é precisamente a *Bedeutung* ou o *querer-dizer* que afecta, contrariamente ao que acontece com a *indicação*, a *expressão*: ‘confirmar-se-á assim rapidamente que, para Husserl, a *expressividade da expressão* – que *supõe sempre a idealidade de uma Bedeutung* – se prende irredutivelmente com a possibilidade do discurso falado. [...] Poder-se-ia, talvez, sem forçar a intenção de Husserl, definir, se não traduzir, *bedeuten* por *querer-dizer* simultaneamente no sentido em que um sujeito falante, ‘exprimindo-se’, como diz Husserl, ‘sobre qualquer coisa’, *quer dizer*, e em que uma expressão *quer dizer*; e estar seguro de que a *Bedeutung* é sempre o que alguém ou um discurso *querem dizer*: sempre um sentido de discurso, um conteúdo discursivo’⁷⁵. O ‘espanto’ é, em suma, aqui motivado não só pelo facto de que a *representação imediata* dever dispensar, no silêncio fenomenológico da presença a si, a interposição de uma mediação, de um *discurso* ou de um *signo*, mas também pelo facto de que, implicando já uma *idealidade*, ela aqui se ver, no entanto, inteiramente dissociada do *sentido objectivo* e, presa à relação deíctica, estritamente reduzida ao *conceito dito individual*:

Est ce sûr? À supposer même qu’une telle représentation immédiate soit possible et actuellement donnée, est-ce que l’apparition du mot *Je* dans le discours solitaire (supplément dont on ne voit pas en outre la raison d’être si la représentation immédiate est possible) ne fonctionne pas déjà comme une idéalité? Est-ce que, par conséquent, elle ne se donne pas comme pouvant rester *la même* pour un je-ici-maintenant en générale, gardant son sens même si ma présence empirique s’efface ou se modifie radicalement? *Est-ce que lorsque je dit Je, fût-ce dans le discours solitaire, je peux donner sens à mon énoncé autrement qu’en y impliquant, comme toujours, l’absence possible de l’objet du discours, ici de moi-même? Lorsque je me dis à moi-même «je suis», cette expression, comme toute expression selon Husserl, n’a le statut de discours que si elle est intelligible en l’absence de l’objet, de la présence intuitive, donc ici de moi-même. C’est d’ailleurs ainsi que l’ergo sum s’introduit dans la tradition philosophique et qu’un discours sur l’ego transcendantal est possible.*⁷⁶

Ora, observará Jacques Derrida, a *expressão* ‘eu’ deveria participar, no plano da sua idealidade, da *estrutura testamentária* do signo em geral. Quando se lê a palavra ‘eu’ sem saber quem a escreveu ‘temos uma palavra, se não desprovida de significação, pelo menos estranha à sua significação normal’, diz Husserl: sem dúvida, não se trata de

⁷⁴ DERRIDA, Jacques, ‘Le signe et le clin d’œil’, *La Voix et le phénomène, op. cit.*, p. 67.

⁷⁵ DERRIDA, Jacques, ‘Le signe et les signes’, *La Voix et le phénomène, op. cit.*, p. 18 (sublinhado nosso).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 106.

um ‘arabesco’, trata-se, antes de uma palavra pela qual toda a pessoa que fala se designa a si mesma. Mas a questão, para Husserl, estará em que o conceito desta auto-referência e/ou desta função de auto-designação não é o conceito que constitui imediatamente e por si mesmo a sua significação – porque a ocorrência de *eu* supõe a *intuição*, a *representação imediata* – na relação da presença a si: ‘a representação conceptual assim despertada não é a significação da palavra *eu*’, caso contrário deveria ser possível substituir ‘eu’ pelo seu conceito: ‘toda a pessoa que, falando se designa a si mesma’, o que geraria, numa frase como ‘eu estou contente’, coisas tão insólitas como: *toda a pessoa que, falando, se designa a si mesma está contente*⁷⁷. Ora, objectará Derrida: ‘as premissas de Husserl deveriam autorizar-nos a dizer exactamente o contrário. Assim como não tenho necessidade de perceber para compreender um enunciado de percepção, também não tenho necessidade da intuição do objecto *Eu* para compreender a palavra *Eu*. A possibilidade da não-intuição constitui a *Bedeutung* enquanto tal, a *Bedeutung normal* como tal. Quando surge a palavra *Eu*, a idealidade da sua *Bedeutung*, enquanto distinta do seu «objecto», põe-nos na situação que Husserl descreve como anormal: como se *Eu* fosse escrito por um desconhecido⁷⁸. Ora, é precisamente aqui que reside o fulcro da questão. Porque, para Derrida, na sua leitura de Husserl, isto é, dentro dos limites que lhe são impostos pelas premissas da fenomenologia transcendental:

Cela seule permet de rendre compte du fait que nous comprenons le mot Je non seulement quand son «auteur» est inconnu mais quand il est parfaitement fictif. Et quand il est mort. *L'idéalité de la Bedeutung a ici une valeur structurellement testamentaire*. Et de même que la valeur d'un énoncé ne dépendait pas de l'actualité ni même de la possibilité de la perception, de même la valeur signifiante du Je ne dépend pas de la vie du sujet parlant. Que la perception accompagne ou non l'énoncé de perception, que la vie comme présence à soi accompagne ou non l'énoncé du Je, cela est parfaitement indifférent au fonctionnement du vouloir-dire. *Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du Je*. Que je sois aussi «vivant» et que j'en aie la certitude, cela vient par-dessus le marché du vouloir-dire. Et cette structure est active, elle garde son efficence originale même quand je dis «je suis vivant» au moment précis où, si cela est possible, j'en ai l'intuition pleine et actuelle. [...] *L'énoncé «je suis vivant» s'accompagne de mon être-mort et sa possibilité requiert la possibilité que je sois mort*; et inversement. Ce n'est pas là une histoire extraordinaire de Poe, mais l'histoire ordinaire du langage. [...] *L'anonyme du Je écrit, l'impropriété du j'écris est, contrairement à ce que dit Husserl, la «situation normale»*.⁷⁹

Quais serão as implicações de uma tal *necessidade estrutural*, no que diz respeito ao pronunciar do *eu*, para a própria fenomenologia, enquanto projecto de uma

⁷⁷ HUSSERL, Edmund, ‘Expressions essentiellement occasionnelles et expressions objectives’, *Recherches Logiques – II: recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 94.

⁷⁸ DERRIDA, Jacques, ‘Le signe et les signes’, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 107.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 107-108 (sublinhados nossos).

ciência das ciências, uma teoria da essência e uma crítica do conhecimento em geral? Poderíamos entendê-las melhor no acompanhamento da discussão derridiana da conceptualização de um tempo puramente imanente, não-mundano nem objectivo. Dirá Husserl: ‘Que a consciência de um processo sonoro, de uma melodia que agora mesmo ouço, mostre uma sucessão, acerca disto temos uma evidência que faz aparecer qualquer dúvida ou negação como destituídas de sentido’⁸⁰. Mas é, contudo, necessário precisar: trata-se, não de uma sucessão de elementos discretos – ‘[...] os nexos de ordem que são encontrados nas vivências, enquanto imanências autênticas, não se podem achar na ordem empírica’⁸¹ – mas de uma sucessão *contínua* – ‘os sons formam uma unidade sucessiva’⁸²: ‘quando soa o novo som, o precedente não desaparece sem deixar rasto, senão nós seríamos incapazes de notar as relações entre os sons consecutivos; [...]. Chega-se à representação da sucessão porque a sensação anterior não permanece inalterada na consciência, mas antes se modifica de um modo peculiar, e na verdade se modifica sem cessar de momento para momento’.⁸³ ‘Durante todo este fluxo de consciência, um e o mesmo som está consciente como duradouro, como agora duradouro. «Antes» (se não for o caso de ser esperado), ele não está consciente. «Depois», ele está, por «um lapso de tempo», «ainda» consciente na retenção como tendo sido [...]’⁸⁴. Ora, observará Derrida:

Notons seulement, pour préciser ici notre intention, que la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l’intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l’intersubjectivité. Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité⁸⁵. [...] Dès lors que l’on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone de l’originarité commune à l’impression originale et à la rétion, on accueille l’autre dans l’identité à soi de l’*Augenblick* : la non-présence et l’inévidente dans le *clin d’œil de l’instant*. [...] Cette altérité est même la condition de la présence, de la présentation et donc de la *Vorstellung* en générale, avant toutes les dissociations qui pourraient s’y produire. [...] Ce rapport à la non-présence, encore une fois, [...] il détruit radicalement toute possibilité d’identité à soi dans la simplicité. [...] Cette intimité de la non-présence et de l’altérité à la présence entame en sa racine l’argument de l’inutilité du signe dans la rapport à soi.⁸⁶

⁸⁰ HUSSERL, Edmund, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, trad. de Pedro M. S. Alves, Lisboa, INCM, 1994, p. 39.

⁸¹ *Ibidem*, p. 40.

⁸² *Ibidem*, p. 54.

⁸³ *Ibidem*, pp. 45-47 (sublinhado nosso).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 57.

⁸⁵ DERRIDA, Jacques, ‘Introduction’, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁶ DERRIDA, Jacques, ‘Le signe et le clin d’œil’, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, pp. 73-74 (sublinhado nosso).

A *continuidade* entre o *agora* da percepção, ou da impressão, e o *ainda* da retenção – na unidade, por um lado, sintética, por outro não-simples, do ‘lapso de tempo’ que corresponde ao ‘durante’ ou à duração do fluxo de consciência, em que o *agora* e o *ainda* se in(ex)cluem – inscreve a *descontinuidade, a alteridade que produz a presença do presente* na medida em que é sobre o fundo da retenção que o *agora*, na sua novidade, por um lado, se destaca e advém ao seu ser de presença do presente, por outro determina, retrospectivamente, a modificação peculiar da sensação que, ao invés de permanecer inalterada, se lhe ajustaria. É neste sentido que, como frisa Derrida, ‘a não-presença e a inevidência no abrir-e-fechar-de-olhos do instante [...] destrói radicalmente toda a possibilidade de identidade a si na simplicidade’ bem como ‘o argumento da inutilidade do signo na relação a si’: ‘tal vestígio é, se podemos utilizar esta linguagem sem logo a contradizer e a rasurar, mais ‘originário’ do que a própria originariedade fenomenológica’⁸⁷. Ele é já, por um lado, constitutivo do *presente* dito *vivo*, por outro, constituído pela sua própria destituição, pela sua morte ou pelo seu desaparecimento. Em outros termos, um tal vestígio *des-constitui* o presente vivo – constitui-o pela sua própria destituição – na sua presença a si: ele des-constitui a presença a si de qualquer absoluta imediatidade ou interioridade de si a/em si, da/na vida, nela inscrevendo já a abertura à *estrutura testamentária* do signo, à *repetição*, ao *inespecífico*, ao *impessoal*.

La différence entre la rétention et la reproduction, entre le souvenir primaire et le souvenir secondaire, n'est pas la différence, que Husserl voudrait radicale, entre la perception et la non-perception, mais entre deux modifications de la non-perception. [...] Sans réduire l'abîme qui peut séparer la rétention de la re-présentation, sans se cacher que le problème de leurs rapports n'est autre que celui de l'histoire de la 'vie' et du devenir-conscient de la vie, on doit pouvoir dire a priori que leur racine commune, la possibilité de répétition sous la forme la plus générale, la trace au sens plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'elle y introduit.⁸⁸

O que significa, em primeiro lugar, que, para retomarmos aqui, a anterior distinção de Benveniste, a dita *transcendência de ‘eu’ em relação a ‘tu’* se vê, do nosso ponto de vista – ‘o vestígio é a relação de intimidade do presente vivo com o seu exterior, a abertura à exterioridade em geral, ao não-próprio’⁸⁹ – comprometida, quer pela *estrutura testamentária* (da idealidade e, como se viu) do signo *em geral* – aquela que é inerente à ‘história ordinária da linguagem’ – quer pela *normalidade da impropriedade* do *eu* escrito: ‘este movimento da diferença [*différance*] não sobrevém a

⁸⁷ *Ibidem*, p. 75.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 73-75 (sublinhado nosso).

⁸⁹ DERRIDA, Jacques, ‘La voix qui garde le silence’, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 96.

um sujeito transcendental. Produ-lo. A auto-afecção não é uma modalidade de experiência que caracterize um ente que seria já ele próprio (*autos*). Produz o mesmo como relação a si na diferença consigo, o mesmo como o não-idêntico⁹⁰. Se se diz, como Benveniste: ‘quando saio de ‘mim’ para estabelecer uma relação viva com um ser, encontro ou coloco um ‘tu’, *que é, além de mim, a única ‘pessoa’ imaginável*’⁹¹ isso não pode deixar de colocar-nos, a questão da relação entre a ‘pessoa’ e a ‘imagem’. Que ela seja *imaginável* isso pressupõe já nela uma alteridade que afecta, na dimensão da *imagem*, a *presença da ausência*, da *não-presença e/ou da não-pertença* - a presença da ‘terceira pessoa’ – que corta a simplicidade e/ou a imediatidade da presença a si da pessoa e/ou do sujeito: ‘Quando me vejo, quer seja porque uma região limitada do meu corpo se oferece ao meu olhar, quer seja pela reflexão especular, o não-próprio entrou já no campo desta auto-afecção que, a partir de então, deixou de ser pura’⁹². Porque:

[...] cette différence pure, qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduit originairement toute l’impureté qu’on a cru pouvoir en exclure. *Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d’un présent dont la vie serait intérieure à soi.* Le soi du présent vivant est originairement une trace. La trace n’est pas un attribut dont on pourrait dire que le soi du présent vivant l’«est originairement». Il faut penser l’être-originaire depuis la trace et non l’inverse. Cette archi-écriture est à l’œuvre à l’origine du sens. [...] La sortie «dans le monde» est elle aussi, originairement impliquée par le mouvement de la temporalisation. Le «temps» ne peut être une «subjectivité absolue» précisément parce qu’on ne peut le penser à partir du présent et de la présence à soi d’un étant présent.⁹³

Eis o paradoxo da *auctoritas* – do *auctor*, como ‘aquele que funda’, como ‘fundador’⁹⁴: que a pressuposta simplicidade da presença a si em que ela se dá ou se impõe, da simples-presença na sua *transcendência* ou na *excepção* da sua *vida solitária*, anterior e exterior ao mundo, assim como na dobra da sua relação de reflexão e/ou de auto-afecção, ou do princípio de uma evidência originária, corresponda, já não à *subjectividade absoluta* de uma vida silenciosa, mas a um vestígio, à possibilidade retensional do vestígio que a produz; que ela pressuponha já não um *presente originário* mas a diferença, a não-identidade e a não-pertença a si que o produzem. Da mesma forma que ‘tu’ pode ver-se (*ob-jectivamente*) substituído por ‘ele’ – quer dizer, pela *não-pessoa* (‘enfim, devemos tomar plenamente consciência desta particularidade: a

⁹⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁹¹ BENVENISTE, Émile, ‘Estrutura das relações de pessoa no verbo’, *op. cit.*, p. 24.

⁹² DERRIDA, Jacques, ‘La voix qui garde le silence’, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 88.

⁹³ *Ibidem*, p. 95.

⁹⁴ MEILLET, Antoine; ERNOUT, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, *op. cit.*, p. 57: ‘Dans les expressions comme *auctor gentis, generis*, le mot signifiait à la fois «celui qui accroît» et «celui qui fonde», «fondateur, auteur», qui a fini pour prendre toutes les acceptions que le français donne à «auteur»’.

‘terceira pessoa’ é a única pela qual uma *coisa* é predicada verbalmente⁹⁵) e/ou pela *pessoa ausente* como se verifica nos exemplos citados, em russo, em latim ou em grego, nisso se marcando o carácter de elemento invariável da conjugação inerente à terceira pessoa – ‘eu’ pressupõe-no, igualmente, enquanto *expressão*, não apenas quando se trata de a compreender na sua *forma escrita*, mas, desde logo, no momento em que é (silenciosamente) pronunciado: ‘a *Bedeutung* «eu sou» ou «eu estou vivo», ou ainda «o meu presente vivo é» não é o que ela é, ela não tem a identidade ideal própria de toda a *Bedeutung* a [...] não ser que eu possa estar morto no momento em que ela funciona⁹⁶. É de resto nesse seu partilhado valor *estruturalmente testamentário* que, por outro lado, o *eu* se mantém vinculado à *realidade humana do diálogo*, à história ordinária da linguagem, marcando o que nele há, *ainda em vida*, de ‘pessoa ausente’, de *sobrevivente*, de *não pessoa*, de *inespecífica* ou *impessoalmente* mantido *em aberto*, na estruturalidade da estrutura, *em memória de...*

But when we say that the name is ‘in memory of’, are we speaking of every name, be it a proper name or a common noun? And does the expression ‘in memory of’ mean that the name is ‘in’ our memory – supposedly a living capacity to recall images or signs from the past, etc.? Or that the name is in itself, out there somewhere, like a sign or a symbol, a monument, epitaph, stele or tomb, a memorandum, aide-mémoire, a memento, an exterior auxiliary set up ‘in memory of’? Both, no doubt; and there lies the ambiguity of memory, the contamination which troubles us, troubles memory and the meaning of ‘memory’: *death reveals that the proper name could always lend itself to repetition in the absence of its bearer, becoming thus a singular common noun, as common as the pronoun ‘I’, which effaces its singularity even as it designates it, which lets fall into the most common and generally available exteriority what nevertheless means the relation to itself of an interiority.*⁹⁷

Ora, trata-se, aqui, de uma *sobrevivência* que, articulada – na sua ‘*il*’-*imitação/i-limitação* do *limite* ou da *morte* e, conseqüentemente, na *disfunção* da ‘oposição’, contida na distinção de Benveniste entre, por um lado, o ‘eu’/‘tu’ e a ‘terceira’ pessoa e, por outro, entre *presença* e *ausência* (que atravessaria, no ‘sistema’ pronominal, *agora*, a própria ‘variabilidade’ e/ou ‘especificidade’ da referência de ‘pessoa’), entre a especificidade /variabilidade (uma na outra), que diz respeito à referência à ‘pessoa’, por um lado, e a ‘impessoalidade’, por outro – com o que, para Jean-François Lyotard, se dá, na narrativa, como *esquecimento* (ou como *redução* do potencial de diferendo inerente ao *desencadeamento* do *agora*) – mediante, quer a imposição de um *fim*, quer a aplicação dos *operadores de sucessividade*, na ‘incorporação do acontecimento na vida

⁹⁵ BENVENISTE, Émile, ‘Estrutura das relações de pessoa no verbo’, *op. cit.*, p. 24.

⁹⁶ DERRIDA, Jacques, ‘Le supplément d’origine’, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 108.

⁹⁷ DERRIDA, Jacques, ‘The Art of Memories’, *Mémoires for Paul de Man*, *op. cit.*, 50 (o primeiro sublinhado é nosso).

de quem narra', como observa Benjamin – se demarca, no nome próprio, como procuraremos ver, de qualquer específica e definitiva demarcação referencial. Esse esquecimento (ou apaziguamento) é, de entre outras coisas, *um esquecimento do esquecimento* ou, como diria Blanchot, uma *ilimitação do limite*, precisamente naquela *afirmação do limite* que perfaz a economia discursiva da sua possibilidade e o devolve, na sua face invertida, como *presente vivo*. Derrida, na sua leitura de Husserl, di-lo-ia, ainda, de outro modo:

Quand il affirme la non-existence ou la non-réalité de l'idéalité, c'est toujours pour reconnaître que l'idéalité est selon un mode qui est irréductible à l'existence sensible ou à la réalité empirique, voire à la fiction. En déterminant l'*ontôs on* comme *eidos*, Platon ne faisait pas autre chose. [...] C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort. *La détermination et l'effacement du signe dans la métaphysique est la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant la signification.* [...] L'apparaître du *Je* à lui-même dans le *Je suis* est donc originairement rapport à sa propre disparition possible. *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel*. [...] *Le mouvement qui conduit du Je suis à la détermination de mon être comme res cogitans (donc comme immortalité) est le mouvement para lequel l'origine de la présence et de l'idéalité se dérobe dans la présence et l'idéalité qu'elle rend possibles.*⁹⁸

De Platão a Husserl, passando por Descartes...

⁹⁸ DERRIDA, Jacques, 'Le vouloir-dire et la représentation', *La Voix et le phénomène, op. cit.*, pp. 59-61.

1.1.2. O paradoxo da autoridade.

Quais serão as implicações desta análise, uma vez projectada sobre a narrativa da experiência? A narrativa tradicional, contrariamente à ciência, prescinde da *prova* e da argumentação e é *imediatamente legitimante*. O exemplo que nos é fornecido por Lyotard é o dos *Cashinahua*, no estudo efectuado por André-Marcel D'Ans:

‘Chez les Cashinahua, toute interpretation d’un *miyoi* (mythe, conte, légende ou récit traditionnel) s’ouvre sur une formule fixe : ‘Voici l’histoire de ..., tel que je l’ai toujours entendue. Je vais vous la raconter à mon tour, écoutez-la !’ Et cette récitation se clôture invariablement par une autre formule qui dit : ‘Ici s’achève l’histoire de ... Celui qui vous l’a racontée, c’est ... (nom cashinahua), chez les Blancs ... (nom espagnol ou portugais)’. [...] *En plaçant les noms dans des histoires, la narration met les désignateurs rigides de l’identité commune à l’abri des événements du «maintenant», et du péril de son enchaînement.* [...] Si chaque narrateur a toujours déclaré cela, l’histoire serait donc rapportée sans discontinuité depuis l’époque des Anciens, qui en ont été les premiers narrateurs en même temps que les héros. Il n’aurait donc pas d’écart, sauf chronologique en principe, entre le narrateur actuel les Anciens. [...] Le *«in illo tempore»* du temps mythique n’est pas différent du temps où a lieu la narration. Sinon celle-ci perdrait toute autorité.⁹⁹

A introdução à narração, a abertura ou a introdução do gesto narrativo, no bordo anterior-exterior do seu limite, *mostra*: ‘eis a história de...’ O seu *fim* é igualmente marcado por um gesto de ostensão que, não apenas coloca o nome próprio no seu limite, mas também assinalaria uma dupla transponibilidade: a da narrativa e a do nome. Tanto um como outro se prestam à repetição. Dir-se-ia neles, ou no reenvio da identificação que entre eles se constitui, tratar-se de um limite dado, também, como inerente à própria história: ‘aqui se completa a história de...’. A *autoridade* da narrativa é, por um lado, *na sua actualidade*, por conseguinte, a que a *continuidade* ou o *envio* entre passado e presente, o passado como simplesmente-presente e/ou estritamente re-presentável, permite: ela comunicar-se-ia, assim, na sua inteireza, ao narrador actual: ‘[...] o discurso dos Antigos é ‘transposto’, para empregar a terminologia de Genette [...]. Essa variedade da ‘distância’ narrativa tem por efeito que a atribuição do discurso reportado a tal ou tal destinador permanece equívoco. [...] O discurso [*le style*] indirecto livre é fiel a essa condensação da instância extradiegética (o narrador actual) com a instância intradiegética (os Antigos) que caracteriza esta espécie de tradição’¹⁰⁰. É, portanto, na *transitividade* entre o *antigo* e o *actual* – que o discurso *indirecto livre*, aqui, assinala,

⁹⁹ LYOTARD, Jean-François, ‘Le signe d’histoire’. *Le différend*, op. cit., pp. 219-222.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 222.

pela compressão e/ou pela redução/anulamento do tempo ou da distância temporal, mediante a assim instaurada impossibilidade da sua dissociação, na equívocidade para que abre – que se inscreve a *condensação* entre o *intra* e o *extradieгético*. Ora, nela, é, por outro lado, a ‘terceira’ ou a ‘*não-pessoa*’ – aqui, o referente *intradieгético*, que figura simultaneamente na qualidade de *destinador* e, ao mesmo tempo, de *destinatário*: os antigos são, não apenas os primeiros narradores, mas os primeiros ‘narratários’¹⁰¹ – que entra pela ‘primeira’ e pela ‘segunda’ pessoas *a dentro*. Ou, como diria Blanchot:

[...] le récit serait comme un cercle neutralisant la vie, ce qui ne veut pas dire sans rapport avec elle, mais se rapportant à elle par un rapport neutre. Dans ce cercle, le sens de ce qui est dit est bien encore donné, mais à partir d’un retrait, d’une distance où sont par avance neutralisés tout sens et tout manque de sens. Réserve qui excède tout sens déjà signifié, sans être tenue pour une richesse ni pour une pure et simple privation. C’est comme une parole qui n’éclairait pas et n’obscurcirait pas.¹⁰²

O sentirlo sentido da limitação da vida supõe, portanto, a limitação do seu sentido, ou do sentido do saber que ela é limitada. Se, na linguagem, esse sentido se ilimita é porque a linguagem supre, na sua ilimitação desse limite, a sua limitação. Essa ilimitação pressupõe, pois, uma *neutralização* do sentido limitado de / (n)uma vida limitada. Mas, que se deve, aqui entender por *neutralização*? Diz-nos Roland Barthes, em *Le Neutre*: ‘do Neutro, género gramatical, induziu-se uma categoria bastante mais geral, para a qual se conservou o mesmo nome, mas que se tentou observar e descrever, não já nos factos da língua, mas nos factos do discurso: definiu-se como relevante do Neutro *toda a inflexão que esquiva ou frustra [dэjoue] a estrutura paradigmática, oposicional, do sentido*, e visa, por consequência, a suspensão dos dados conflituais do discurso’¹⁰³. Ora, na ilimitação (do incomensurável sentido) do limite da vida, que em todo o *récit* ou em toda a citacionalidade se joga, o que se perde é, aqui, por um lado, a singularidade, a suposta especificidade/variabilidade da referência do pronome, por outro o que nela se joga de sentido, pela oposição em que entra, no paradigma: ‘o paradigma, o que é? É a oposição de dois termos virtuais dos quais actualizo um, para falar, para produzir sentido’¹⁰⁴. Dirá, uma vez mais, Blanchot:

Dans la forme narrative, nous entendons, et toujours comme de surcroît, parler quelque chose d’indéterminé que l’évolution de cette forme contourne, isole, jusqu’à rendre peu à peu manifeste, quoique d’une manière trompeuse. Le ‘il’ est l’événement inéclairé de ce qui a lieu quand on raconte. Le lointain conteur épique raconte des

¹⁰¹ É o termo usado por Lyotard em *A Condição Pós-Moderna*.

¹⁰² BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *L’Entretien infini*, *op. cit.*, p. 557.

¹⁰³ BARTHES, Roland, ‘Le Neutre’, *Le Neutre : cours au collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil/Imec, 2002, p. 261 (sublinhado nosso).

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 31.

exploits qui se sont produits et qu'il semble reproduire, qu'il y ait assisté où non. Mais le conteur n'est pas l'historien. Son chant est l'étendue où, dans la présence d'un souvenir, vient à la parole l'évènement qui s'y accomplit ; la mémoire, muse et mère des muses, détient en elle la vérité, c'est-à-dire la réalité de ce qui a lieu ; [...]. Raconter est mystérieux.¹⁰⁵

O vir do acontecimento à fala, o seu emergir, na narrativa tradicional, é, em simultâneo, o seu advento à existência: é nele que o acontecimento ganha *a realidade do que tem lugar*. É nisso que o contador de histórias se distingue, para Blanchot, do historiador. Nele e para ele, o acontecimento é, na realidade, indissociável do discurso ou do canto que o incorpora: 'é no canto que Orfeu desce realmente aos infernos: o que se traduz acrescentando que ele aí desce pelo poder de cantar [...]'¹⁰⁶. Mas esse canto é já, na sua instrumentalidade, o sinal de uma alteração na instituição narrativa: '[...] esse canto já instrumental significa uma alteração na instituição narrativa'¹⁰⁷. De que alteração se trata? Nele é já o 'ele' que se divide: 'muito depressa, o 'ele' misterioso da instituição épica divide-se: o 'ele' torna-se na coerência impessoal de uma *história* (no sentido pleno e como que mágico dessa palavra); a *história* sustenta-se por si mesma [*se tient tout seule*], pré-formada no pensamento de um demiurgo e, existindo por si mesma, nada mais há a contar'¹⁰⁸. Trata-se, aqui, todavia, ainda, da história que, inerente ao canto em que os acontecimentos ganham *a realidade do que tem lugar*, é *uma história encantada*. É nisso, nesse seu encantamento, no encantamento do seu canto e da *verdade* que, do acontecimento, nele, enfim, ganha espaço e existência, que ela começará, não apenas por se dissociar do seu narrador, mas também por assumir a sua forma volante no tempo, transtemporalmente completa, una e nua. Ora, se na descrição da narrativa tradicional que nos é fornecida por Lyotard, a 'primeira' e a 'terceira' pessoas narrativamente *se* comunicam, pela repetição (da narração) da história, pela sua circulação no tempo ou pela sua transtemporalidade, e a terceira e a segunda entram, também, pela audição que as identifica, em continuidade, não será, pois, precisamente porque é, agora, nessa transitividade da história, que reside o seu esteio?

Qu'arrive-t-il quand l'autorité du destinataire résulte du sens de la phrase ? La phrase, en légitimant le destinataire que présente son univers, se légitime elle-même auprès du destinataire. Le narrateur cashinahua puise son autorité de raconter ses histoires

¹⁰⁵ BLANCHOT, Maurice, 'La Voix narrative (le 'il', le neutre)', *op. cit.*, 558.

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

dans son nom. Mais son nom est autorisé par ses histoires, en particulier celles qui racontent la genèse des noms. Ce *circulus vitiosus* est comum : [...].¹⁰⁹

Por um lado, essa autoridade constitui-se, a partir do nome e, portanto, do limite da história, tomada esta na sua circularidade ou na sua completude. É portanto nas margens da *equivocidade* entre *presença* e *ausência* do *outro do mesmo* – o nome é autorizado pela narração que, assim, por seu intermédio, autoriza a sua repetição – que a narrativa – na *'il'-imitação/i-limitação* do limite em que a *morte* se inscreve: o da vida – traça o círculo do seu silêncio e do seu esquecimento, estabelecendo e reatualizando, por um lado, a 'paz interior' inerente à *auto-identificação*, por outro, as fronteiras e a unidade do *mundo*, do espaço-tempo da comunidade: '[...] ser nomeado é ser contado. Sob dois aspectos: cada narrativa, mesmo anedótica de aparência, reatualiza nomes e relações nominais. Repetindo-o, a comunidade assegura-se da permanência do seu mundo de nomes através da recorrência desse mundo nas suas histórias. Por outro lado, certas narrativas contam explicitamente histórias de nomação'¹¹⁰. Ora, é deste processo de auto-engendramento da história narrada que decorre aquela recursividade que afecta, na narrativa tradicional – aqui, diferentemente do que acontece na ciência que a refere aos seus objectos – o contador/auditor de histórias. De onde, também, o carácter *paradoxal* dessa autoridade de um *saber* que, como o *narrativo*, se dá por *imediatamente legitimante*:

L'autorité ne se déduit pas. Les essais de légitimation de l'autorité conduisent au cercle vicieux (j'ai autorisé sur toi parce que tu m'autorises à l'avoir), à la pétition de principe (l'autorisation autorise l'autorité), à la régression à l'infini (x est autorisé par y, qui est autorisé par z), au paradoxe de l'idiote (Dieu, la Vie, etc., me désigne pour exercer l'autorité, moi seul suis témoin de cette révélation). L'aporie d'une déduction de l'autorité, ou l'aporie de la souveraineté, est le signe que la phrase d'autorisation ne peut pas résulter d'une phrase relevant d'un régime différent. Elle est le signe d'une incommensurabilité de la phrase normative aux autres.¹¹¹

Ora, o exemplo dos Cashinahua é, para Jean-François Lyotard, apenas uma forma de ilustração: 'a regra pragmática ilustrada por este exemplo não é, evidentemente, universalizável, mas fornece um índice de uma propriedade geralmente reconhecida ao saber tradicional'¹¹². A regra pragmática que a ele se refere tem, em *A Condição Pós-Moderna*, a seguinte formulação: 'o narrador só pretende obter a sua competência para contar a história por ter sido antes auditor. O narratório actual, ao

¹⁰⁹ LYOTARD, Jean-François. 'Le signe d'histoire', *Le différent*, op. cit., p. 222.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 221.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 206.

¹¹² LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., 51.

escutá-la, acede potencialmente à mesma autoridade. A narrativa é declarada como relatada (mesmo se a *performance narrativa* é fortemente inventiva) e relatada «desde sempre»: o seu herói, que é *cashinahua*, foi, portanto, narratário e talvez narrador desta mesma narrativa¹¹³. É, pois, no que toca a uma *história encantada*, na circulação entre os lugares narrativos que a *autoridade* – e/ou a competência que a sua narração/audição supõe – se (a)funda (no *sem-fundo de qualquer fundo*). A ‘propriedade geralmente reconhecida ao saber tradicional’ é aquela segundo a qual: ‘os «lugares» narrativos (destinador/destinatário, herói) são de tal modo distribuídos que o direito de ocupar um deles, o destinador, se funda no duplo facto de ter ocupado o outro, o de destinatário, e de ter sido, pelo nome que traz, já contado por uma narrativa, ou seja, situado em posição de referente *diegético* de outras ocorrências narrativas’¹¹⁴. Ora, como se depreenderia do que nos diz Walter Benjamin, enquanto relação de *confronto* e/ou de *comunicação* com o *outro*, a experiência só parece ser susceptível de ser *narrada* se o que nela se remarca da *diferença* for assimilável, dizível, configurável, redutível ou recondutível ao que nele/nela – na experiência do outro, tanto quanto no outro da experiência – há de partilhável, de assimilável, de *comunicável*:

L’expérience transmise de bouche en bouche est la source à laquelle tous les conteurs ont puisé. Et parmi ceux qui ont couché leurs récits par écrit, les plus grands sont ceux dont le texte s’éloigne le moins de la parole des innombrables conteurs anonymes. Il convient d’ailleurs de distinguer parmi ces derniers deux groupes bien distincts, qui certes s’interpénètrent de multiples manières. La figure du conteur ne prend pleinement corps que si l’on se la représente sous l’un et l’autre de ces deux aspects. «Celui qui fait un voyage a quelque chose à raconter» dit le proverbe, qui décrit donc le conteur comme quelqu’un qui a vu du pays. Mais l’on n’écoute pas moins volontiers celui qui, gagnant honnêtement son pain, est resté au pays et connaît les histoires et les traditions du cru. Si l’on veut se représenter ces deux groupes sous les traits de leurs prototypes archaïques, on peut dire que le premier s’incarne dans le laboureur sédentaire, le second dans le navigateur commerçant. [...] On ne peut saisir dans son extension historique réelle le domaine de la narration si l’on ne tient pas compte de la très intime interpénétration de ces deux types archaïques.¹¹⁵

O que faz a ‘diferença’ da *narrativa*, o que regula a constituição do seu campo é, pois, *no fundo*, antes de mais, a trans-subjectividade – a sua subtracção à diferença expressiva ou à singularidade enunciativa – pensada na intersecção dos planos: a) quer do *anonimato* e da comutabilidade dos narradores – trata-se, no conto, de ‘inúmeros narradores anónimos’: nessa dimensão do *inúmero* vai toda uma épica redução da

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ BENJAMIN, W., ‘Le conteur’, *Oeuvres – III, op. cit.*, pp. 116-117.

singularidade expressiva e do sentido da materialidade do significante; b) quer da *insituabilidade de qualquer historicamente apreensível origem e/ou de autoria*: a origem da narrativa, o momento fundamental do gesto inaugural da articulação do contar, perde-se na noite das tradições de cujo *fundo* provêm as histórias transmitidas, por exemplo, por quem, ‘ganhando honestamente o seu pão’, permanece no seu próprio país: a narração da história exclui, por conseguinte, não apenas, como atrás se viu, a singularidade de qualquer *forma* específica de representação, mas também qualquer forma de re-instauração da origem; c) quer ainda do imperativo da *conformidade do modo de contar* – a narrativa anda de boca em boca: é necessário que, mesmo quando escrita, ela se não desloque ou afaste da *fala* do comum dos ‘inúmeros narradores anónimos’, que se não demarque, portanto, de uma certa *medida* – é um dos sentidos da palavra *modus* – que, inerente ao jogo performativo da sua efectivação, pressupõe, ao mesmo tempo, não só uma relação hierárquica de dependência da escrita em relação à fala, mas também uma sua concepção que a reduz ao estatuto de uma de uma forma mais ou menos neutra de registo, de notação ou fixação do discurso falado. E se, como nota, logo de seguida, Walter Benjamin, a propósito da genealogia da formação da figura do contador de histórias:

C'est tout particulièrement au Moyen Âge, du fait des règles corporatives, qu'une telle interpénétration a eu lieu. Le maître sédentaire et les compagnons itinérants, en effet, travaillent côté à côté dans les mêmes ateliers, et chaque maître avait lui-même voyagé comme compagnon, avant de se fixer dans son pays d'origine ou sous d'autres cieux. Si les paysans et les marins furent les maîtres anciens de l'art de conter, l'artisanat fut sa haute école. En lui la connaissance des contrées lointaines, que rapporte celui qui a beaucoup voyagé, s'alliait à la connaissance du passé, que recueille plus volontiers le sédentaire.¹¹⁶

.... Sendo o narrador, para além de toda a pressupostamente irredutível diferença subjectiva, um viajante no tempo e no espaço, o *extraordinário* deve, na história contada, ser *apreensível e transmissível* sem que se suscite nem a questão da sua *explicação*, nem a questão *psicológica* da sua coerência: ‘[...] a informação, no seu apossamento da realidade mais imediata encontra [...] mais audiência do que as notícias [*les nouvelles*] vindas de longe. Estas [...] gozavam de uma autoridade que as tornava válidas mesmo na ausência de todo o controlo. [...] Mas enquanto que tais notícias tomavam frequentemente um aspecto maravilhoso, é indispensável que a informação pareça plausível. [...] Meia arte do contador [de histórias] consiste em saber relatar uma história sem nela misturar nenhuma explicação. [...] O extraordinário, o maravilhoso é

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 117.

contado com a maior precisão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Este é deixado livre de se explicar a coisa como ele a entende, e a narrativa adquire assim uma amplitude que a informação não tem'¹¹⁷. De resto, a correlação entre a *vida* e a *experiência* é já parte de uma configuração nocional que, na Idade Média e no sistema corporativo – que, a seu ver, constitui o primeiro lugar de formação já plenamente desenvolvida do contador de histórias, na sua mais apurada estirpe – lhe subjaz: ‘não são simplesmente alguns filósofos particularmente refinados que vão estabelecer o princípio ou como ideal que se deve considerar e viver a sua vida como uma prova. Pelo contrário, todo o cristão será chamado a considerar a vida nada mais é que uma prova’¹¹⁸. A experiência, pensada sob o signo da *probatio* – do desafio ou da provação – começara por relevar da educação e dizer respeito ao que, nela, consistia num elemento funcionalmente preparatório e temporalmente localizado. Ou, como notará Michel Foucault, em *L’herméneutique du sujet*, acerca dos filósofos da época imperial e, em particular, a propósito de Séneca e de Epicteto:

Une des choses importantes, dans cette ascétique des philosophes à l’époque impériale, c’est l’apparition, le développement de l’idée que l’épreuve (la *probatio*) ne doit pas être simplement, à la différence de l’abstinence, une sorte d’exercice formateur dont on fixe les limites à un certain moment de l’existence, mais peut et doit devenir *une attitude générale dans l’existence*. C’est-à-dire qu’on voit apparaître, je crois, cette idée capitale que la vie doit être reconnue, pensée, vécue, pratiquée comme une épreuve perpétuelle.¹¹⁹

Não se trataria já, portanto, apenas de um exercício – como a abstinência – enquadrado pelos imperativos ético-práticos de um *cuidado de si* de que o *conhece-te a ti mesmo* constituira, como mostra Michel Foucault, apenas uma especificação orientadora da *epistrophé* ou da *conversão* necessária ao acesso, filosófico, ético e político, à *verdade*. A interpelação de Sócrates a Alcibíades tem lugar como momento particular de uma crítica da educação ateniense – por ele tida por insuficiente – e a questão acerca do *cuidado de si*, enquanto cuidado da alma, põe a descoberto, em particular, as lacunas da educação de Péricles, desde logo no que toca à sua ambicionada – e legítima, dado o seu estatuto social e económico – preparação para o exercício do poder político e da governação. Mas já em Séneca e em Epicteto, a utilidade da educação, anteriormente localizada e circunscrita no tempo – na passagem da adolescência para a idade adulta, intervalo temporal que situa a justificação e a

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 122-123.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel, *L’herméneutique du sujet – cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 428.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 419 (sublinhado nosso).

oportunidade da interpelação socrática – assim como situada, no espaço da *polis*, como inerente às necessidades e possibilidades que são, também, ditadas por especificidades de estatuto económico, respeitantes quer ao lugar ocupado na escala social, quer a uma certa relação com o tempo (para Platão nem toda a condição social se presta ao exercício da política, pelo facto de esta implicar uma disponibilidade de tempo que não é acessível senão à nobreza: ‘os artesãos, diz Platão, não podem ocupar-se de coisas comuns porque não têm tempo de se consagrar a outra coisa senão o seu trabalho’¹²⁰) e uma função, ou um desígnio determinado – o da actividade política em geral e o da governação em particular – se desloca dessa sua dimensão, mais estrita, para, numa dimensão mais alargada, que, abrange, agora, o conjunto da vida, se transpor numa finalidade mais especificamente ético-religiosa. No tratado *De Providentia*, Séneca é da opinião, como nos diz Michel Foucault, de que:

Dieu prépare pour lui les hommes, et il prépare pour lui les hommes qu’il aime parce que ce sont des hommes de bien. Et il les prépare pour lui par toute une série des épreuves en quoi consiste la vie. [...] Et voilà que maintenant on retrouve l’idée de l’éducation, mais d’éducation généralisée elle aussi : c’est la vie tout entière qui doit être éducation de l’individu. La pratique de soi qui doit se dérouler, qui doit être mise en œuvre depuis le début de l’adolescence ou de la jeunesse jusqu’à la fin de la vie, *cette pratique de soi s’inscrit à l’intérieur d’un schéma providentiel qui fait que Dieu répond en quelque sorte à l’avance, organise pour cette formation de soi-même, cette pratique de soi-même, un monde qui est tel que qu’il a pour l’homme valeur formative*. Autrement dit c’est la vie tout entière qui est une éducation. Et l’*épimeleia heautou*, maintenant qu’elle est portée à l’échelle de la vie tout entière, consiste en ceci qu’on va s’éduquer soi-même à travers tous les malheurs de la vie. [...] *La coextensivité de la vie et de la formation, c’est cela qui est le premier caractère de la vie-épreuve*.¹²¹

A *probatio* assume, aqui, não apenas uma função discriminante e avaliativa, judicativa e electiva – são precisamente os melhores que são submetidos à reiterada provação que neles suscita o desenvolvimento e potencia a manifestação das suas qualidades intrínsecas, diferentemente dos que são abandonados à sorte que lhes é ditada pela facilidade e pelo vício tomados já como sintomas de falta de virtude – mas também preparatória, modelante, formativa. E se a direcção de uma tal educação vital é assumida, em Séneca, por um Deus concebido à maneira de um Pai que *amat fortiter*, – corajoso, enérgico, rigoroso, sem concessão – em Epicteto o seu modelo é o de um mestre do *gymnasium*, que ‘para formar bem os alunos que aceitou, acolhidos junto de

¹²⁰ RANCIÈRE, Jacques. ‘Du Partage du sensible et des rapports qu’il établit entre politique et esthétique’, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000, p. 13.

¹²¹ FOUCAULT, Michel, *L’herméneutique du sujet – cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil. 2001, p. 421 (sublinhados nossos).

si, e aos quais pretende ensinar a resistência e a força, dispôs em seu redor adversários, os mais rudes adversários que é possível'¹²². A função discriminante e electiva da *probatio* descobre, pela mão do Deus figurado à imagem do mestre do ginásio, nos mais aptos ou naturalmente dotados de virtude, a figura, não apenas pedagógica, mas também psicagógica, do condutor, do *iluminado*:

Épictète dit ceci: Il y a des hommes qui sont vertueux par nature, qui ont déjà montré tellement bien leur force, que le Dieu, au lieu de les laisser vivre au milieu des autres hommes, avec les avantages et inconvénients de la vie ordinaire, les envoie en éclaireurs vers les plus grands dangers, les plus grands difficultés. Et ce sont ces éclaireurs du malheur, ces éclaireurs de l'infortune, ces éclaireurs de la souffrance qui vont d'une part faire pour eux-mêmes ces épreuves, particulièrement rudes et difficiles, mais, en bons éclaireurs, revenir ensuite dans la cité d'où ils viennent, pour dire à leurs concitoyens qu'après tout ces dangers qu'ils redoutent tellement, ils n'ont pas à s'en préoccuper tellement, puisque eux-mêmes en ont fait l'expérience. Envoyés comme éclaireurs, ils ont affronté ces dangers, ils ont pu les vaincre et, du moment qu'ils ont pu les vaincre, eh bien, les autres aussi pourront les vaincre. Et ils reviennent ainsi, éclaireurs ayant rempli leur contrat, ayant remporté leur victoire et capables d'enseigner aux autres que l'on peut triompher de ces épreuves et de ces maux, et qu'il y a pour cela un chemin qu'ils peuvent leur enseigner.¹²³

Poderíamos, por conseguinte, perguntar-nos se, justamente, o que há de 'maravilhoso' na matéria do relato da experiência se não deveria desdobrar, aqui, portanto, em dois sentidos: 1) não apenas naquilo que se afasta da medianidade e dos padrões partilhados da existência quotidiana e do mundo ordinário da *polis* e que, por isso, deve surgir como exterior ao mundo localizado e circunscrito do *possível* normativo ou da expectativa dele derivável, mas também 2) no que se refere a esta espécie de transposição da iluminação divina, na figura do *enviado* – que desempenharia, aqui, a função de uma espécie de *batedor*, de *explorador*, no espaço-tempo do além-fronteira e, conseqüentemente, do *outro*, eleito e destinado a trazer à luz as potencialidades do ser que, confinado, na cidade ou na sua terra natal, pela sua circunscrita vivência, não acede nem avança em direcção ao nome ou à *verdade de si* senão através do *viajante narrador*. Interessante e sugestivo é, de resto, verificar que é precisamente no período a que diz respeito esta concepção em que a vida é encarada como prova e a *arte de viver* se soltou já do seu carácter circunscrito – confinado, ainda à pedagogia, em Platão – que o romance grego surge inscrito numa formação cultural que é transversalmente marcada, filosófico-ideologicamente, pelo '[...] sentido [...] da

¹²² *Ibidem*, p. 422.

¹²³ *Ibidem*, pp. 422-423.

vida com o seu valor formativo, da vida considerada, na sua inteireza como prova¹²⁴:
 ‘[...] de facto esta ideia de que a vida é um longo tecido de infelicidades pelas quais os homens são postos à prova é uma velha ideia grega’¹²⁵:

Le roman grec, vous savez, c’est ces longs récits d’aventure qui sont aussi récits de voyages, de malheurs, de tribulations, etc., à travers le monde méditerranéen, et qui en un sens se glissent bien, se logent bien dans la grande forme définie par l’*Odyssée*. Mais, alors que dans l’*Odyssée* (le récit épique des tribulations d’Ulysse), c’était bien déjà cette grande partie de bras-de-fer dont je vous parlait tout à l’heure – *il s’agissait de savoir qui finalement allait l’emporter, de l’homme ou des dieux, ou plutôt de certains dieux par rapport à certains autres dieux* : on était dans un univers de lutte et de joute – au contraire, avec le roman grecque vous avez très manifestement l’apparition de ce thème que la vie doit être une épreuve, épreuve formatrice, formatrice du soi. [...] Une épreuve dont doit sortir quoi ? La réconciliation avec les dieux ? Pas du tout. En doit sortir la pureté, pureté de soi, de soi entendu comme étant ce sur quoi on exerce vigilance, surveillance, protection, maîtrise. [...] La question qui court tout au long de ces romans, c’est tout simplement la question de la virginité [...] comme la forme visible du rapport à soi, du rapport à soi dans sa transparence et sa maîtrise.¹²⁶

Não se assimilará, pois, o *maravilhoso* ou o *miraculum*, retrospectivamente, à instância e à *providência* do esclarecimento ou da iluminação do ser *próprio* obtido no decurso da provação? Que se trate do tema da *luta* entre homens/deuses e deuses – que afectará o princípio que subjaz à tragédia clássica, onde a prova(ção) desemboca na reconciliação dos/com os deuses: ‘a prova na tragédia grega é uma espécie de braço de ferro entre os homens e os deuses. [...] Há uma relação agonística entre os deuses e os homens, relação no termo da qual o homem, mesmo fulminado pela infelicidade, sai engrandecido, mas de uma grandeza de reconciliação com os deuses, que é a grandeza da paz reencontrada’¹²⁷ – ou do tema da *virgindade* e da *purificação* ou da *pureza*, da integridade, da sobrevivência incólume às contrariedades, enquanto signo de resistência aos poderes disfóricos, dispersivos e corruptores da infelicidade, não se tratará, ainda e sempre, aqui, de um saber(-se) narrativo que pressuporia, assim, para aqui retomar a expressão de Maurice Blanchot, uma *história encantada* que é, em simultâneo, a do devir do sujeito a si mesmo ou à consonância ontológica com aquilo que se é? Se, como Jean-François Lyotard observará, a propósito da persistência da narrativa, no seu retorno ao não-narrativo:

¹²⁴ *Ibidem*, p. 430.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 425 : ‘Après tout, est-ce que ce n’est pas elle qui a sous-tendu toute la tragédie grecque classique, tous les grands mythes classiques ? [...] Seulement, je crois que ce qui caractérise l’épreuve dans la tragédie grecque classique, ce qui la sous-tend, en tout cas, c’est le thème de l’affrontement, de la joute, du jeu entre la jalousie des dieux et l’excès des hommes’.

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 430-431.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 426.

Mais la forme narrative persiste, elle subit la même sublimation que le héros de l'histoire : comme il n'est plus un Cashinahua, mais l'homme, de même elle ne raconte plus de «petites histoires», mais l'Histoire. Les petites histoires accueillent des noms et en donnaient. La grande histoire a pour fin l'extinction des noms (particularismes). A la fin de la grande histoire, il y aura l'humanité tout court. Les noms qu'elle a pris auront été superflus, ils n'auront désigné au plus que les stations d'un chemin de croix [...]. Cet universalisme et cette téléologie pure n'est pas classique au sens de l'Antiquité, mais moderne au sens de la chrétienté. Les «philosophies de l'histoire» se forment autour d'un avenir de rédemption.¹²⁸

Não se tratará, ainda, *sublimada* a figura do *herói* e subsumidos os nomes nesse hiperônimo que o *Homem* – Criatura, agora, de um só Deus, à sua imagem e semelhança – é, de uma *história encantada*? Observará Michel Foucault: 'creio que é preciso compreender bem o grande conflito que atravessou o cristianismo, do fim do século V (santo Agostinho sem dúvida) até ao [século] XVII. Durante doze séculos, o conflito não foi entre a espiritualidade e a ciência: foi entre a espiritualidade e a teologia'¹²⁹. Em outros termos, como conciliar a ideia – no âmbito, agora, do cristianismo: '[...] parece-me que no cristianismo, a partir de um certo número de mutações muito consideráveis – de entre as quais, é claro, esta: *sabe-se que a verdade não vem daquele que guia a alma, mas que a verdade é dada num outro modo (Revelação, Texto, Livro, etc.)* – as coisas vão ser consideravelmente mudadas'¹³⁰; 'na filosofia greco-romana [...] aquele que deve estar presente ele próprio no discurso verdadeiro é aquele que dirige'¹³¹ – de *uma verdade não apenas revelada mas absoluta e eterna*, com as operações, as práticas que o sujeito deve buscar e desenvolver, a que se deve submeter e nas quais se deve exercitar, para que se lhe faculte a via do acesso à verdade, quer dizer, retomando os termos da sua anterior formulação: a ideia que faz com que *Deus responda de algum modo por antecipação* – no caso do cristianismo, a sua palavra constitui *a verdade* revelada – com a ideia da necessidade do que Foucault apelidará de *espiritualidade* – '[...] creio que se poderia chamar «espiritualidade» à investigação, à prática, à experiência pelas quais o sujeito opera sobre ele mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade'¹³²?

Disons ceci: c'est que dans l'Antiquité gréco-romaine, dans le rapport psychagogique, le poids essentiel de la vérité, la nécessité de dire-vrai, les règles auxquelles on doit se soumettre en disant vrai, pour dire vrai et pour que la vérité puisse produire son effet –

¹²⁸ LYOTARD, Jean-François, 'Le signe d'histoire', *Le différend*, *op. cit.*, p. 223.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel, *L'herméutique du sujet – cours au Collège de France. 1981-1982*, *op. cit.*, p. 28.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 390 (sublinhado nosso).

¹³¹ *Ibidem*, p. 391.

¹³² *Ibidem*, p. 16. Ou, como adiante se lê: 'On appellera alors «spiritualité» l'ensemble de recherches, pratiques, expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité', pp. 16-17.

à savoir : de mutation du mode d'être du sujet – tout ceci porte du côté du maître, du directeur, de l'ami encore, en tout cas du côté de celui qui conseille.[...] C'est vrai de tout pédagogie. C'est vrai bien sûr dans la pédagogie antique, mais c'est vrai dans ce qu'on peut appeler la psychagogie antique. [...] Et dans la psychagogie de type chrétien on va voir que, s'il est vrai que celui qui guide l'âme doit obéir à un certain nombre de règles, qu'il a un certain nombre de charges et d'obligations, le prix plus fondamental, le prix essentiel de la vérité et du «dire-vrai» va peser sur celui dont l'âme a à être guidé. [...] Disons [...] que dans la spiritualité chrétienne, c'est le sujet guidé qui doit être présent à l'intérieur du discours vrai comme objet de son propre discours vrai. Dans le discours de celui qui est guidé, le sujet d'énonciation doit être le référent de l'énoncé : c'est la définition de l'aveu.¹³³

A *verdade*, não é, no âmbito da *espiritualidade*, por conseguinte, *antecipadamente dada*: sobretudo o não é no modo da *Revelação* ou de uma *evidência*, filosófica ou religiosa. Se ela diz respeito à condução da alma ou à direção da existência, refere-se a uma configuração da relação do fazer saber em que *psicagogia* e *pedagogia* se articulam num mesmo gesto, que é o do sábio, o do mestre, o do amigo, o do conselheiro ou do filósofo – tal como ele é entendido na época imperial: 'é aos filósofos que é preciso perguntar como é preciso conduzir-se, e são os filósofos que dizem [...] mesmo como se deve conduzir os outros homens, uma vez que eles dizem qual é a constituição que é preciso adoptar na cidade, se é melhor uma monarquia que uma democracia, etc'¹³⁴. É mais o gesto do *educere* – do *conduzir para fora*, nessa '[...] «educação» que não é uma educação, que é outra coisa ou alguma coisa mais que a educação'¹³⁵ – não tanto o do *educare*. Trata-se, aí, de subtrair a alma – não à sombra ou à aparência, para a induzir à *reminescência*, como no modelo platónico, não ao ser mundano, pela purificação do coração, necessária à compreensão da Palavra, para, sob o seu comando, poder obter a *renúncia*, como no modelo cristão, mas – à *estultícia*, o que, de qualquer modo, não é possível – tal como o não seria em qualquer dos outros modelos – sem a intervenção do *outro*:

La stultitia est donc, si vous voulez, l'autre pôle par rapport à la pratique de soi. [...] Le stultus, c'est celui qui n'a pas souci de lui-même [...], c'est d'abord celui qui est ouvert à tous les vents [...] des représentations extérieures et qui n'est pas ensuite capable [...] de faire le partage, la *discriminatio* entre ce qui est le contenu de ces représentations et les éléments que nous appellerions, si vous voulez, subjectifs, qui viennent se mêler à lui. [...] La volonté du stultus, c'est une volonté qui n'est pas libre. C'est une volonté qui n'est pas absolue. [...] Sortir de la stultitia, dans la mesure où elle se définit comme non-rapport à soi, ne peut pas être fait par l'individu même [...], cela ne peut se faire que par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre. Entre l'individu stultus et l'individu sapiens, l'autre est

¹³³ *Ibidem*, pp. 390-391.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 130-131.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 130.

nécessaire. [...] Le souci de soi par conséquent nécessite bien, vous le voyez, de l'intervention de l'autre.¹³⁶

Simplesmente, no 'modelo helenístico', ao contrário do que acontece anteriormente, a *conversão* não pressupõe o movimento que vai do 'mundo aqui em baixo ao mundo no alto'¹³⁷, a 'oposição entre este mundo e o outro, como a *epistrophê* platónica. Pelo contrário, é um retorno que se vai fazer de algum modo na própria imanência do mundo'¹³⁸. O que o distinguirá, também, do modelo cristão que se lhe seguirá. Mas aqui, trata-se, contudo, no que diz respeito à ideia de *retorno a si*, e portanto de algum *a priori* do sujeito, de um dos aspectos mais problemáticos do modelo helenístico: 'não é de forma nenhuma claro nem está de modo algum decidido se o si é alguma coisa à qual se regressa porque ele seria dado de antemão, ou se o si é um fim que se deve auto-propor e ao qual, se se atinge a sagesa, se terá, por fim acesso. [...] Creio que se tem aí um dos elementos de incerteza fundamental, ou de oscilação fundamental, nesta prática do si'¹³⁹. Ora, o cristianismo suporá, ao que se nos afigura, de facto, em relação ao modelo helenístico, *uma sublimação da figura do 'outro'* na relação formativa. Ela marca-se, já, a nosso ver, na dissociação entre quem conduz e a necessidade de inscrever, no seu discurso, o discurso verdadeiro – aquele em que o sujeito de enunciação deve ser referente do enunciado, em que ele aparece como objecto do seu próprio discurso: 'o cristianismo, ele, vai desprender [*décrocher*] psicagogia e pedagogia exigindo à alma que é psicagogizada [e não à que guia], a alma que é conduzida, que diga uma verdade; uma verdade que só ela pode dizer, que apenas ela detém e que é não o único, mas um dos elementos fundamentais desta operação pela qual o seu modo de ser vai ser mudado. E é nisso que consistirá a confissão cristã'¹⁴⁰.

Je crois qu'on peut dire que, dans ce modèle, la connaissance de soi est liée d'une façon complexe à la connaissance de la vérité telle qu'elle est donnée dans le Texte et par la Révélation : et cette connaissance de soi est impliquée, exigée par le fait que le cœur doit être purifié pour comprendre la Parole ; et il ne peut être purifié que par la connaissance de soi ; et il faut que la Parole soit reçue pour qu'on puisse entreprendre la purification du cœur et mener la connaissance de soi. Relation, par conséquent circulaire entre : connaissance de soi, connaissance de la vérité et souci de soi.¹⁴¹

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 126-130.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 201.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 202.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 205.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 391.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 245 (sublinhado nosso).

A *verdade revelada* – na teologia viria ela à compreensão e à explicitação, à interpretação – pressupõe Deus no lugar desse *outro* que comanda a relação psicagógica: a sua transposição na figura, digamos, do *Outro* (ou do *Outro do Outro*). O seu discurso não é já, como anteriormente, apenas o do sábio, do mestre ou do amigo, do conselheiro. E a prescrição ou a exigência ética do *discurso verdadeiro* recai agora – enquanto *condição do que, na relação formativa é da ordem do desvio a ser corrigido*, do objecto de uma redução e/ou de uma renúncia, portanto, a uma certa mundaneidade sobre a qual assenta a possibilidade da conversão – sobre o conduzido. Ora, aos olhos de Foucault, é precisamente a *teologia* – ‘ou discurso *sobre* o divino’¹⁴², sem o qual, nem o conhecimento de si, nem o cuidado de si que o modelo cristão pressupõe, são possíveis – que prepara o ‘momento cartesiano’, o advento do sujeito moderno, um sujeito que, enquanto sujeito transcendental, se pretende extramundano (e potencialmente omnisciente):

La théologie [...] en se donnant comme réflexion rationnelle fondant, à partir du christianisme bien sûr, une foi à vocation elle-même universelle, fondait en même temps le principe d’un sujet connaissant en général, sujet connaissant qui trouvait en Dieu à la fois son modèle, son point d’accomplissement absolu, son plus haut degré de perfection, et en même temps son Créateur et par conséquent son modèle. La correspondance entre un Dieu tout connaissant et des sujets tous susceptibles de connaître, sous réserve bien sûr de la foi, c’est sans doute un des éléments principaux qui (ont) fait que la pensée – ou les formes de réflexion principales – occidentale, et en particulier la pensée philosophique, s’est dégagée, affranchie, séparée de ses conditions de spiritualité qui l’avait accompagnée jusque-là, et dont le principe de l’epimeleia heautou était la formulation la plus générale.¹⁴³

Razão para perguntar se não seria, portanto, precisamente no plano do *imaginário*, e da relação com o *outro* que ele pressupõe, que seria preciso, antes de mais, procurar ressituar aquela relação que *opor*ia a ‘verdade’ da ciência, quer ao carácter ‘efabulatório’ da narrativa, quer ao carácter contraditório do discurso da *experiência* investido da ‘prosa real do povo’, para usar aqui a expressão de Lyotard. Não se trataria, então de saber se nessa relação de oposição – entre as verdades da ciência e as regularidades da experiência – se não reinscreveria, para além de qualquer limite estanque de recíproca exclusão, *aquilo mesmo* de que a ciência pretendia isentar-se, ou que ela, quer da *narrativa*, quer da *experiência* tradicional, desejaria afastar, como *fábula* ou *ilusão*? Onde seria necessário procurá-lo? Da correlação entre o saber empírico, o testemunho objectivo que a informação pressupõe e a onto(teo)logia

¹⁴² *Ibidem*, p. 165 (sublinhado nosso).

¹⁴³ *Ibidem*, p. 16 (sublinhado nosso).

que informa e subjaz ao discurso da ciência já, de resto, a fenomenologia transcendental, expressamente assumida – no horizonte de uma teoria da essência da relação intencional – como *crítica do conhecimento*, dir-se-ia ter-se encarregue de assinalar alguns dos elementos-chave de articulação. Como observa Husserl, em *La Crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*:

Toute pensée scientifique et toute problématique philosophique comportent des évidences préalables : que le monde est, qu'il est toujours «d'avance» là, que toute correction d'une visée, que ce soit une visée d'expérience ou toute autre sorte de visée, présuppose déjà le monde dans son être, je veux dire comme horizon de tout ce qui vaut-comme-étant indubitablement, ce qui implique un certain stock de choses connues et de certitudes soustraites au doute, avec lesquelles était éventuellement entré en contradiction ce qui s'est vu ôter sa valeur et réduire au néant. *La science objective elle aussi ne pose ses questions que sur le terrain de ce monde-qui-est préalable, à partir du vivre pré-scientifique*. Elle présuppose son être, comme toute praxis, mais le but qu'elle se propose est de transformer le savoir pré-scientifique, imparfait dans son ampleur et dans sa solidité, en un savoir parfait – en suivant, il est vrai, une Idée-Corrélative située à l'infini, celle d'un monde dont l'être soit fermement déterminé et de vérités qui en donnent l'interprétation prédicative, vérités idéalement scientifiques, «vérités en soi». Réaliser ce but en parcourant systématiquement les degrés de la perfection, dans une méthode qui rende possible un progrès constant, telle est la tâche¹⁴⁴.

Em outros termos, se, como nos dirá também Husserl: '[...] a forma habitual, qualquer que ela seja, de nos reclamarmos da evidência, na medida em que toda a questão em retorno deveria nela ser suprimida, não valeu nunca mais, no plano teórico, que um oráculo onde um Deus se revela'¹⁴⁵, não seria precisamente o ente, na sua antecipadamente dada simples-presença, o que permaneceria subjacente ao trânsito entre o saber narrativo e o científico, enquanto elo ontoteológico de articulação possível que permitiria, aqui, correlacionar, quer a *informação* – na sua transposição do puro *em si* do acontecimento – quer a *ciência* – na sua busca do verdadeiro ou das *verdades em si* – quer a *experiência* – no horizonte da verdade que, a julgar pelo que nos diz Walter Benjamin, a sua *comunicabilidade*, também ela, pressupõe – sobre o fundo daquela exigência de que nenhuma ilusão consciente se exponha, como sublinha Roland Barthes?

¹⁴⁴ HUSSERL, Edmund, 'Exposition du problème d'une science du monde de la vie', *La Crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, trad. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 126 (sublinhado nosso).

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 214-215.

1.1.3.O imaginário da ciência.

Segundo a etimologia que nos é fornecida pelo *Dictionnaire étymologique de la langue latine – histoire des mots*, de Antoine Meillet e A. Ernout, o termo *fabula* remeter-nos-ia para o sentido abrangente de: ‘conversação’: ‘[...] de onde ‘assunto [*sujet*] (ou objecto) de conversação, narrativa’¹⁴⁶; trata-se, aqui, de uma acepção de fundo, repartida em dois outros sentidos mais delimitados: ‘1º narrativa dialogada e levada à cena [...], peça teatral ou fábula; 2º *fabula* como *uerbum* opondo-se a *res, facta* designa um relato não-verdadeiro [*mensonger*] ou ficcional’¹⁴⁷. A fábula apareceria, portanto, neste sentido, aos olhos da ciência, tomada esta enquanto irredutível, na sua busca do *verdadeiro*, à enunciação de *regularidades úteis*, como discurso, por um lado, endoxal, por outro, contra-factual, como se verificara já, de resto, pelo emprego do termo em *A Condição Pós-Moderna*. O seu critério não é, portanto, ainda e fundamentalmente o de *verdade*, ou o do *verificável*. Uma definição mais específica e genologicamente delimitada, colhida, por exemplo, numa obra como *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, dá-la-ia, por outro lado, como ‘[...] uma breve narrativa em prosa ou em verso, cujas personagens podem ser animais (‘A Cigarra e a Formiga’) ou objectos inanimados (‘O Pote de Ferro e o Pote de Barro’) a agirem como seres humanos; ou menos frequentemente, abstrações personificadas (‘O Amor e a Loucura’) ou tipos humanos, quer literalmente (‘O Velhos e os Três Rapazes’), quer metaforicamente (‘O Camponês do Danúbio’)’¹⁴⁸. Jorge de Sena trazer-nos-ia, em *O Amor e Outros Verbetes*, uma definição idêntica de ‘fábula’: ‘termo de origem latina (*fabula*) que tem sido usado em três principais acepções distintas: a) as histórias e narrativas da mitologia clássica greco-latina (v. g. os deuses da fábula, a fábula de Eros e Psique); b) qualquer narração de sucessos imaginosos e não verídicos (Camões usa esta acepção em *Os Lusíadas*); c) breve composição, em prosa ou em verso, de intenção moralizante, em que animais, plantas, ou coisas inanimadas dialogam

¹⁴⁶ MEILLET, Antoine ; ERNOUT, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine – histoire des mots*, op. cit., p. 245 : ‘*Fabula*: conversation, d’où «sujet (ou objet) de conversation, récit» ; en particulier : 1º récit dialogué et mis sur scène [...], pièce de théâtre ou fable ; 2º *fabula* comme *uerbum* s’opposant à *res, facta* désigne un récit mensonger ou fictif’.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ PREMINGER, Alex ; BROGAN, T. V. F. (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton UP, 1993, p. 400.

personificadamente.¹⁴⁹ O que confere, quanto ao que aqui, em primeiro lugar, nos interessa, que cruza, em particular, as duas últimas acepções, com os exemplos fornecidos por Walter Benjamin, em ‘Le conteur’, a propósito de Leskov:

Sans doute il en est peu qui aient osé s’aventurer dans les profondeurs du monde inanimé, et il est peu de pages dans la littérature narrative récente où la voix du conteur anonyme, antérieur à toute écriture, se fasse entendre aussi distinctement que dans «L’alexandrite» de Leskov. Il y est question d’une pierre, le pyrope. Le règne minéral représente le niveau le plus bas de la création. Pour le conteur, cependant, il touche aussi au niveau le plus élevé. Dans cette pierre semi-précieuse qu’est le pyrope, il lui est en effet donné de reconnaître une prophétie délivrée par la nature pétrifiée, inanimée, au sujet de l’univers historique dans lequel il vit lui-même. [...] ‘Regardez-la donc, quelle pierre ! Il y a en elle un matin vert et un soir sanglant (...). C’est là le destin, le destin du noble tsar Alexandre !’¹⁵⁰

A julgar pelo que neste brevíssimo confronto nos parece indicar-se, a fábula implicaria, portanto, não apenas o discurso *ficcional*, na sua dimensão do contrafactual, mas também, e de uma forma mais particularizada, uma forma de redistribuição das instâncias do discurso que se diria transgressora daquelas diferenciações (marcadas por traços delimitadores e estruturantes do ‘real’ e/ou do ‘mundo’) que o saber científico não deixa, sob o signo da exclusão de qualquer ilusão consciente, de exigir e são hoje, também, do domínio da informação. As suas personagens são metafórica e metamorficamente projectadas de tal forma que o mundo surge, assim, numa *continuidade* que o exclui daquelas articulações categoriais que se diriam mais estruturantemente abrangentes. *A natureza* – animal e/ou inerte – (ou o real) *fala(m)*, na fábula, como que *por si*. Tudo se passa, pois, como se o próprio mundo que se reunisse no todo de um concerto a que preside uma espécie de *voz única* da natureza. É precisamente o que Walter Benjamin atribui ao conto/à narrativa tradicional em geral, a partir do exemplo da figura central do seu ensaio. Com efeito, como se observa em ‘Le conteur’, para Lesskov – citado e elogiado por Gorky¹⁵¹ e por Tolstoi¹⁵² - cuja afinidade com o espírito do conto¹⁵³ o elege como figura central do seu ensaio:

Le juste est le porte-parole de la créature et, en même temps sa plus haute incarnation. [...] La hiérarchie du monde des créatures, qui culmine dans la figure du juste, descend par des multiples paliers jusqu’aux abîmes de l’inanimé. À cet égard il faut tenir compte d’une circonstance particulière. Pour Lesskov, le monde des créatures s’exprime moins par la voix humaine que par ce qu’on pourrait

¹⁴⁹ SENA, Jorge de, ‘Fábula’, *O Amor e Outros Verbetes*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 187.

¹⁵⁰ BENJAMIN, Walter, ‘Le conteur’, *Œuvres – III, op. cit.*, pp. 148-149.

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 139-144.

¹⁵² *Ibidem*, pp. 127-128.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 142: ‘Peu de conteurs ont eu d’aussi profonde affinités avec l’esprit du conte que Leskov’.

appeler, d'après le titre même d'un de ses récits les plus significatifs, la «voix de la nature».¹⁵⁴

Ora, o que aqui resulta, contudo, a nosso ver particularmente interessante prende-se, afinal, com o facto de *fabula* derivar, no latim, do verbo *for, faris, fatus sum, fari*, com o sentido, como nos diz o *Dictionnaire étymologique* de Antoine Meillet, de 'falar' e de cujo particípio *fans*, se formariam os termos *infans, infantis* e *infantia*: 'Lucrecio emprega ainda o substantivo derivado *infantia* com o sentido de 'incapacidade de falar' [...] Como o período no qual a criança [*l'enfant*] é considerada incapaz de falar acaba aos sete anos [...], concebe-se que *infans* tenha podido designar a criança no sentido de ordinário reservado a *puer*'¹⁵⁵. Poder-se-ia, então perguntar, por um lado: 1. uma vez que aos olhos da ciência as narrativas aparecem como *fábulas*, e é já um certo conceito de fala que aí se põe em causa – aquele, associado às narrativas à 'antiga maneira', a que é atribuído o excesso que a ficção, enquanto discurso do contra-factual, implica e que se liga à voz que, longínqua, ressoa, no tempo e no espaço – se o seu recurso legitimador à *grande narrativa* não re-inscreverá, afinal, aquela mesma contra-factualidade – aquela *petição de princípio* que manteria Deus, simultaneamente, no horizonte de toda a criatura, de toda a *voz da natureza* – de que a ciência se pretenderia, todavia, expurgada. Ouçamos, de novo, aqui, o que nos diria Roland Barthes, em *O Rumor da Língua*, quanto à relação entre ciência e a linguagem:

Para a ciência, a linguagem não é senão um instrumento, que há o interesse em tornar tão transparente, tão neutro quanto possível, sujeito à matéria científica (operações, hipóteses, resultados), a qual, diz-se, existe fora dela e precede-a: há por um lado e *primeiro*, os conteúdos da mensagem científica, que são tudo, por outro lado e *depois* a forma verbal encarregada de exprimir esses conteúdos, que não é nada. [...] A ciência fala-se, a literatura escreve-se; uma é conduzida por uma voz, outra segue a mão; não é o mesmo corpo, e portanto o mesmo desejo, que está por detrás de uma e de outra.¹⁵⁶

Mas se a linguagem é *o instrumento* e, em simultâneo, a forma que é *o nada* da ciência, se ela é *o neutr(alizad)o* a cuja *transparência* emergiria *matéria científica* que lhe é nada mais nada menos que anterior-exterior – que a precede e existe fora dela e, conseqüentemente, lhe permaneceria, na sua imanente transcendência, imune – dizer

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 144-145.

¹⁵⁵ MEILLET, Antoine ; ERNOUT, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine – histoire des mots*, op. cit., p. 316. E acrescenta-se, na sequência destas observações, a seguinte nota : [...] En arménien c'est l'«animal» que est désigné : *anasun* (littéralement «qui ne parle pas»). O que nos reenviará, também, para o termo *foreclusão*, tal como é usado por Jacques Lacan, a propósito do *homem dos lobos*, – na medida em que o efeito do que é assim designado é precisamente, quer o da assimbolia, quer o da vinculação ao imaginário que o associará, na sua 'loucura' a uma certa *animalidade* – como adiante procuraremos mostrar.

¹⁵⁶ BARTHES, Roland, 'Da Ciência à Literatura', *O Rumor da Língua*, op. cit., p.14.

que a ciência *se fala* não seria, por outro lado, dizer, que nela, é a *voz da natureza* que ressoa ou se faz, como nos contos de Leskov, ouvir? Não se tratará, em suma, na ciência, de uma reserva em relação à linguagem que, para Walter Benjamin, afinal, se remarca no âmbito daquela metonimização geral em que o discurso da experiência entra em ruptura? Em que se reverteria, neste sentido, uma tal reserva? Não se tratará, ainda, de ceder o seu lugar à voz do seu Outro, daquele que, precisamente, do lado, quer da *informação*, quer da ciência, se diria que o *des-constitui*, uma vez que, como sublinha o autor de ‘Le conteur’, a informação exige, ao contrário da narrativa tradicional, para além daquela plausibilidade colhida de um certo verosímil referencial que a daria por compreensível em si e por si mesma, a possibilidade de uma comprovação imediata, de um controlo que, à semelhança do que na ciência se passaria, é exercido e obtido pela margem de verificabilidade do que nela se enuncia? Com efeito, como nos faria notar Benjamin:

[...] l’information en prise sur la réalité la plus immédiate trouve désormais plus d’audience que les nouvelles venues de loin. Celles-ci – que la distance fût d’ordre spatiale ou temporel, qu’elles eussent leur source dans des pays lointains ou dans une tradition ancienne – jouissaient d’une autorité qui les rendait valables en l’absence même de tout contrôle. *L’information, elle, prétend être aussitôt vérifiable. On lui demande donc en premier lieu d’être «compréhensible par elle-même».* Souvent, elle n’est pas plus exacte que ne l’étaient les nouvelles colportées aux siècles passés. Mais alors que ces nouvelles prenaient bien souvent un aspect merveilleux, il est indispensable que l’information paraisse plausible. Elle s’avère par là inconciliable avec l’esprit du récit. Si l’art de conter est devenu chose rare, cela tient avant tout aux progrès de l’information.¹⁵⁷

A informação é da ordem da apreensão da realidade mais *imediata* precisamente onde, quer a ciência, quer a narrativa à antiga maneira, ambas à escuta da *voz da natureza*, o poderiam não ser. Nisso se marcaria, talvez, a sua relativa singularidade. Mas ela é, por outro lado, também da ordem do *verificável*, o que a aproxima da ciência, mesmo que, no seu verosímil, na sua plausibilidade, na sua ‘compreensão por si mesma’, possa ainda reter (ou já excluir) o que da narrativa à antiga maneira releva. Caso seria, pois, para perguntar se o que transversalmente as reúne se não referirá, afinal, ao anterior-exterior de um certo *in-humano* em que se inscreve, em simultâneo, a origem ou a criação, a simples-presença ou a repetição e, nela, ainda a voz de um Outro cujo estatuto histórico-filosófico precisamente a contemporaneidade se encarregaria de questionar. Com efeito, se a ciência é, na soberana anterioridade-exterioridade em relação à linguagem que a comunica, *o que nela se enuncia* e comunica, mediado por

¹⁵⁷ BENJAMIN, Walter, ‘Le conteur’, *Œuvres - III, op. cit.*, p. 123.

um instrumento *transparente e neutro* de expressão, ao olhar que, nela, tem ante si a verdade, o que nela fala não será, então, precisamente, aquela outra linguagem *não humana* que nos fora dada, como lembrava Richard Rorty, em outra época, como estando radicalmente inscrita na origem, na ordem e na consistência do mundo? Lembremo-lo uma vez mais:

A ideia de que a verdade, tal como o mundo, está diante de nós é uma herança de uma época em que o mundo era visto como criação de um ser que tinha a sua própria linguagem. [...] Se deixarmos de tentar dar um sentido à ideia de tal linguagem não humana, não seremos tentados a confundir o truismo de que o mundo pode fazer com que tenhamos justificação para acreditar na tese de que o próprio mundo se divide, por sua própria iniciativa, em fragmentos de frase chamados 'factos'.¹⁵⁸

O que a distinguiria, pois, a ciência, da *fábula* ou da narrativa à 'antiga maneira', na sua *verdade*, se uma e outra se põem à escuta de uma só e mesma voz, que seria, aqui, precisamente, do lado do *in-humano*, a da *natureza e/ou* a da *criação*? Que *corpo*, que desejo, enfim, para retomar a observação de Barthes, lhe caberá então? Por outro lado, 2. se o sentido etimológico de *fábula*, enquanto narrativa (dialogada), deveria pressupor, afinal, a exclusão da *infância* – no sentido em que esta última implica o sentido de uma privação ou de uma anterioridade-exterioridade em relação à fala – não re-inscreverá, a ciência, *na sua oposição à narrativa*, uma certa e inadvertida *infância* de que, no seu imaginário – 'a bem dizer, só a formalização integral do discurso científico [...] poderia evitar à ciência os riscos do imaginário'¹⁵⁹ – ela se pretenderia, crítica e filosoficamente isenta, uma vez que o que 'o modelo paternal de uma ciência sem linguagem'¹⁶⁰ repudiaria seria precisamente, sob o princípio do rigor e da objectividade, não apenas a *linguagem* – 'recorrer ao discurso científico como a um instrumento de pensamento é postular que existe um estado neutro da linguagem [...]'¹⁶¹ – mas *o sujeito* que o seu discurso fatalmente inscreve?

A objectividade e o rigor, atributos do cientista de que nos fazemos ainda um bicho de sete cabeças, são qualidades essencialmente preparatórias, necessárias no momento do trabalho e, a esse título, não há razão alguma para suspeitarmos delas ou as abandonarmos; mas essas qualidades não podem ser transferidas para o discurso, a não ser por uma espécie de truque de prestidigitação, uma operação puramente metonímica que confunde a precaução com o seu efeito discursivo. Toda a enunciação supõe o seu próprio sujeito, quer esse sujeito se exprima de um

¹⁵⁸ RORTY, Richard, 'A Contingência da Linguagem', *Contingência, Ironia e Solidariedade*, op. cit., pp. 25-26.

¹⁵⁹ BARTHES, Roland, 'Da Ciência à Literatura', *O Rumor da Língua*, op. cit. p. 16.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 16.

modo aparentemente directo, dizendo eu, ou indirecto, designando-se como ele, ou nulo, recorrendo a expressões impessoais; [...].¹⁶²

Ora, se, neste sentido, a ciência *se fala* – pela prestidigitadora trucagem do *nulo* que é o seu modo de expressão, que não é, nem directo nem indirecto – preenchendo-se, o seu sujeito (no modo fantasmático de ele se dar aos outros) precisamente por essa exclusão *espectacularmente* imposta, como veremos, à pessoa biográfica, passional, psicológica – o que nela se diz deve também relevar do *imaginário* que regula a sua tentativa de transferência da *objectividade* e do *rigor* para o seu discurso. A que se deve a necessidade da simulação de uma tal exclusão? Tratar-se-á da necessidade de afirmar a sua *escuta* – afastando de si o que relevaria da experiência no sentido tradicional – e de isentar a sua *expressão* para alguém do que de interferente nelas pudesse haver, de as filtrar do que, de uma sedimentação residual do preconceito, acumulada pela existência prático-mundana tomada na sua historicidade, pudesse refractar ou deformar a sua visão, para por elas fazer passar aquela *voz da natureza* de que a narrativa constituíra já um lugar de apreensão?

[...] *trata-se de ilusões puramente gramaticais, variando simplesmente o modo como o sujeito se constitui, no discursivo, quer dizer, como se dá, teatral ou fantasmaticamente, aos outros; designam pois todos eles formas do imaginário.* Destas formas, a mais capciosa é a forma privativa, precisamente aquela que é geralmente praticada no discurso científico, de que o cientista se exclui por preocupação de objectividade; o que é excluído nunca é senão a «pessoa» (psicológica, passional, biográfica) de modo algum o sujeito; mais do que isso, esse sujeito é preenchido, se assim podemos dizer, por toda a exclusão que impõe espectacularmente à sua pessoa, de modo que a objectividade, ao nível do discurso – nível fatal, é preciso não o esquecer – é um imaginário como qualquer outro.¹⁶³

Trata-se, antes de mais, nessa exclusão da referência à ‘pessoa’ psicológica, passional, biográfica de que a informação, na sua pseudo-isenção ou imparcialidade, se poderia também assumir como arauta, diz-nos Roland Barthes, de uma *precaução*. Procuremos, então, perceber melhor de que se trata: contra que é que tais precauções aí têm lugar? Com efeito, Roland Barthes, em *O Prazer do Texto*, chamar-nos-ia a atenção para a tarefa urgente de ‘marcar bem os imaginários da linguagem’ que a ciência pressupõe: ‘a palavra como unidade singular, mónada mágica; a fala como instrumento ou expressão do pensamento; a escrita como transliteração da fala; a frase como medida lógica, fechada; a própria carência ou recusa da linguagem como força primária,

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibidem.*

espontânea. O imaginário da ciência encarrega-se de todos estes artefactos¹⁶⁴. E se há um imaginário da ciência, investido naquele injuntivo princípio que exige ‘«que nenhuma ilusão seja exposta»’, de onde retiraria ela o seu *outro* – ou o princípio que, na relação imaginária, a constitui – senão precisamente do que, no discurso filosófico, relevaria dos seus metafísicos impensados? Que se entende aqui, por imaginário? Que tipo de relação pressupõe? De que visa ela constituir-se como redução? Como se depreende da questão que Jacques Lacan, em ‘La dissolution imaginaire’, se propõe desdobrar:

Si la relation agressive intervient dans cette formation qui s'appelle le moi, c'est qu'elle en est constituante, c'est que le moi est d'ores et déjà par lui-même un autre, qu'il s'instaure dans une dualité interne au sujet. Le moi est ce maître que le sujet trouve dans un autre, et qui s'instaure dans sa fonction de maîtrise au cœur de lui-même. Si dans un rapport, même érotique, avec l'autre, il y a quelque écho de cette relation d'exclusion, *c'est lui ou moi*, c'est que, *sur le plan imaginaire, le sujet humain est ainsi constitué que l'autre est toujours près de reprendre sa place par rapport à lui, qu'en lui il y a un moi qui lui est toujours en partie étranger, maître implanté en lui par-dessus l'ensemble de ses tendances, de ses comportements, de ses instincts, de ses pulsions*¹⁶⁵.

Relação de dualidade interna que marca, por um lado, a proibição: a *frustração* da relação erótica, ou do acesso ao que se constituiria como objecto de pulsão-incorporação. Trata-se, no *eu*, de um *mestre* introjectado: usemos deixar aqui já no ar a seguinte pergunta: não é o que se passaria, a julgar pelo que nos diz Walter Benjamin, em toda a narrativa da experiência? Essa dualidade é, pois, não apenas a que põe em cena a continuidade-descontinuidade de uma alteridade, mas também a que pressupõe uma *id-entificação*, uma limitação ou circunscrição, um represamento do que é inerente ao conjunto das ‘tendências, comportamentos, instintos, pulsões’ respeitantes ao *propriamente impróprio* da relação edipiana. Como nos lembra, de resto, Roland Barthes, em o *Grão da Voz*: ‘a criança entra, diz-nos Lacan, logo no simbólico ao descobrir a sua imagem no espelho aos seis meses de idade. É o estádio do espelho, ou seja, o momento em que pela primeira vez, ela capta a imagem do seu corpo reunido. [...] *A partir desse momento começa a aventura da intersubjectividade, da construção imaginária do eu*’¹⁶⁶. É nela que aquele ‘é ele *ou eu*’ da relação agressiva abordada por Lacan obtém sentido. Porque o *outro* é simultaneamente o que de mim vejo, aquele em

¹⁶⁴ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit. p. 74-75.

¹⁶⁵ LACAN, Jacques, ‘La dissolution imaginaire’, *Le séminaire – livre III : les psychoses – 1955-1956*, Paris, Seuil, 1981, p. 107 (o último sublinhado é nosso).

¹⁶⁶ BARTHES, Roland, ‘«L’Express» vai mais longe com... Roland Barthes’, *O Grão da Voz: entrevistas – 1962-1980*, trad. de Teresa Menezes e Alexandre Melo, Lisboa, Edições 70, 1982, p. 95.

que me antecipo, o que me constitui ou me é constituinte e o que, simultânea e implicitamente – *constitutivamente* – também me exclui, no que de impróprio define a minha inicial condição de corpo retalhado, a minha indeterminação inaugural, a minha incoordenação motora, o meu inacabamento. Naquela função de (suplementar) domínio, acolhida do *outro* e interna e constitutivamente implantada, introjectada ou enxertada sobre o que haveria de radicalmente *impróprio* no ‘próprio’, o princípio dir-se-ia, então, que é precisamente o de uma travagem e de um travejamento: é nele que aquilo que nos parece constituir-se como uma sua especificação se vem inscrever: que *nenhuma ilusão (consciente) se exponha*. Eis, de resto, a condição não apenas da sua *verdade*, mas também, quer da sua legitimidade ou aceitabilidade, do seu reconhecimento social, quer da sua comunicabilidade. Como nos diz Jacques Lacan, em ‘Au-delà de l’imaginaire, le symbolique’, em consonância com o que, a propósito da crítica derridiana do conceito fenomenológico do sentido da *expressão*, e da estrutura testamentária do signo em geral, observámos já:

En fin de compte, il y a entre le sujet-individu et le sujet décentré, le sujet au-delà du sujet, le sujet de l’inconscient, une espèce de rapport en miroir. Le moi est lui-même un des éléments significatifs du discours commun, qui est le discours inconscient. *Il est en tant que tel, en tant qu’image, pris dans la chaîne des symboles*. Il est un élément indispensable de l’insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, il est lié à la béance primitive du sujet. *En cela, en son sens originel, il est dans la vie psychologique du sujet humain l’apparition la plus proche, la plus intime, la plus accessible, de la mort.*¹⁶⁷

Nestes termos, a condição de possibilidade do *sujeito-indivíduo* é precisamente, por um lado, a sua divisão, o seu não menos constitutivo descentramento, a sua inicial ou primitiva abertura, o espaço em que se virá inscrever a sua ob-jectivação ou individuação a partir da imagem do corpo reunido. Ora, que o *discurso comum* seja o *discurso do inconsciente*, não deveria, então, tal ler-se no duplo sentido de que: a) por um lado, é nele que se inscreve, como mostraria a experiência analítica, o que relevaria do inconsciente e/ou da descentração; por outro: b) é dele que se trata, quanto ao que pertence à ordem da *inconsciência desse inconsciente*? Nessa relação *em espelho* o sujeito do inconsciente e o sujeito da linguagem colocam-se, pois, em reenvio. Se é enquanto *imagem* que ele é captado pelo discurso, se é enquanto tal que ele abre para a inserção do simbólico na sua realidade, é porque é precisamente a imagem do corpo reunido que aí – ‘tu-ele’ – se constitui como instância limite: a) por um lado, como

¹⁶⁷ LACAN, Jacques, ‘Au-delà de l’imaginaire, le symbolique : ‘questions à celui qui enseigne’’, *Le séminaire – livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 286 (sublinhado nosso).

elemento-*pivot* do seu acesso à linguagem e, portanto, quer da constituição do seu objecto como *ex-sistente*, quer do diferimento daquele desejo que o precipita no drama do ciúme primordial: ‘tu não és, afinal, o que/como és sem *ele* – sempre que te afastas, tem-no; sempre que regressas, trá-lo contigo’; b) por outro lado, como marca do seu inacabamento, da sua hiância inaugural.

On nous dit que l’exigence d’une mère est de se pourvoir d’un phallus imaginaire, et on nous explique très bien que son enfant lui sert de support, très suffisamment réel, pour ce prolongement imaginaire. [...] Le couple devrait très bien s’accorder en miroir autour de cette commune illusion de phallisation réciproque. Tout devrait se passer au niveau d’une fonction médiatrice du phallus. Or, le couple se trouve au contraire dans une situation de conflit, voire d’aliénation interne chacun de son côté. Pourquoi ? Parce que le phallus, si je puis m’exprimer ainsi, est baladeur. Il est ailleurs.¹⁶⁸

A *ilusão* é, tal como o inacabamento – de que se constitui como correlato – portanto, uma das dimensões da relação imaginária: ‘se eu te basto, porque razão te afastas? Se *eu* sou o teu phallus e tu te afastas – ele está algures – então *eu* suspeito de que ao contrário do que quero, não sou, para ti, *ele*. Mas estou apostado em sê-lo: sê-lo-ei’. Seria na passagem ao simbólico que ela – sob o signo do Nom-du-Père – se reduziria? Ora, o ‘discurso comum’ é, também, precisamente aquele que veicula o outro naquela função do seu (suplementar) domínio sobre o que de ‘propriamente impróprio’ diz respeito à abertura ou à primitiva descentração do sujeito em que a relação imaginária se inscreve. Digamos, portanto, provisoriamente, que o símbolo deteria, aqui, o poder redutor ou suspensivo dessa inaugural abertura: ele deveria operar, *com base na imagem do corpo reunido*, como uma espécie de operador de *delimitação*, tal como a narrativa e/ou o nome próprio. Como? Porque processo? Procuremos circunscrevê-lo. Como observará Jacques Lacan, em ‘Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je’, no plano não dos efeitos do mimetismo heteromórfico, mas do processo homeomórfico da *id*-entificação, em relação àquela ‘experiência de que é preciso dizer que nos opõe a toda a filosofia derivada do *Cogito*’¹⁶⁹, àquela experiência, por conseguinte, de especular e protomórfica apreensão da imagem do *outro* – que é reveladora, para Lacan, de um ‘dinamismo libidinal’ tanto quanto de uma ‘estrutura ontológica do mundo humano’¹⁷⁰:

¹⁶⁸ LACAN, Jacques, ‘Le phallus et le météore’, *Le séminaire – livre III : les psychoses – 1955-1956*, op. cit., pp. 358-359.

¹⁶⁹ LACAN, Jacques, ‘Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique’, in *Écrits – I*, Paris, Seuil, 1966, p. 92.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 93.

Qu'une *Gestalt* soit capable d'effets formatifs sur l'organisme est attesté par une expérimentation biologique, elle-même si étrangère à l'idée de causalité psychique qu'elle ne peut se résoudre à la formuler comme telle. Elle n'en reconnaît pas moins que la maturation de la gonade chez la pigeonne a pour condition nécessaire la vue d'un congénère, peu important son sexe – et si suffisante, que l'effet en est obtenu par la seule mise à portée de l'individu du champ de réflexion d'un miroir. De même le passage, dans la lignée, du criquet pèlerin de la forme solitaire à la forme grégaire est obtenu en exposant l'individu, à un certain stade, à l'action exclusivement visuelle d'une image similaire, pourvu qu'elle soit animée de mouvements d'un style suffisamment proche de ceux propres à son espèce.¹⁷¹

Trata-se, no sujeito, de uma *informação* que o radicarà no seu *meio*: 'a função do estádio do espelho prova [s'avère] ser para nós desde logo como caso particular da função da *imagem*, que é a de estabelecer uma relação do organismo com a sua realidade – ou como se diz, do *Innenwelt* ao *Umwelt*'¹⁷². Aqui a referência velada a Jacob von Uexküll parece-nos poder tornar-se no ponto de um entrecruzamento que poria em contacto, quer Heidegger – não apenas, com efeito, as pesquisas de Uexküll são definidas explicitamente como 'o que de mais frutuoso há de que a filosofia se pode apropriar na biologia hoje dominante', '[...] o próprio Heidegger reconhecia, quando escrevia que as palavras de que ele se servia para definir a pobreza em mundo do animal não exprimem outra coisa que aquilo que Uexküll entende por *Umwelt e Innenwelt*'¹⁷³ – quer Jacques Lacan – 'foi inspirando-se ao mesmo tempo nos trabalhos do psicólogo Henri Wallon, na fenomenologia husserliana e no conceito de *Umwelt*, extraído de Jacob von Uexküll, que Jacques Lacan construiu a sua teoria do imaginário'¹⁷⁴ – quer, talvez, Walter Benjamin¹⁷⁵, no que diz respeito ao conceito, que mais adiante se abordará, de *vida nua*. Como nos explicará, um pouco mais detalhadamente, a respeito da marca deixada pelas teorias de Jacob von Uexküll na concepção lacaniana do sujeito, visto do ponto de vista da sua relação, já não livre e contratual, mas de dependência psicogénica para com o seu meio, Elizabeth Roudinesco, em *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*:

¹⁷¹ *Ibidem*, 94-95.

¹⁷² *Ibidem*, p. 95.

¹⁷³ AGAMBEN, Giorgio, 'Pauvreté en monde', *L'ouvert: de l'homme et de l'animal*, trad. de Joël Gayrand. Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 78.

¹⁷⁴ ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel, *Dicionário de Psicanálise*, trad. de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães [para Jorge Zahar Editor, versão de Isabel St Aubin para português europeu], Mem Martins, Inquérito, 2000, p. 376.

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio, 'Umwelt', *L'ouvert: de l'homme et de l'animal*, *op. cit.*, pp. 62-63: 'Il est heureux que le baron Jacob von Uexküll, aujourd'hui considéré comme l'un des plus grands zoologistes du vingtième siècle et l'un des fondateurs de l'écologie, ait été ruiné avant la Première Guerre Mondiale. [...] une fois privé de son patrimoine familial, il dut abandonner le soleil méditerranéen (même s'il conserva à Capri une villa où il mourut en 1944, et où, en 1926, Walter Benjamin avait séjourné quelques mois) et il entra à l'université de Hambourg pour y fonder cet Institut für Umweltforschung (Institut d'étude du milieu et de l'environnement) qui devait lui apporter la célébrité.' (sublinhado nosso).

À ce biologiste allemand, Lacan empruntait notamment le concept général d'*Umwelt* qui définit le monde tel qu'il est vécu par chaque espèce animale. A début du siècle, Uexküll avait révolutionné l'étude de l'anthropologie en construisant une théorie du comportement montrant que l'appartenance de l'animal (sujet humain compris) à un milieu devait être pensée comme l'intériorisation de ce milieu dans le vécu de chaque espèce. D'où l'idée que l'appartenance d'un sujet à son environnement ne devait plus être définie comme contrat entre l'individu libre et une société, mais comme une relation de dépendance entre un milieu et un individu, lui-même déterminé par des actions spécifiques dues à un mode précis d'intériorisation des éléments du milieu. Chez Lacan, l'emprunt fait à Uexküll en 1932 permettait de passer, en 1938, à une nouvelle organisation du phénomène mental : non plus simplement fait psychique, mais *imago*, c'est-à-dire ensemble de représentations inconscientes apparaissant sous la forme mentale d'un processus plus général [...]: un individu ne saurait être «humain» hors de l'appartenance à un tout social organique.¹⁷⁶

Ora, no caso do homem, como frisarà Jacques Lacan, 'tal relação com a natureza é alterada por uma certa deiscência do organismo no seu seio [trata-se do seu *Umwelt*], por uma Discórdia primordial que os signos de mal-estar e de não-coordenação motora dos meses neonatais traem'¹⁷⁷. Essa Discórdia primordial marcada pelo mal-estar e a incoordenação motora, essa 'noção objectiva de inacabamento anatómico [...] bem como tais remanescências humorais do organismo maternal, confirmam esta visão que nós formulamos como o dado de uma verdadeira *pré-maturação específica do nascimento no homem*'¹⁷⁸. O que projecta na história a formação do indivíduo humano é precisamente essa *pré-maturação específica* do nascimento, essa 'insuficiência orgânica da sua realidade natural, se déssemos um sentido ao termo natureza' e de que o estádio do espelho, que o coloca em relação com o seu meio, constitui uma etapa-chave de desenvolvimento, pelo facto de se constituir como aquela condição da identificação sem a qual a relação com as 'situações socialmente elaboradas' – para as quais 'o drama do ciúme primordial', na situação edipiana, abre – e, nela, a afirmação do simbólico, que tende a regular a relação imaginária, se não efectua:

Ce moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'*imago* du semblable et le drame de la jalousie primordiale (si bien mis en valeur par l'école de Charlotte Bühler dans les faits de *transitivisme* infantin) la dialectique qui dès lors lie le *je* à des situations socialement élaborées. *C'est ce moment qui décisivement fait basculer tout le savoir humain dans la médiatisation par le désir de l'autre, constitue ses objets dans une équivalence abstraite par la concurrence d'autrui, et fait du je cet appareil pour lequel toute poussée des instincts sera un danger, répondît-elle à une maturation naturelle – la normalisation même de cette maturation dépendant dès lors*

¹⁷⁶ ROUDINESCO, Elizabeth, *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, pp. 196-197.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 95.

¹⁷⁸ LACAN, Jacques, 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique', in *Ecrits – I, op. cit.*, pp. 95-96.

chez l'homme d'un truchement culturel : comme il se voit pour l'objet sexuel dans le complexe d'Édipe.¹⁷⁹

O momento da formação e/ou da captação da imagem do corpo reunido é, também, o da *id*-entificação. É do desejo do outro que se forma, não apenas a situação dramática e conflitual do ciúme primordial, mas também a necessidade de uma saída que passará pela interiorização de um saber, entre-posto como condição de acesso à posição genital que aí define a legitimidade e/ou a possibilidade do seu reconhecimento social no seio da relação familiar. Neste sentido é que a *normalização* da maturação da criança depende de um *truque cultural*. Em troca da frustração do objecto da sua pulsão, recebe ela o seu nome, a sua possibilidade de nomeação, o acesso à posição de sujeito (de linguagem) e ao seu reconhecimento enquanto tal. Ora, se *o estádio do espelho* inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e, simultaneamente, pelo drama do ciúme primordial, aquele momento em que todo o saber humano – na forma económico-libidinal que então o mobiliza – *oscila*, como mediação, *no horizonte do desejo do outro*, isso significa, por um lado, que o que nele se projecta ou re-inscreve é, ainda, a relação daquele sobredito 'eu-prazer', tido por inicial e ainda, sob o signo do inacabamento e da ilusão, incapaz de ob-jectivação e de verificação. Em outros termos: a redução simbólica é ela mesma transposta e operante ainda sob a condição do prevaecimento do imaginário, no que ele tem de ilusão e pressupõe de identificação no sentido na imediatidade ou da continuidade com o Outro. Que na relação imaginária intervenha o outro como *mestre* situado acima das tendências, comportamentos e pulsões do *assujet*, isso significa, pois, por um lado, que a imagem é a condição de acesso à ordem simbólica é à ex-sistência, porta de entrada do signo como lei e do discurso:

C'est à partir de l'ordre défini par le mur du langage que l'imaginaire prend sa fausse réalité, qui est tout de même une réalité vérifiée. Le moi tel que nous l'entendons, l'autre, le semblable, tous ces imaginaires sont des objets. [...] Mais ce sont bien des objets parce qu'ils sont nommés comme tels dans un système organisé, qui est celui du mur du langage. Quand le sujet parle avec ses semblables, il parle dans le langage commun, qui tient les *moi* imaginaires pour des choses non pas simplement *ex-sistantes*, mais réelles. [...] Le sujet ne sait pas ce qu'il dit, et pour les meilleurs raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est. Mais il se voit. Il se voit de l'autre côté, de façon imparfaite vous le savez, en raison du caractère fondamentalement inachevé de l'*Urbild* spéculaire, qui est non seulement imaginaire, mais illusoire.¹⁸⁰

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 97 (sublinhados nossos).

¹⁸⁰ LACAN, Jacques, 'Au-delà de l'imaginaire, le symbolique : 'introduction du grand Autre'', *Le séminaire – livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *op. cit.*, 1978, pp. 335-336.

Em outros termos, enquanto *mediação*, todo o saber humano é investido como alternativa de saída do conflito inerente ao desejo do outro e ao drama do ciúme primordial. É para se poder vir a ocupar a *posição genital* que esse saber lhe reserva, que a criança se aliena da sua indeterminação identitária, aquela que é afectada ao seu desejo primordial. O que significa que se trata, por um lado, apenas de um adiamento, de um diferimento, por outro, quer de uma formação substituta, quer de uma substituição *formativa*. O eu(-outro) é um (tu-)ele pela sua inserção no simbólico. Lembremo-nos, aqui, do que em *S/Z* já aparecera enunciado: ‘na narrativa (e em muitas conversas), *eu* deixa de ser um pronome, é um nome, o melhor dos nomes; *dizer eu é, infalivelmente, atribuir-se significados; também dotar-se de uma duração biográfica, submeter-se imaginariamente a uma ‘evolução’ inteligível, significar-se como objecto de um destino, dar um sentido ao tempo. A este nível, eu [...] é, portanto, um personagem*’¹⁸¹. De modo que se, como observa Roland Barthes: ‘«que nenhuma ilusão seja exposta» [...] *é a própria definição de imaginário* – a inconsciência do inconsciente’¹⁸² – a redução da ilusão é, afinal, a instauração de uma *id-entificação*: não fará ela corpo com a ilusão que se recusa ou suspende, se coloca fora-de-jogo? O *imaginário* supõe, em outros termos, enquanto inconsciência do inconsciente, *a impossibilidade da sua própria auto-aferição*, o seu desamparo – no momento da mensuração do seu próprio desvio – *o seu desconhecimento do seu próprio desconhecimento*. Ou ainda, como resulta do que nos diz Jacques Lacan, a *ilusão*, implica, *na ordem da linguagem*, enquanto sistema organizado e partilhado, a economia inerente à *necessidade* de uma *realidade verificada* – para que *haja*, na realidade, ‘ilusão’, é necessário, em simultâneo, que ela seja ‘verificável’ – de uma *comunidade* de sentido, de um recorte redutor e abstractivo, de uma objectividade, de um nomeável, que a ordem simbólica consagra. Aqui, a sua pré-condição é a *imagem do corpo reunido*: numa *Gestalt* que é, não apenas mais *constituente* que constituída, mas também mais *simétrica* e invertida, quer dizer, revertida para uma posição de anterioridade-exterioridade em relação à experiência da turbulência dinâmica inerente à incoordenação motora em que ela se vem inscrever como antecipação de um destino. Nisso se coloca ela, quer como inerente à determinação da *espécie*, quer como forma antecipatória da permanência do eu e da sua alienação do desejo:

¹⁸¹ BARTHES, Roland, *S/Z*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁸² BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, *op. cit.*, p. 75.

C'est que la forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la maturation de sa puissance, ne lui est donnée que comme *Gestalt*, c'est-à-dire dans une extériorité où certes cette forme est-elle plus constituante que constituée, mais où surtout elle lui apparaît dans un relief de stature qui la fige et sous une symétrie qui l'inverse, en opposition à la turbulence de mouvements dont il s'éprouve l'animer. Ainsi, cette *Gestalt* dont la prégnance doit être considérée comme liée à l'espèce, bien que son style moteur soit encore méconnaissable – par ces deux aspects de son apparition symbolise la permanence mentale du je en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante ; [...].¹⁸³

Antes e por fora do simbólico – a supor que seria possível estabelecer uma tal partição diacrónica – não haveria, na ordem de um imaginário exclusivamente concebido como continuidade imediata (em relação a um outro ainda indissociado), quer dizer, em relação ao que permaneceria ainda no domínio da sua intersecção com o *real*, nem *objectividade*, nem *realidade*, nem *verificação*. Nele se teria, apenas, a inconsciência *do* inconsciente (de si mesmo). Ora, a *ob-jectividade* do *ex-sistente* desenha-se *no* sistema organizado da linguagem e, em particular, da nomeação, e constitui-se como solo a partir do qual a *falsa realidade* do imaginário – a *Urbild* especular é, não apenas *imaginária*, mas também *ilusória* – tem lugar. Ela é, neste sentido, um efeito (da ameaça) da castração, de alienação do desejo – o que significa, nos termos de Jacques Lacan: o desejo do desejo do outro – na *metáfora paterna*. 'De que se trata na metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a *colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe*'¹⁸⁴; '[...] o pai entra em jogo, isso é certo, como portador da lei, como proibidor do objecto que é a mãe'¹⁸⁵. De que se trata, pois, nessa metáfora? Simplesmente do advir do sistema significante enquanto tal como *ex-sistente*:

A primeira dialéctica da simbolização da relação da criança com a mãe é feita, essencialmente, com respeito ao que é significável, ou seja, ao que nos interessa. Há sem dúvida, outras coisas além disso – há o objecto que a mãe pode representar, como portadora do seio, há as satisfações imediatas que ela pode dar à criança – mas, se houvesse apenas isso, não existiria nenhuma espécie de dialéctica, nenhuma abertura no edifício. Na sequência, *a relação com a mãe não é simplesmente feita de satisfações e de frustrações, mas da descoberta do que é o objecto do desejo dela. O sujeito, essa criança pequena que tem de se constituir em sua aventura humana e ter acesso ao mundo do significado, deve, com efeito, fazer a descoberta do que significa*

¹⁸³ LACAN, Jacques, 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique', in *Ecrits – I, op. cit.*, p. 94.

¹⁸⁴ LACAN, Jacques, 'A Lógica da Castração: 'Os Três Tempos do Édipo'', *As Formações do Inconsciente: o Seminário – livro 5*, trad. de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999, p. 186.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 193.

*para ela o seu desejo. Ora, o que sempre criou problemas na história analítica [...] foi saber por que [razão], nesse ponto, aparece a função privilegiada do falo.*¹⁸⁶

O horizonte instaurado pela primeira simbolização desenha-se o espaço de uma lacuna de sentido: que significa a presença-ausência, a presença da ausência e a ausência da presença da mãe? A substituição inerente à metáfora paterna, sob a égide do símbolo, pressupõe, no imaginário, uma *frustração* da relação dual-imediata a que a criança – o *assujet* – se encontra submetida, e uma *privação*, no que diz respeito à mãe, que suspende a possibilidade da sua auto-referência no lugar da *função paterna*: ‘a função do pai no complexo de Édipo é [a de] ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização [primordial] o significante materno. [...] É a mãe que vai e vem. [...] A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí?’¹⁸⁷ Qual é, pois, o significado do *fort-da*, do aparecimento-desaparecimento da mãe, do seu desejo, em suma? ‘Eu bem gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim. Há outra coisa que mexe com ela – é o *x*, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo’¹⁸⁸. Por um lado, o carácter fundamentalmente *inacabado* da *Urbild* especular prende-se, pois, com a economia da relação pressuposta pela *abertura* inicial do sujeito. Ela vem inscrever-se num momento que é, ainda, o da experiência de uma incoordenação motora e, conseqüentemente, de um não discernimento em relação à imagem – invertida – do outro. Com ele se articula o seu carácter *ilusório*, posto, retrospectivamente, a descoberto. Porque aí, a ilusão só pode ser aquilo a que se ancora a formação do eu à *imagem do outro*. Por outro lado, é precisamente porque no símbolo vem, com a sua força de lei, um significante último colmatar a brecha aberta pelo vai-vem do outro, que a *função do pai*, emerge como a da sede de um código, – ‘o desejo [...] encontra o Outro, disse-lhes eu, não como uma pessoa, mas [...] tesouro do significante, como sede do código’¹⁸⁹ – de um significante fundador:

Ora, com o falo, trata-se da função mais geral que existe. Permitam-me uma fórmula concisa, que lhes parecerá muito audaciosa, mas à qual não teremos de voltar se vocês tiverem a bondade de admiti-la por um instante por seu uso operacional. Assim como eu lhes disse que, no interior do sistema significante, o Nome-do-Pai tem a função de significar o conjunto do sistema significante, de

¹⁸⁶ LACAN, Jacques, ‘A Lógica da Castração : ‘A Fantasia para Além do Princípio do Prazer’’, *As Formações do Inconsciente: o Seminário – livro 5, op. cit.*, pp. 247-248.

¹⁸⁷ LACAN, Jacques, ‘A Lógica da Castração : ‘A Metáfora Paterna’’, *As Formações do Inconsciente: o Seminário – livro 5, op. cit.*, pp. 180-181.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 181.

¹⁸⁹ LACAN, Jacques, ‘A Lógica da Castração : ‘A Forclusão do Nome-do-Pai’’, *As Formações do Inconsciente: o Seminário – livro 5, op. cit.*, p. 154.

autorizá-lo a existir, de fazer dele a lei, direi que, frequentemente, devemos considerar que o falo entra em jogo no sistema significante a partir do momento em que o sujeito tem de simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação. [...] Esse falo é velado e permanecerá velado até ao fim dos séculos, por uma razão simples: é que ele é um significante último na relação do significante com o significado. Com efeito, há pouca probabilidade de que venha jamais a revelar-se senão em sua natureza de significante, ou seja, de que venha realmente a revelar, ele mesmo, aquilo que, como significante, ele significa.¹⁹⁰

Ora, se o que constitui o imaginário da ciência pressupõe uma certa 'verdade' da linguagem (consagrada em cada uma daquelas formas que dizem respeito, não apenas à sua unidade lógica, mas também à relação hierárquica estabelecida entre a fala e a escrita, entre o pensamento e a expressão ou entre, em suma, o conteúdo inteligível da coisa e o pensamento), dever-se-ia perguntar, afinal, se não será precisamente no plano do seu imaginário que é preciso, antes de mais, re-situar aquela relação que, pretensamente, oporia a verdade da ciência, quer ao carácter 'efabulatório' da narrativa, quer ao carácter contraditório da experiência. Enquanto mediação, todo o saber humano é investido como alternativa de saída do conflito inerente ao drama do ciúme primordial. É para se poder vir a ocupar a posição genital que esse saber lhe reserva, que a criança se aliena do seu desejo primordial. O que significa que se trata, por um lado, apenas de um adiamento, de um diferimento, por outro, de uma substituição. Porque é nesse sentido que o desejo, por um lado, nele se inscreve, por outro, dele se exclui. E como resulta do que nos dirá Jacques Lacan, a ilusão pressupõe, na ordem da linguagem, enquanto sistema organizado e partilhado, a economia inerente à *necessidade* de uma realidade verificada uma comunidade de sentido, o recorte redutor e abstractivo de uma objectividade do nomeável. Tratar-se-ia então de saber se nessa relação entre o saber da experiência e o da ciência se não re-inscreve, para além de qualquer limite estanque de exclusão ou demarcação por oposição, aquilo mesmo de que a ciência pretenderia isentar-se, ou que ela, quer da narrativa, quer da experiência, desejaria afastar: a ilusão.

¹⁹⁰ LACAN, Jacques, 'A Lógica da Castração : 'A Fantasia para Além do Princípio do Prazer'', *As Formações do Inconsciente: o Seminário – livro 5, op. cit.*, p. 248-249 (sublinhado nosso).

II – O corpo ensimesmado.

1. (Arte)factualidade e actu(virtu)alidade.

Poderíamos, talvez, relançar a questão num âmbito ainda mais alargado: se a ciência re-inscreve, no momento da sua legitimação, enquanto discurso do *verdadeiro*, no plano do discurso filosófico, aquela mesma narrativa que acaba de excluir, no plano da sua crítica ou da sua suspensão da tradição prático-vital que marca os diversos modos de existência e da experiência (histórico-mundana), não se passará o mesmo no que toca à *informação*? O termo informação parece articular, pelo seu prefixo, uma relação ambivalente, no que toca à *formação*: ele diz-nos, por um lado, da sua *impossibilidade* – a informação implica, em Walter Benjamin, a negação da possibilidade da ‘formação’, uma imaginária imediatidade da relação com o acontecimento, desincorporadamente visado *em si mesmo* - por outro, da sua necessidade – pressupondo, nesse puro *em-si* do acontecimento, o que de projectivo nele se inscreveria, de um sujeito que, dele retirado enquanto instância de um devir da forma, do devir de um saber da forma e da forma de *um* saber, uno e uno, legado de geração em geração, a ele regressa como instância, previamente dada e irreduzível, de uma transcendência e, por conseguinte, na sua sombra sem orla, como *sujeito transcendental*. Eis o que redundaria na dupla dimensão da sua *informativa* inapropriabilidade, da sua impossibilidade de uma narrativa incorporação-transmissão, da sua *desintegração* do fundo rememorativo (e comunicativo) da tradição, do horizonte do antecipável ou do programável. Com efeito, a informação deve, a julgar pelo que nos diz Walter Benjamin, juntar – na sua ‘grande tiragem’ – ao mesmo tempo, quer aquela neutralizante posição de sobranceira e soberana equidistância (em relação aos excessos ou às excepções da *incorporação* que a narração do facto ou do acontecimento supõe, na vida de quem conta), quer aquele *sensacionalismo*, que pressupõe, aqui, uma espécie de limiar mínimo ou de grau zero do *sujeito* da experiência e, nele e com ele, aquela *redução* da tarefa histórico-hermenêutica da sua (re-)inscrição no curso da experiência. Em primeiro lugar e antes de mais, no que diz respeito à memória. A *informação* assenta – no que no tocante à ligação ou à integração, ou a qualquer correlação explicitamente integrativa entre os elementos noticiados, do ponto de vista da experiência da narração e/ou do

narrativizável, na perspectiva, quer do sujeito leitor, quer do que opera a reportagem – numa forma de *memória desligada*. Ao contrário, dir-nos-á Walter Benjamin:

Là où domine l'expérience au sens strict, on assiste à la conjonction, au sein de la mémoire, entre les contenus du passé individuel et les contenus du passé collectif. Les cultes avec leurs cérémonies et leurs fêtes – absents, apparemment, de l'univers proustien – opéraient, entre ces deux éléments de la mémoire, une fusion toujours renouvelée. Elles provoquaient la remémoration à certains moments déterminés et lui donnaient ainsi l'occasion de se reproduire tout au long d'une vie. La mémoire volontaire et la mémoire involontaire cessent par là de s'exclure mutuellement.¹⁹¹

O traço característico da memória própria da *informação* manifesta-se na ausência de uma correlação entre as notícias, tomadas uma a uma. Silenciado – do ponto de vista benjaminiano – o sujeito da experiência, é o objecto ensimesmado que fala, o facto ou o acontecimento que se dizem ou anunciam, que se noticiam. Dir-se-ia tratar-se, quanto à informação, de uma memória, não apenas *desligada*, mas também puramente *individual*, em que 'o acontecimento' entraria, por um lado, na esfera da sua intransitividade, do seu ensimesmamento, da sua auto-coincidência e deixaria de poder ser reperspectivado ou reintegrado segundo aquela refacção ou ex-apropriação, aquela excepção – *excapere* – ou *ex-captção* histórico-discursiva que lhe é imposta pela *memória involuntária*, colectiva e ancestral e, por conseguinte, de ser, quer *di-visível*, quer transmissível. Esse seu ensimesmamento representaria, desse ponto de vista, a sua irreductível retracção de qualquer definitiva apropriação discursiva. Se, como nos diz ainda Lyotard, 'a narrativa como tal pode ser considerada como um dispositivo técnico, que dá a um povo os meios de armazenar, de ordenar e de se lembrar de unidades de informações, dito de outra maneira, de acontecimentos'¹⁹² e o tempo do *agora* enquanto presente da *apresentação* (de uma narrativa ou de um acontecimento) se divide ou difracta, entre o que releva da objectivação e o que dela se omite ou escapa – visto que:

Quand on glose le temps de la présentation en concluant que «chaque» phrase apparaît à chaque temps, on omet l'inévitable transformation du présent en passé, on place au même titre tous les moments sur une seule et même ligne diachronique. On se laisse ainsi glisser du temps qui présent, impliqué dans chaque occurrence, au temps présenté qu'il est devenu, ou mieux, du temps comme «maintenant» (*nun, now*) au temps considéré comme «cette fois» (*diesis, Mal, this time*), expression qui présuppose qu'«une fois» (*einmal, one time*) est équivalent à «l'autre fois» (*das andere Mal, that time*). Ce qui s'oublie dans cette synthèse objectivante, c'est qu'elle-même prend place maintenant, dans l'occurrence présente qui effectue la synthèse, et que ce «maintenant» n'est pas encore l'une des «fois» qu'il présente sur la ligne diachronique.¹⁹³

¹⁹¹ BENJAMIN, Walter, 'Sur quelques thèmes baudelairiens', Oeuvres – III, *op. cit.*, p. 336-337.

¹⁹² LYOTARD, Jean-François, 'Le temps aujourd'hui', *L'inhumain : causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 74.

¹⁹³ *Ibidem*.

... - não há, então, narrativa que não releve, por um lado, da percepção e da memória, ou da *objectivante* captação e retenção do presente; por outro, da omissão ou da redução, do esquecimento e, portanto, na sua economia, de uma simultânea *desapropriação*, de uma espécie de *ex-apropriação*, a que a sua *presença* escapa. Se '[...]mais precisamente, as narrativas são como filtros temporais cuja função é a de transformar a carga emotiva ligada ao acontecimento em sequências de unidades de informações susceptíveis de engendrar enfim alguma coisa como o sentido'¹⁹⁴, o preço a pagar por essa transformação, ou essa síntese objectivante, é o de uma redução. A transformação da carga emotiva em informação seria, em suma, a forma dessa *ex-(a)propriação*. Marcado pela desintegração do seu horizonte – acompanhada, quer pela difracção do presente da apresentação, quer pela *desapropriação* de si desencadeada pelo *acontecimento* – o presente comportaria já, no problema do *testemunho* – na constituição do testemunho como problema – o sentido de uma clivagem que, relevando do desfasamento entre o acontecer e a experiência comunicável, entre a linguagem e o recuo do sentido, se não deixaria conter ou circunscrever, na instância da percepção ou da representação – da intuição ou da nomeação da simples-presença – por nenhuma espécie de síntese absolutamente conciliadora, ou isenta de qualquer forma de resto. Falar do *presente* seria, portanto, já silenciá-lo, no que ele comporta de uma negatividade que, aquém e/ou além do horizonte, se não deixaria, em definitivo, nomear. E se como observa ainda Jean-François Lyotard, o presente que o *agora*, na sua presença, representa, por um lado, o *não é ainda* e, por outro, *já o não é* –

Du fait qu'il est absolu, le présent qu'il [il s'agit, ici, du «maintenant» de l'occurrence de la présentation du présent] présente n'est pas saisissable: il n'est *pas encore* ou *déjà plus* présent. Pour saisir la présentation elle-même et la présenter, il est toujours trop tôt ou trop tard. Telle est la constitution spécifique et paradoxale de l'événement. Que quelque chose arrive, l'occurrence, signifie que l'esprit est déproprié. L'expression «Il arrive que...» est la formule même de la non-maîtrise de soi sur soi. L'événement rend le soi incapable de prendre possession et contrôle de ce qu'il est. Il témoigne que le soi est essentiellement passible d'une altérité récurrente.¹⁹⁵

... – não significará isso que se trata, afinal, não apenas da reiterada necessidade de pensar o presente da apresentação, no seu carácter *absoluto*, como irreduzível à simples-presença ou à representação, mas também de ter em conta, *no discurso do acontecimento*, a possibilidade de um *acontecimento de discurso*, a possibilidade da

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 70.

inscrição do acontecimento no próprio discurso pelo qual é visado, de uma forma na qual, longe de se poder dar apenas como seu objecto ou tema, ele se inscreva, também, na forma ou no modo pelo qual é visado? Pelo seu carácter *absoluto*, um tal *presente*, por um lado, enquanto tal, no momento/processo da apresentação que lhe é inerente, *ainda o não é* – o processo da apresentação pressupõe, na sua decorrência, a sua própria inconclusão, a presença de uma ausência, a ausência do que, na presença, dada na sua simplicidade, se joga de circunscrito, de nomeável, de en-si-mesmo, de substancialmente indecomponível ou irredutível – por outro, acedendo à simples-presença – enquanto condição do apresentado, do já objectivado, do que caberia a uma simples e definitiva nomeação – *o não é já*. É precisamente esta constituição simultaneamente específica e paradoxal – uma vez que, em si mesma, aparentemente contrária à possibilidade de qualquer definição da sua condição constitutiva – do acontecimento que, pressupondo o deslocamento do fundo sobre o qual ele se recorta, nos torna incapazes de qualquer controlo pleno daquilo em que ele consiste, a partir de um dado horizonte tido, simultaneamente, como circunscrevível e universal. Neste sentido o *presente* reverter-se-ia, hoje, precisamente no tempo de um irredutível desencontro consigo mesmo, de uma irreparável divisão ou disjunção de si, ou de uma sempre retomada *desintegração*. Como nos dirá Jacques Derrida, em *Dire l'événement, est-ce possible?*

Quand on prétend aujourd'hui nous montrer «live», en direct, ce qui se passe, l'événement qui a lieu dans la Guerre du Golfe, on sait que si directs si apparemment immédiats et sophistiqués de capture, de projection et de filtrage de l'image permettent en une seconde de cadrer, de sélectionner, d'interpréter et de faire que ce qui nous est montré en direct soit déjà, non pas un dire ou un montrer de l'événement, mais une production de l'événement. *Une interprétation fait ce qu'elle dit, alors qu'elle prétend simplement énoncer, montrer et apprendre ; en fait, elle produit, elle est déjà d'une certaine manière performative.* De façon naturellement non dite, non avouée, non déclaré, l'on fait passer un dire de l'événement, un dire qui fait l'événement pour un dire de l'événement. La vigilance politique que cela appelle de notre part consiste évidemment à organiser une connaissance critique de tous les appareils qui prétendent dire l'événement là où on fait l'événement, où on interprète et où on le produit.¹⁹⁶

Ora, para Walter Benjamin, em nome da imparcialidade – e portanto de um certo desinteresse; mas aqui, o *desinteresse* é, precisamente, também ele, económica e socialmente interessado – e em relação àquele 'real' que, de tão exterior quanto objectivamente visado, na sua mais depurada isenção de qualquer intencionalidade outra

¹⁹⁶ DERRIDA, Jacques. 'Une certaine impossibilité de dire l'événement', AA VV, *Dire l'événement : est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 90 (sublinhado nosso).

que não a da sua integral e imaculada percepção e restituição, a informação manter-se-ia, *aparentemente* alheia a qualquer espécie de inclusiva apropriação, a qualquer (des)apropriante *exceção* – de *ex-capere*, captar fora (o que lhe é exterior) – ou (*ex*)*captação* narrativa. Na *informação*, a moldura que isola os acontecimentos é, portanto, na fórmula e no diagnóstico de Walter Benjamin, o *traço contínuo*, uno e nu, massivo e incontornável, de um silêncio por onde o sujeito da experiência, no que nele emerge de *memória involuntária*, tende a ser afastado, posto fora de circuito, desligado e separado, neutralizado ou mesmo foracluído – o que não supõe, bem vistas as coisas, ainda, a pesar de tudo, que seja eliminado – pelo limite aparentemente estanque, imposto pela sua circunscrição objectivante ao acontecimento tomado *em si mesmo*. Mas aqui, seria, contudo necessário não esquecer, como nos lembrará Jacques Derrida, em *Échographies de la télévision*:

Aujourd'hui plus que jamais, penser son temps, surtout quand on court à son sujet le risque ou la chance de la parole publique, c'est prendre acte, pour le mettre en œuvre, du fait que le temps de cette parole même est artificiellement produit. C'est un *artefact*. Dans son événement même, le temps de ce geste public est calculé, contraint, «formaté», «initialisé», para un dispositif médiatique (servons-nous de ces mots pour faire très vite). [...] Si singulière, irréductible, têtue, douloureuse ou tragique que reste la «réalité» à laquelle se réfère l'«actualité», celle-ci nous arrive à travers d'une facture fictionnelle. [...] N'oublions jamais toute la portée de cet indice : quand un journaliste ou un homme politique semble s'adresser à nous, chez nous, en nous regardant droit dans les yeux, il (ou elle) est en train de lire, à l'écran, sous la dictée d'un «souffleur», un texte élaboré ailleurs, à un autre moment, parfois par d'autres, voire tout un réseau de rédacteurs anonymes.¹⁹⁷

Se a informação surge, pois, como o domínio do *puro em si do acontecimento* é, portanto, porque aí reside uma das dimensões do que nela releva de uma *artefactualidade*¹⁹⁸. A *actualidade*, insistirá Derrida, 'é feita: [...] não [nos] é dada, mas [antes] activamente produzida, filtrada, investida, performativamente interpretada por uma série de dispositivos *factícios* ou *artificiais*, hierarquizantes e selectivos, sempre ao serviço de forças e de interesses de que os 'sujeitos' e os agentes (produtores e consumidores da actualidade - eles são por vezes 'filósofos', mas [são] sempre intérpretes) se não apercebem nunca o suficiente'¹⁹⁹. Pensar a informação como domínio do *en-si-mesmamento* do acontecimento, deveria, por conseguinte, despertar alguma reserva e introduzir já alguma suspeita, quanto à sua presuntiva ou mais

¹⁹⁷ DERRIDA, Jacques ; STIEGLER, Bernard. 'Artefactualités', *Échographies de la télévision : entretiens filmés*. Paris, Galilée, 1996, pp. 11-12.

¹⁹⁸ O termo é da cunhagem de Derrida: '[...] Schématiquement, *deux traits* [...] désignent ce qui fait l'actualité en général. On pourrait se risquer à leur donner deux surnoms-valise: l'artefactualité et l'actuvirtualité. Le premier trait c'est que l'actualité, précisément, est *faite*: [...]' *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 11.

estritamente invocada *objectividade*. Se ela é feita, não irá nela já, então, um certo antropomorfismo e, mais especificamente, uma determinada forma, afinal, de nela reinscrever o sujeito, que talvez ainda seja, precisamente, o da *experiência*? De o fazer ouvir, em suma, na dobra daqueles silêncios por onde, agora, a julgar pelo que nos diz Walter Benjamin, ressoa a sua dissociação ou exclusão e parece emergir a sua ausência, a sua deflação ou a sua deflagração, o seu desaparecimento ou a sua *morte*, na desintegração do curso da experiência? De tornar necessária, numa palavra, a perscrutação da sua presença, da sua sujeição, diferida no inaudível estampido da sua desintegração, na ensurdecadora e imobilizante detonação dos seus silenciadores? O que objectivamente retiraria aí ‘o sujeito’ da circulação informativa, não será, na verdade, ainda, o sujeito da experiência? A não ser assim, de que sujeito se trataria, agora? Em que sentido se deveria, então, (re)pensá-lo? Porque, como sublinha Walter Benjamin, em ‘Sur quelques thèmes baudelairiens’, a propósito do que há de incompatível entre a *experiência* e a *informação*:

Effectivement l’expérience appartient à l’ordre de la tradition, dans la vie collective comme dans la vie privée. Elle se constitue moins de données isolées, rigoureusement fixées par la mémoire, que de données accumulées, souvent inconscientes, qui se rassemblent en elle. [...] Si la presse avait eu pour dessein de permettre au lecteur d’incorporer à sa propre expérience les informations qu’elle lui fournit, elle ne parviendrait pas à ses fins. Mais c’est tout le contraire qu’elle veut, et qu’elle obtient. Son propos est de présenter les événements de telle sorte qu’ils ne puissent pénétrer dans le domaine où ils concerneraient l’expérience du lecteur.²⁰⁰

O que releva da tradição pressuporia, portanto, na experiência, uma memória a que deveríamos talvez, a julgar pelo que nos diz Walter Benjamin, chamar ligada. Ela não é redutível ao acúmulo mais ou menos somatório e/ou aleatório de dados isolados, aparentemente independentes uns de outros, fixados naquele seu em-si-mesmamento pressupostamente objectivo e factual que os daria como recursivamente engrenados num eterno retorno da (ex)posição de uma origem. Pelo contrário. O seu material re(des)úne-se, no sujeito da experiência: mesmo que inconscientemente. Mesmo que, do sentido da sua interligação não permaneça ou se não chegue a estabelecer nenhuma manifestação explícita, consciente, esse sentido permanece no seu horizonte. Neste sentido, a memória que a tradição pressupõe diferenciar-se-ia daquela que, inerente à informação, parece produzir-se por um princípio regulador que, do seu ponto de vista, seria o de uma dissociação, de uma imobilização ou uma paragem, de um corte no tempo, inerente à inscrição dos dados isolados e fixados, circunscritos, na sua aparente

²⁰⁰ BENJAMIN, Walter, ‘Sur quelques thèmes baudelairiens’, *op. cit.*, pp. 332-334 (sublinhado nosso).

a-historicidade, ao seu en-si-mesmamento. Tudo se passaria, portanto, aos olhos de Walter Benjamin, como se na informação intencionalmente se jogasse, não apenas uma *epokhê* da tradição e da experiência, uma suspensão do que nelas deveria permanecer como relação integrativa, simultaneamente móbil e temporalmente alinhada, reinvestida no mundo e nele radicada, ou dele indissociável, mas também a ameaça da sua mais liminar destruição. O que a informação traria, enquanto fenómeno da modernidade, seria, portanto, uma espécie de catálise ou de aceleração da destruição da experiência tomada no horizonte da possibilidade do seu curso. Ora, para Derrida, se o material da informação é, pois, aparentemente, sem conexão – como se a ele presidisse, em nome da objectividade e da neutralidade, simultaneamente, um inexorável retorno da origem e um tão incomensurável quão inerradicável deslocamento metonímico – o que se impõe – no que nenhuma dissonância iria, aparentemente, em relação a Benjamin – é, portanto, uma cultura crítica:

[...] ‘Il faudrait’ une culture critique, une sorte d’éducation, mais je ne dirait jamais ‘il faudrait’, je ne parlerait jamais de ce devoir du citoyen autant que du philosophe sans y ajouter deux ou trois précautions de principe. La première concerne la chose nationale [...]. Parmi les filtrages qui ‘informent’ l’actualité, et malgré une internationalisation accélérée mais d’autant plus équivoque, il y a cet indéterminable privilège du national, du régional, du provincial – ou de l’Occidental – qui surdétermine toutes les autres hiérarchies (d’abord le sport, puis le ‘politicien’ – et non le politique – puis le ‘culturel’, par ordre de demande, de spectaculairté et de lisibilité supposées décroissantes). Ce privilège secondarise une masse d’événements : ceux qu’ont éloignés de l’intérêt (supposé public) et de la proximité de la nation, de la langue nationale, du code et du style national.²⁰¹

Mas aqui, na verdade, os seus respectivos pontos de vista parecem, contudo, começar a afastar-se. A sua divergência parece instaurar-se, precisamente, no plano daquelas duas ou três ‘precauções de princípio’ que constituem, para Derrida, a condição do apelo a uma cultura crítica. Haverá, de facto, uma divergência de fundo a assinalar? A leitura do jornal é, começamos a ter disso uma noção cada vez mais nítida, para Walter Benjamin, um momento decisivo – e como reconhecerá ainda Derrida, no que se refere à actualidade, ‘não se pode analisá-la senão ao preço de um trabalho de resistência, de contra-interpretação vigilante, etc. Hegel tinha razão em chamar o filósofo do seu tempo à leitura das gazettes’²⁰² – por razões, como vimos, que não se prendem, apenas, com o teor das notícias e/ou do noticiável, mas também, e sobretudo, com a forma (historicamente específica) do seu discurso. Ela deve ser

²⁰¹ DERRIDA, Jacques ; STIEGLER, Bernard, ‘Artefactualités’, *Échographies de la télévision : entretiens filmés*, op. cit., p. 12.

²⁰² *Ibidem*.

perspectivada no contexto da sua constatação do ‘empobrecimento da experiência comunicável’, da ruptura ou da divisão, da segmentação ou do decaimento, da sua dispersão do seu movimento, da sua irreparável queda ou desintegração. No que diz respeito à imprensa dita periódica, ou à ‘informação’, elas regem-se por uma sintaxe, um tipo de percepção e/ou de rememoração do mundo que devem pertencer ao âmbito de uma formação ideológica relativamente distinta da que é inerente ao relato da experiência, tomada na sua transmissibilidade ou comunicabilidade: ela parece pressupor a extra-mundaneidade do sujeito, a sua objectiva auto-isenção do âmbito da notícia e do acontecimento, a sua forclusão ou a sua neutralização do plano do factual. No entanto, se, como reiteradamente nos lembra Jacques Derrida:

À l’information, l’‘actualité’ est spontanément ethnocentrique, elle exclut l’étranger, parfois au-dedans du pays, avant toute passion, doctrine ou déclaration nationaliste, et même quand ces ‘actualités’ parlent des ‘droits de l’homme’.²⁰³

... Ser-nos-ia ainda possível supor – se se trata ainda daquele inerradicável privilégio do nacional, do regional, do provincial, do Ocidental que sobredeterminam, na informação, todas as outras hierarquias e, por conseguinte, também a que estrutura a relação entre o sujeito e o objecto, na modalidade que o consagra, a este último, enquanto princípio regulador de inscrição do primeiro nos limites impostos pela objectividade, pela imparcialidade, pela pureza do em-si do acontecimento – pertinente sustentar a ausência, quer da tradição, quer do sujeito da experiência, do âmbito da informação? Porque será, em primeiro lugar, a julgar pelo que nos diz Walter Benjamin, pela sua exterioridade ou isenção em relação à ordem da tradição e à da experiência no sentido tradicional – a experiência transmite-se, passa de boca em boca – que, aquilo a que hoje se chamaria ‘comunicação social’, emergirá – num processo de maior amplitude, quanto às suas determinações, tal como tentaremos mostrar – como factor da sua desintegração. Nela e com ela, para Walter Benjamin, é a imagem dos mundos, tanto interior como exterior, circunscrita pelo horizonte da tradição, da crença e/ou da expectativa ainda anterior ao momento da sua divisão ou excisão, que se altera: ‘basta abrir o jornal para constatar que, desde a véspera, uma nova baixa se registou, que não apenas a imagem do mundo exterior, mas também do mundo moral sofreram transformações que se não julgaram nunca possíveis’²⁰⁴. E isto, por conseguinte, segundo a lógica de uma certa e

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ BENJAMIN, Walter, ‘Le conteur’, *Oeuvres – III, op. cit.*, p. 115.

incolmatável im-pré-visibilidade, uma certa invisibilidade do (pré-)visível, uma determinada impossibilidade do possível, uma diferencialidade, digamos, do não programável ou do inantecipável, no seu advir. Onde, para Benjamin, se trataria da forclusão e/ou suspensão ou da desintegração do sujeito da narração e da experiência, da sua pura e elementar auto-negação, isenção ou extinção, dir-se-ia que se trata, para Derrida, de um tempo dividido ou de um contra-tempo, de uma clivagem que situa a informação no plano daquele relançado palimpsesto em que se reinscreve, por um lado, o sujeito tradicional – de que releva o privilégio do Ocidental, quer dizer: do nacional, do regional, e do provincial que sobredetermina todas as suas hierarquizações – por outro, a inactualidade do intempestivo:

Ce qui est invisible, illisible, inaudible sur l'écran de la plus grande exposition peut être actif et efficace, immédiatement ou à terme, ne disparaissant qu'aux yeux qui confondent l'actualité avec ce qu'ils voient ou croient faire en vitrine sur «grande surface». [...] Le silence de ceux qui lisent, écoutent ou voient les journaux, les analysent aussi, n'est pas si silencieux qu'il y paraît du côté où précisément ces journaux paraissent, deviennent ou rendent sourds à tout ce qui ne parle pas selon leur loi. Dès lors, il faudrait renverser la perspective : un certain bruit médiatique au sujet d'une pseudo-actualité tombe comme silence, elle fait le silence sur tout ce qui parle et agit. Et qu'on entend ailleurs ou d'autre part, si on sait tendre l'oreille. C'est la loi du temps, elle est terrible pour le présent, elle laisse toujours à espérer, voire à compter avec l'intempestif.²⁰⁵

Tudo se passaria, pois, como se o simplesmente-presente do acontecimento ou do 'facto' ocorrido, que a notícia pressupõe, na sua pseudo-actualidade, lhe encobrisse, afinal, tão objectiva quão artefactualmente, a sua temporalidade 'histórica'. E isto, por um lado, na exacta medida em que a clareza, a simplicidade, a *objectividade* – que filtram a sua transposição discursiva – supõem, aqui, para Walter Benjamin, a separação ou a forclusão da sua referência a qualquer sujeito capaz de, enquanto ser *no* mundo, pelo processo, simultaneamente histórico e formativo de uma (auto-(re))elaboração e de uma reperspectivação constantes, dele se apropriar e a ele o ressituar e incluir, a ele se antecipar, ou de o reprojectar. Por outro, na medida em que, como sublinhará Derrida, se trata, aqui, no écran da maior das superfícies e da mais mediática das *ex*-posições, de um silenciamento *da palavra e da acção* que estabelece outro dos *traços* ou das marcas da actualidade: aquele que diz respeito a uma *actuvirtualidade* que designa a economia do intempestivo e do inactual, por sob o que dela releva de filtragem, de *artefactualidade* do presente.

²⁰⁵ DERRIDA, Jacques ; STIEGLER, Bernard, 'Artefactualités', *Échographies de la télévision : entretiens filmés*, op. cit., p. 15.

[...] Schématiquement, *deux traits* [...] désignent ce qui fait l'actualité en général. On pourrait se risquer à leur donner deux surnoms-valise: *l'artefactualité* et *l'actuvirtualité*. [...] Si le temps nous en était donné, j'insisterais sur un autre trait de l'«actualité», de ce qui arrive aujourd'hui et de ce qui arrive aujourd'hui à l'actualité. J'insisterais non seulement sur la synthèse *artificielle* (image synthétique, voix synthétique, tous les suppléments prophétiques qui peuvent tenir lieu d'actualité réelle) mais d'abord sur un concept de *virtualité* (image virtuelle, espace virtuelle et donc événement virtuelle) qu'on ne peut sans doute plus opposer, en toute sérénité philosophique, à la réalité actuelle, comme on distinguait naguère entre la puissance et l'acte, la *dynamis* et l'*energeia*, la potentialité d'une matière et la forme de définissante d'un *telos*, donc aussi du *progrès*, etc.²⁰⁶

O que significa que todo o simplesmente-presente do *puro em si* do acontecimento noticiado é, na verdade, *clivado* e que na sua actu(virtu)alidade se joga aquela alteridade, aquele espaçamento e aquele contra-tempo que lhe pode, inactual e intempestivamente, abrir e/ou re-orientar o sentido, pela *inversão* de uma escuta que permite ler o discurso mediático da realidade – exposta em parangona – como uma espécie de silenciamento de tudo o que inadvertidamente *fala e age*, no *por vir* inerente a uma espécie de futuro anterior que a sua imposição re-produz. Não seria preciso ver-se já, aqui, uma daquelas formas de ruptura do *curso* do presente que deveria tornar, hoje, problemática a noção de experiência para Walter Benjamin? Ora o que emerge, na observação de Jacques Derrida é precisamente aquilo que a crítica de Walter Benjamin à modernidade, como época e processo de dissolução da narrativa e crise da experiência, parece esquecer, na fórmula do advento de uma *barbárie positiva*: aquela economia do inactual e do intempestivo que excede a visão cingidamente unilateral da irreversível morte ou progressivo desaparecimento da figura do narrador. Como nos dirá, Jacques Derrida, em *O Outro Cabo*, a propósito daquilo em que uma cultura *consiste*, do que lhe é, em certo sentido, propriamente impróprio ou impropriamente próprio:

[...] o próprio de uma cultura é não ser idêntica a si mesma. Não o não ter identidade, mas o não poder identificar-se, dizer 'eu' ou 'nós', de não poder assumir a forma do sujeito senão na não-identidade a si ou, se preferirem, na diferença *consigo*. Não há cultura ou identidade cultural sem esta diferença *consigo*. Sintaxe estranha e um pouco violenta: 'consigo' quer também dizer 'em si', com é 'em', *apud*. Neste caso a diferença em relação a si, o que difere e se desvia de si mesmo, seria também diferença *consigo*, diferença ao mesmo tempo interna e irreduzível ao 'em si' [chez soi]. Ela reuniria e dividiria também irreduzivelmente o núcleo do 'em si'. Na verdade, ela não o reuniria, relacionando-se a si mesmo, senão na medida em que o abriria a este desvio.²⁰⁷

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 11-14.

²⁰⁷ DERRIDA, Jacques, *O Outro Cabo*, trad. de Fernanda Bernardo, Coimbra, *A Mar Arte*, 1995, pp. 96-97.

É portanto já no plano da sua *actu(virt)ualidade*, que o presente *artefactual* implica – a síntese artificial presente, na voz sintética que, por exemplo, o teleponto, esse *sopro* que a alma no seu ‘tempo real’, pressupõe, bem como em todos os suplementos proféticos que podem ocupar e/ou sustentar, no seu recuo, o lugar da actualidade real, ressitua-a, a uma escuta mais atenta, como activamente produzida, filtrada, investida, performativamente interpretada – que se torna necessário *abrir* o presente como *demarcação em demarcação*, como diferença ao mesmo tempo interna e irreduzível ao ‘em si’, que se não reúne senão abrindo-se ao desvio da não-identidade consigo. Ora, naquela imparável e irreparável queda ou decaimento do seu curso, naquela sua dispersão ou alteração, *o que agora se prevê*, no diagnóstico benjaminiano da contemporaneidade, *é que não haja ponto de retorno, no que à experiência diz respeito*: ‘tudo indica’, diz-nos Walter Benjamin, que assim continue a ser ‘indefinidamente’. Como se nada, no/do seu *curso*, pudesse, agora, vir, de novo, a dar acordo de si, à excepção, precisamente, dessa sua auto-negação, do seu desacordo ou da sua discordância consigo mesma, que indefinida e continuamente se reforçam. Mas não se trataria, ainda, neste caso, contudo, no horizonte da não-identidade a si, de uma *experiência*? Precisamente a da impossibilidade da ‘experiência’ no seu sentido *tradicional*? Para Walter Benjamin, em ‘Expérience et pauvreté’, ela desemboca, com efeito, muito simplesmente, na barbárie:

Mais nous voyons ici, de la manière la plus claire, que notre pauvreté en expérience n’est qu’un aspect de cette grande pauvreté qui a de nouveau trouvé un visage – un visage aussi net et distinct que celui d’un mendiant au Moyen Âge. *Que vaut en effet tout notre patrimoine culturel, si nous n’y tenons pas, justement, par les liens de l’expérience ? À quoi l’on aboutit en stimulant ou en détournant une telle expérience, l’effroyable méli-mélo des styles et des conceptions du monde qui régnait au siècle dernier nous l’a trop clairement montré pour que nous ne tenions pas pour honorable de confesser notre pauvreté. Avouons-le : cet pauvreté ne porte pas seulement sur nos expériences privées, mais aussi sur les expériences de l’humanité tout entière. Et c’est donc une nouvelle espèce de barbarie.*²⁰⁸

Não se tratará, contudo, em Walter Benjamin, vista a esta luz, de uma posição não apenas aporética (a necessidade da experiência *comunicável* pensada no horizonte de uma época de aparente desencantamento, em que o seu *curso*, em definitivo, se rompe, precisamente no que dele o *discurso* pressupõe de disjunção ou dispersão, como é o caso, na informação), mas também historicamente nostálgica e anacrónica? Em que consistem os *elos* da experiência? Não dependerão eles, também, em última instância,

²⁰⁸ BENJAMIN, Walter. ‘Expérience et pauvreté’, *Œuvres - II, op. cit.*, p. 366 (sublinhado nosso).

da pré-determinação daquele esquema providencial pelo qual Deus preside à vida-prova(ção), no contexto da sua lógica *formativa*?

1.1. Uma *barbarie positive*.

A figura, o rosto do mendigo parece aqui afectar, precisamente, o carácter infindavelmente metonímico, interminavelmente disjuntivo e aberto, de uma *itiner(r)ância* destituída de qualquer espécie de profundidade metafórica, de qualquer ontológica apropriabilidade ou correspondência, de qualquer possibilidade de re-encontro consigo mesmo, segundo a mediação da instância do Outro, daquele que detém o sentido último e primeiro do advir, em cuja origem se coloca, como determinação. Os seus andrajos ilustram precisamente aquela miséria, aquele relento, aquela ex-posição da carne ou do corpo, em que desemboca aquela assustadora miscelânea de estilos e concepções do mundo reinante no século XIX, aquele amontoado de trapos em que se transforma todo – diríamos todo o *sobre-tudo* – do nosso património cultural, sem os elos daquela sutura, os pontos daquela costura, o cerzido, em suma, daquela ligação que os elos da experiência, na sua articulação, constituem. Trata-se, em suma, da personagem que encarnaria o que, então, de mais próximo permanece, aos olhos de Walter Benjamin, em relação a qualquer coisa como a *experiência pela experiência*, da experiência que é, ao menos na sua aparência, sem *viva-alma*, desvitalizada por aquela sua gratuitidade que a destituiria, afinal, de qualquer espécie de pré-doação de um sentido essencial. O mendigo parece, com efeito, ser aqui, neste contexto, a figura, quer da desintegrad(or)a sobre-estimulação da experiência, quer, em simultâneo – e afinal em perfeita coincidência com ela – da sua liminar recusa. Ele reenviar-nos-ia, neste sentido, para aquela espécie de ‘barbarie positive’ que caracteriza, hoje, o nosso mundo:

De barbarie? Mais oui. Nous le disons pour introduire une conception nouvelle, positive, de la barbarie. *Car à quoi sa pauvreté en expérience amène-t-elle le barbare ? Elle l'amène à recommencer au début, à reprendre à zéro, à se débrouiller avec peu, à construire avec presque rien, sans tourner la tête de droite ni de gauche.* Parmi les grands créateurs, il y a toujours eu de ces esprits impitoyables, qui commençaient par faire table rase. Il leur fallait en effet une planche à dessein, ils étaient constructeurs. Descartes fut un de ces constructeurs, qui ne voulut d'abord pour toute philosophie que cette unique certitude : «Je pense, donc je suis», et qui partit de là. Einstein aussi était un tel constructeur, qui soudain n'eut plus d'yeux, dans tout le vaste univers de la physique, que pour une infime divergence, entre les équations de Newton et les résultats de l'observations astronomique. Cette même volonté de recommencer à zéro animait les artistes qui, comme les cubistes, adoptèrent la méthode des mathématiciens et entreprirent de construire le monde à partir de formes stéréométriques, ou qui, comme Klee, s'inspirèrent du travail des ingénieurs.²⁰⁹

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 366-367.

É portanto à figura do *ímpio* ou do *impiedoso* que se remete, do lado quer da filosofia, quer da ciência, assim como da arte essa barbárie positiva que arrasta consigo, não apenas o decaimento da experiência, tomada no seu curso, mas também, afinal, o declínio daquela *aura* que a narração da experiência ainda conserva: numa sua carta a Theodor Adorno, datada de 1936, Benjamin daria conta de que acaba de descrever ‘um ensaio sobre Leskov, que, sem pretender de forma nenhuma dar-se como de importância semelhante à do ensaio sobre a Obra de Arte, apresenta alguns paralelos com o declínio da aura, pelo facto de que a arte de contar chega ao seu fim’²¹⁰. À do mendigo medieval corresponderia, portanto, hoje, a figura do *construtor*, do que opera o *struere*, a *ante-* e a *sobreposição* simultâneas, o alinhamento vertical²¹¹. Trata-se da precisamente da figura que se recorta na consistência da linha contínua de um desenho ou de uma concepção – filosófica, estética, científica e técnica – do mundo, de um gesto, enfim, que faz *tábua rasa* ou reduz à sua mais ínfima presença, ao seu grau zero, o legado da tradição. O que acompanha a crise da experiência e da narrativa é, portanto, a eclosão e o desenvolvimento da modernidade, no que nela há de antecipação de um futuro a que o presente dá, sobre a prancheta em que o tempo se reprojecta a partir do *zero*, do círculo ou da origem, uma feição agora dir-se-ia que destituída de historicidade, ou que a retoma a partir de um seu início e nisso a desloca de si mesma, na sua desvinculação da tradição. A *informação* é, neste contexto, apenas uma das dimensões, um fenómeno, no interior de um campo mais vasto, que se trataria de perspectivar transversalmente. E aquilo de que o progressivo desaparecimento do narrador, concebido ‘à maneira antiga’, tanto quanto da tradição e da experiência – doravante em crise, no seu curso – se constitui em sintoma é precisamente, também, um modo diferente de concepção e de relação com o tempo, agora pressupostamente agónico e (des)uno, do *presente*: um *contra-tempo* percorreria, assim, na modernidade, os campos quer da filosofia e da arte, quer da ciência e da informação. Como nos dirá, de resto, Jacques Derrida, num comentário (em cujo horizonte ressoa, de entre outras coisas, a nosso ver, uma clara alusão à fenomenologia e, por exemplo, mais em particular, a *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* de Husserl, cujo manuscrito, seria aqui oportuno lembrá-lo, remonta precisamente a 1935-1936, momento que situa,

²¹⁰ *Ibidem*, p. 44; ver introdução de Rainer Rochelitz.

²¹¹ MEILLET, A. ; ERNOUT, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, op. cit., pp. 657-658 : *struo*, -is, -xi -ctum, -ere : disposer en piles, «empiler» (des matériaux) «entasser, dresser», s. *arbores in pyram* (em particulier «dresser une table»), «construir. bâtir» (sens propre et figuré) [...]. Certains de ces dérivés ont servi à traduire des termes grecs : ainsi, *constructio* (Prisciano) traduit *συνταξις*, *construendum* a passé avec ce sens en britt. *cystrawen*.

também, a primeira menção, na correspondência de Walter Benjamin – datada de Março de 1936 – a ‘Le conteur’, conforme nos indica Rainer Rochlitz, na sua apresentação das *Oeuvres*) à questão de Paul Valéry – ‘Devirá a Europa o que na realidade é, isto é, um pequeno cabo do continente asiático?’:

A Europa não é apenas um cabo geográfico, que sempre deu a si mesmo a representação ou a figura de um cabo espiritual, ao mesmo tempo como projecto, tarefa ou ideia infinita, isto é, universal: memória de si que se reúne e se acumula, se capitaliza em si e para si. A Europa confundiu também a sua imagem, o seu rosto, a sua figura e o seu próprio lugar, o seu ter-lugar com o de uma ponta dianteira, de um falo, se quiserem; portanto ainda de um cabo para a civilização mundial ou para a cultura humana em geral. A ideia de uma ponta dianteira da exemplaridade é a ideia da ideia europeia, o seu eidos, ao mesmo tempo como *arkhê* – ideia de começo mas também de comando (o cabo tal como a cabeça, lugar de memória capitalizante e de decisão, de capitão ainda) – e como *telos* – ideia do fim, de um limite que completa ou põe termo, no termo do acabamento, ao cabo do resultado. A ponta dianteira é ao mesmo tempo começo e fim, divide-se como começo e fim: é o lugar a partir do qual e em vista do qual tudo tem lugar.²¹²

Em outros termos: se se trata hoje, no diagnóstico de Walter Benjamin, de uma experiência da reiterada constatação da insuturabilidade e da irrupção do seu carácter dispersivo e segmentar, da irredutibilidade de uma certa e inexorável *inexperiência*, que vão de par com a sua pressupostamente crescente ou *progressiva incomunicabilidade*, não será precisamente porque o que agora emerge, à escuta de uma cultura crítica atenta aos privilégios do Ocidental, é precisamente o facto de, na *ideia da ideia* da Europa, ‘a ponta dianteira da *exemplaridade*’ ser, na sua não identidade a si, *ao mesmo tempo* ‘começo e fim’? De ela se *dividir* como ‘começo e fim’, ‘no lugar a partir do qual e em vista do qual tudo tem lugar’ e que é também, de entre outras coisas, o de ‘um falo, se quiserem; portanto ainda de um cabo para a civilização mundial ou para a cultura humana em geral’, ou o daquela ‘memória de si que se reúne e se acumula, se capitaliza em si e para si’? O lugar, em simultâneo, da *arkhê*, do começo e do comando, bem como do *telos*, do fim e/ou do termo, do extremo do processo e da nomeação, ou do resultado? Na abertura da divisão entre começo e fim, não seria preciso ver, agora, emergir, não apenas a redução do narrador e da experiência, mas também a própria suspensão da história? Como observaria Jean-Luc Nancy, em ‘Finite History’:

First of all history is suspended, or even finished, as sense, as the directional and teleological path that I has been considered to be since the beginning of modern historical thinking. History no longer *has* a goal or a purpose, and therefore, history no longer *is* determined by the individual (the general or the generic individual) or the autonomous person that Marx frequently criticized in the speculative, post-Hegelian

²¹² DERRIDA, Jacques. *O Outro Cabo*, *op. cit.*, pp. 103-104.

way of thinking. This also consequently means that history can no longer be presented as – to use Lyotard's term – a 'grand narrative', the narrative of some grand, collective destiny of mankind (of Humanity, of Liberty, etc.), a narrative that was grand because it was great, and that was great, because its ultimate destination was considered good. Our time is the time or a time, when its history at least has been suspended: total war, genocide, the challenge of nuclear powers, implacable technology, hunger, and absolute misery, all these are, at the least, evident signs of self-destroying mankind, of self-annihilating history, without any possibility of the dialectic work of the negative.²¹³

E se nenhuma dialéctica se perfila no horizonte do trabalho do negativo, se na ponta dianteira da Europa, no seu *eidós*, na sua *arkhê* tal como no seu *telos*, começo e fim se *dividem*, não estaríamos hoje, no sentido que disso temos, já longe da possibilidade de uma dialéctica histórica que, à maneira hegeliana, representasse, enfim, o esquema fenomenológico da restituição do Espírito ou do Sujeito a Si mesmo? Em outros termos, não seria então, necessário pensar a relação entre o zero e/ou a origem, de um lado, e o fim ou o acabamento, o termo ou o resultado, do outro lado, na sua mútua implicação, não apenas como aquele traço de (*re*)união do uno e nu a si mesmo que se projecta sobre a própria ideia de *curso*, de um curso unitário que, numa memória que se capitaliza – e que exige, ao contrário, não a di-visão, mas a potenciação da repetição, a indissociabilidade ou o seu carácter indiviso – mas também como o sinal diacrítico da re(des)união ou divisão em que a própria ideia de curso, metonímica e irredutivelmente, de si mesma hoje se deslocaria? E não seria então, portanto, necessário considerar, sobre o fundo desta escuta, sobre o que nela se dá como dissociação ou divisão, como diferença, como diferendo e diferimento, como observará, também, Jean-François Lyotard, a respeito da modernidade:

Claro que a deslegitimação já faz parte da modernidade: quem pode dizer se Cristo é o filho de Deus ou um impostor? O seu Pai abandonou-o. O martírio de Jesus tem a sua caução política na execução de Luís XVI, soberano legítimo. Qual vai ser a fonte da legitimidade na história moderna a partir de 1972? Diz-se: o povo. Mas o povo é uma Ideia, e discute-se e combate-se para se apurar qual é a boa Ideia de Povo, e para se fazer que ela prevaleça. Daí a extensão das guerras civis nos séculos XIX e XX, e o facto de até a guerra moderna entre nações ser sempre uma guerra civil: eu, governo do povo, contesto a legitimidade do teu governo. Em «Auschwitz», foi fisicamente destruído um soberano moderno: todo um povo. Fez-se a tentativa de o destruir. *É o crime que inaugura a pós-modernidade, crime de lesa-soberania, já não de regicídio, mas populicídio* (distinto dos etnocídios). Como poderiam as grandes narrativas de legitimação permanecer credíveis nestas condições?²¹⁴

²¹³ NANCY, Jean-Luc, 'Finite History', CARROLL, David (ed.), *The States of 'Theory': History, Art, and Critical Discourse*, California, 2nd ed., Stanford UP, 1994, p. 150.

²¹⁴ LYOTARD, Jean-François, *O Pós-Moderno Explicado às Crianças: correspondência 1982/1985*, op. cit., pp. 32-33 (sublinhado nosso).

O que parece conduzir-nos, afinal, na nossa aproximação gradual da posição benjaminiana, a uma primeira dificuldade de fundo: a experiência, não se reafirmaria ela, entretanto, pela sua própria auto-negação, pela sua não identidade a si, já como anterior e exterior a qualquer *curso*, a qualquer definitiva ou pré-determinada modelagem ou formação, a qualquer irrefutável prova ou evidência originária, a qualquer doação primeira ou neutralização do acontecimento ou do tempo? Não haveria, num outro sentido, nesta constatação de crise, tal como ela é formulada – de um modo que nos evoca, por outro lado, num seu pólo *oposto* (o que não quer dizer, isento daquilo mesmo que critica) da orientação crítico-reflexiva do pensamento filosófico, precisamente as observações de Husserl: ‘‘a crise da existência europeia’ [...] não é um obscuro destino, não é uma fatalidade impenetrável; é possível, pelo contrário, torná-la compreensível e apreensível sobre o plano de fundo do que apenas a filosofia descobre: *a teleologia da história europeia*. [...] Para poder apreender a reversão da essência que caracteriza a ‘crise’ actual, seria preciso ter elaborado *o conceito da Europa* enquanto *teleologia histórica de fins racionais infinitos*’²¹⁵ – o gesto insinuante da possibilidade ou do horizonte de uma dialéctica histórica que pareceria, se o *curso* da experiência, no que ele pressupõe de síntese *e/ou* de *Aufhebung*, se interrompe, prometida à sua *destruição* ou *extinção*? Como nos lembram, ainda, Ágnes Heller e Ferenc Fehér, a propósito do carácter fundamentalmente hermenêutico do projecto da Europa e da sua dupla, ambivalente e tensional relação (etnologocentricamente auto-afirmativa, ‘civilizadora’ e expansionista, por um lado, e autocrítica, por outro) com o postulado de universalidade:

El proyecto denominado «Europa» há sido siempre [el de] la cultura hermenéutica por excelencia. Este inherente carácter hermenéutico ha creado, desde tiempo inmemorial, una peculiar tensión interna en el proyecto. Por un lado, «Europa» ha sido siempre un proyecto más expansivo y más deliberadamente universalístico que otros proyectos culturales. Los europeos no sólo han creído que su cultura era superior a las demás y que las otras eran inferiores, sino que han sostenido que la «verdad» de la cultura europea es en la misma medida la-verdad-todavía-oculta (y el thelos) de otras culturas, pero que a estas últimas aún no les ha llegado el momento de descubrirla. Por otro lado, los europeos han sometido regularmente su cultura al cuestionamiento de la universalidad o no de sus universales, para presentarlos como tantas particularidades que tienen la falsa pretensión de universalidad.²¹⁶

²¹⁵ HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1999, p. 382.

²¹⁶ HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc. ‘La condición política postmoderna’, *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural*, trad. de Montserrat Gurguí, Barcelona, Península, 1989, p. 150.

Por um lado, o pressuposto ontológico-hermenêutico de uma *identidade* (inter)cultural de fundo perspectivada nos moldes (expansionistas) duma abstracção linearizante e sequencial da alteridade – ética e estética, bem como política – no *tempo* e no *logos* de um devir assim concebido como dimensão substancial da História na sua determinação última e primeira. Por outro lado, e por um efeito retroactivo (e *reversor*) dessa mesma abstracção ou recalçamento da diferença, - que abriria, de entre outras coisas, em primeiro lugar, para a integração da própria cultura europeia a partir da qual se concebe um tal *movimento* da História, que é também o da dilação ou diferimento que ele ao mesmo tempo pressupõe, na questionação da *necessidade económica* inerente ao fundamento do seu próprio horizonte de indagação. E a questão, deve, quanto a nós, perspectivar-se não apenas nas suas implicações histórico-filosóficas, mas também políticas. Note-se que o projecto hermenêutico da Europa, na sua vinculação ao conceito de progresso enquanto percurso e desdobramento ou desencobrimento do Sentido ou do Ser na plenitude da sua simples-presença, pressupunha já uma temporização hierarquizante da alteridade, projectada em termos simultaneamente *axiológicos* e não só *crono-* mas também *topológicos*, segundo uma estratégia de cobertura política, um oportuno e conveniente suporte de legitimação ética, para/da anexação e exploração colonial de territórios de outros países e de outras culturas - tidas por ‘atrasadas’ ou ‘primitivas’. Como nos faz notar Zigmunt Bauman, em *Ética Pós-moderna*:

À urgência de salvar a integridade da própria visão moral da derrota [...] atendeu-se melhor, poderia argumentar-se, com a ideia de progresso que dominou o pensamento moderno na maior parte da sua história. A alteridade (toda a alteridade [...] inclusive a ética) foi temporalizada de maneira característica da ideia de progresso: o tempo significava hierarquia - ‘mais tarde’ identificava-se com ‘melhor’, e ‘mau’ com ‘fora de moda’ ou ‘ainda não desenvolvido adequadamente’. [...] *Essa visão ajusta-se bem tanto à necessidade de legitimar a conquista e a subordinação de diversos países e culturas, como à de apresentar o crescimento e a difusão do conhecimento como principal mecanismo, não só de mudança, mas também de mudança para melhor - de melhoria.* Nas palavras de V. G. Kiernan, ‘as nações colonizadoras esforçavam-se o máximo por se agarrar à convicção de que estavam a espalhar no mundo não só ordem, mas também civilização’. Johannes Fabian apelidou esse hábito [...] de ‘cronopolítica’: projectar a diferenciação contemporânea sobre a seta do tempo, de forma a que se possam descrever as alternativas culturais como ‘alocrónicas’ - pertencentes a tempo diverso e sobrevivendo até ao presente com falsos pretextos, [...] meras relíquias destinadas à extinção.²¹⁷

A ‘cronopolítica’ pressupunha, pois, na raiz dessa sua vectorização axiológica e cronologicamente linear e homogénea, uma monológica e, simultaneamente, etnologicêntrica pretensão de transcendência e de universalidade hermenêutica que

²¹⁷ BAUMAN, Zygmunt, *Ética Pós-moderna*, trad. de João Rezende Costa, São Paulo, Paulus, 1997, pp. 48-49.

nunca veria a Europa senão numa posição ética e política, bem como científica e económica, mais elevada e dianteira, em relação ao *resto* do mundo – volvido, assim, num mundo, portanto, de *restos*. Ora, ao *curso da experiência*, de que Walter Benjamin observa o decaimento, não se tornaria então necessário repensá-lo, agora, na perspectiva de um *discurso* em que se deveriam irredutivelmente cruzar uma *diatópica* e uma *diacrónica* da experiência a que nenhuma orientação teleológica, no trabalho dialéctico do negativo, como talvez agora nos dissesse Derrida, *põe termo, no termo do acabamento, ao cabo do resultado?* Por outro lado, se o lugar do *curso* da experiência é agora ocupado, do ponto de vista de Walter Benjamin, quer pelo do aparentemente não menos *progressivo curso* do seu decaimento, quer pelo decaimento da própria ideia de curso aplicada à experiência, não se tratará, ainda e afinal, de, a seu ver, o observar ainda no horizonte de uma espécie de *Aufhebung* hegeliana? O que é que no horizonte desta aparente antítese se desenha, na perspectiva de Walter Benjamin, como terceiro elemento excluído, precisamente aquele que constitui a medida, o *modus* que parece *hodiernamente* perdido e que se trataria de recuperar? Trata-se, enfim, quanto à dissolução da experiência no seu sentido tradicional, de uma observação à qual se deve reconhecer uma importância e um sentido específicos, no interior da visão aparentemente histórico-antropológica de Walter Benjamin, inserindo-a sobre o fundo da sua concepção da relação entre o homem e o cosmos. Com efeito, para Benjamin, como se pode ler em ‘Sur le pouvoir d’imitation’:

La nature crée des ressemblances. Il n’est que de songer au mimétisme animal. Mais c’est chez l’homme qu’on trouve la plus haute aptitude à produire des ressemblances. Le don qu’il possède de voir la ressemblance n’est qu’un rudiment de l’ancienne et puissante nécessité de s’assimiler, par l’apparence et le comportement. Il ne possède peut-être aucune fonction supérieure qui ne soit conditionné de façon décisive par le pouvoir d’imitation. [...] On sait que la sphère qui semblait autrefois dominée par la loi de ressemblance était fort étendue : celle-ci régnait sur le microcosme comme sur le macrocosme. Mais ces correspondances naturelles ne prennent tout leur poids que lorsqu’elles sont reconnues dans leur globalité comme sollicitation et une stimulation pour le pouvoir d’imitation qui leur répond dans l’homme.²¹⁸

Tratar-se-ia, portanto, na constatação de uma irreversível crise da experiência dita comunicável, do discernimento e da leitura de um sintoma que afecta, antes de mais – da necessidade ao dom – o processo de uma espécie de auto-negação do homem. No que dele aqui se dá como sua necessidade, entretanto sujeita às vicissitudes de uma história que, supondo a dispersão e a ruptura do seu próprio

²¹⁸ BENJAMIN, Walter. ‘Sur le pouvoir d’imitation’, *Oeuvres – II, op. cit.*, pp. 359-360.

curso natural, tal como do curso da experiência, parece, ao mesmo tempo, pôr em relevo: a) por um lado, tendencialmente, uma manifesta impossibilidade daquela síntese que ele, natural e originariamente, pressupõe e exige; b) por outro, a falência do que, sendo o poder que a caracteriza – acima do qual nenhuma função superior teria originariamente lugar – deveria assinalar também uma crise da humanidade em geral. O que hoje é reconhecido como um dom foi já necessidade. E seria preciso não esquecer que, da experiência, a sua comunicabilidade é, no domínio desta função mimética, transversal em relação à fronteira que divide ou separa a linguagem do silêncio, o linguístico, digamos, do extra-linguístico. O que da experiência se comunica é, também, o que se assemelha e assimila. Se o contador de histórias inscreve organicamente a sua singularidade, não no plano da expressão ou da linguagem de que lança mão – contrariamente ao que na informação, aconteceria, pela a sua ‘gíria’, como observa Benjamin, no enalço de Karl Krauss – no processo da transmissão ou comunicação da sua história, mas, mais precisamente, no da perspectivação – tradicional – dos acontecimentos, integrados na sua própria experiência, a informação representa pelo contrário, sob o signo do en-si-mesmamento ou da objectividade, a sua liminar exclusão.

L'expérience transmise de bouche en bouche est la source à laquelle tous les conteurs ont puisé. Et parmi ceux qui ont couché leurs récits par écrit, les plus grands sont ceux dont le texte s'éloigne le moins de la parole des innombrables conteurs anonymes. Il convient d'ailleurs de distinguer parmi ces derniers deux groupes bien distincts, qui certes s'interpénètrent de multiples manières. La figure du conteur ne prend pleinement corps que si l'on se la représente sous l'un et l'autre de ces deux aspects. «Celui qui fait un voyage a quelque chose à raconter» dit le proverbe, qui décrit donc le conteur comme quelqu'un qui a vu du pays. Mais l'on n'écoute pas moins volontiers celui qui, gagnant honnêtement son pain, est resté au pays et connaît les histoires et les traditions du cru. Si l'on veut se représenter ces deux groupes sous les traits de leurs prototypes archaïques, on peut dire que le premier s'incarne dans le laboureur sédentaire, le second dans le navigateur commerçant. [...] On ne peut saisir dans son extension historique réelle le domaine de la narration si l'on ne tient pas compte de la très intime interpénétration de ces deux types archaïques.²¹⁹

Como resulta do que nos diz Benjamin, enquanto relação de confronto e de comunicação com o outro, a experiência só parece poder ter lugar e poder ser narrada se o que nela se remarca da diferença, no plano dos acontecimentos em referência, for redutível ou recondutível ao que nela há de assimilável, de integrável, de partilhável, no interior de uma mesma tradição, no seio de um mesmo processo de desdobramento do experienciável. O que se torna comum ou perfaz comunhão e/ou

²¹⁹ BENJAMIN, W., 'Le conteur', *Oeuvres – III, op. cit.*, pp. 116-117.

comunidade releva também da ordem da produção e do reconhecimento do semelhante, cujo campo se estende por todo o ente e se marca ao nível do discurso narrativo. O que, por conseguinte, faz a ‘diferença’ da narrativa da experiência, o que regula a constituição do seu campo é, pois, no fundo, antes de mais, a sua transparência discursiva, a sua trans-subjectividade – a sua subtracção à diferença expressiva, assim como ao seu confinamento a determinado tipo de linguagem: ela recusar-se-ia, a ser cúmplice – ao contrário da imprensa, na qual, para além do privilégio do puro em-si do acontecimento é o ‘jargão jornalístico’ que ‘paralisa’, como vimos, ‘a imaginação do leitor’ – de qualquer forma de activa e disruptiva divisão dos falares ou de qualquer activa dispersiva compartimentação sócio-ideológica das linguagens, aparentemente pelo facto de buscar-se do lado do que lhes subjaz como denominador comum. É de resto no âmbito da sua utilidade, tanto prática quanto moral, que a narrativa da experiência encontra o seu eixo regulador, a sua economia própria, a sua justificação ética.

L’intérêt pour les questions pratiques est un trait caractéristique chez beaucoup de conteurs nés. [...] Tout cela sur la véritable nature du récit. Il présente toujours, ouvertement ou tacitement, un aspect utilitaire. Celui-ci se traduit parfois par une moralité, parfois par une recommandation pratique, ailleurs encore par un proverbe ou une règle de vie – dans tous les cas le conteur est un bon conseil pour son public. Si l’expression ‘être de bon conseil’ commence aujourd’hui à paraître désuète, c’est parce que l’expérience devient de moins en moins communicable. C’est pourquoi nous ne sommes plus de bon conseil, ni pour nous ni pour autrui. Porter conseil, en effet, c’est moins répondre à une question que proposer une manière de poursuivre une histoire (en train de se dérouler).²²⁰

Seria, por conseguinte, necessário pensá-la na intersecção dos planos: a) quer do *anonimato* e da relativa indiferenciação ou desfocagem dos narradores na sua eventual singularidade – trata-se, no conto, de ‘inúmeros narradores anónimos’: nessa dimensão do *inúmero* parece operar-se, por um lado, como vimos, toda uma épica redução da singularidade expressiva e do sentido da materialidade ou do *vazio* da linguagem, na experiência do seu limite, embora, por outro lado, o número nos sugira precisamente a figura da impossibilidade da objectivação matemática; b) quer da *insituabilidade de qualquer apreensível origem e/ou autoria definitivamente inaugural* : a origem da narrativa, o momento fundamental do gesto da articulação do contar, perde-se na esconsa noite das tradições, de cujo *fundo* provêm as histórias transmitidas, por exemplo, por quem, ‘ganhando honestamente o seu pão’, permanece no seu próprio país: a narração da história parece excluir, por conseguinte, não apenas, como atrás se

²²⁰ *Ibidem*, 121.

viu, a singularidade de qualquer *forma especificamente* distintiva ou linguisticamente diferenciada de representação, mas também qualquer forma de circular re-instauração da origem; c) quer ainda do imperativo pragmático da *conformidade do modo de contar* – a narrativa anda de boca em boca: é necessário que, mesmo quando escrita, ela se não desloque ou afaste da *fala* do comum dos ‘inúmeros narradores anónimos’, que se não demarque, portanto, de uma certa *medida* que, inerente ao jogo (per)formativo da sua efectivação, pressupõe, ao mesmo tempo, uma relação hierárquica de dependência da escrita em relação à fala. Trata-se, aqui, de uma concepção de escrita que a reduz ao estatuto secundário de forma mais ou menos neutra de registo, de notação ou fixação do discurso falado. Dir-se-ia, portanto, que, mesmo quando escrito, em certo sentido, por um lado, *o que o discurso épico-narrativo diz não se escreve*. Mas seria, todavia, necessário procurar, então, discernir o modo de equacionar o seu carácter interminavelmente aberto, marcado quer pela retracção da origem, quer pela do nome ‘próprio’, que deveria, aparentemente, ser, na sua *propriedade*, outro meio de dizer o termo do acabamento, o lugar da paragem, e por consequência, também, afinal, aquele em que começo e fim se associam, fazendo-o precisamente em confronto com a observação de Walter Benjamin, a respeito do que caberia, ainda, aos poderes da imitação no contexto da modernidade. A modernidade é, a esta luz, precisamente o ponto como que actu(virtu)al de possível ruptura, o momento da indecisão, da suspensão ou neutralização da função imitativa, no qual emerge, aos olhos de Walter Benjamin, a necessidade de saber-se em que sentido a sua aparente retirada de cena, ou a não menos flagrante diminuição do seu poder – tanto quanto, afinal, da sua *necessidade* pressupostamente natural – deve ser tomada: se no de uma *decadência*, se no de uma *transformação*. Como logo a seguir se lê:

N’oublions pas que ni les forces, ni les objets mimétiques ne sont restés identiques au cours des millénaires. Il faut au contraire admettre que le don de produire des ressemblances – par exemple, dans les danses, dont c’est la plus ancienne fonction – et, par conséquent, celui de distinguer les ressemblances se sont modifiés au long de l’histoire. Le sens de cette modification semble être déterminé par la fragilité croissante du pouvoir d’imitation. Car de ces correspondances et de ces analogies magiques familières aux peuples anciens, le monde moderne, de toute évidence, ne conserve plus que de faibles restes. La question est de savoir s’il s’agit là de la décadence de ce pouvoir ou plutôt de sa transformation.²²¹

Portanto, se não há experiência, neste sentido – enquadrada pela relação mimética – sem transmissão, uma vez que ela pressupõe, por um lado, a capacidade

²²¹ BENJAMIN, Walter, ‘Sur le pouvoir d’imitation’, *Oeuvres – II, op. cit.*, p. 360 (sublinhados nossos).

de distinguir e (re)produzir semelhanças e, conseqüentemente, de sintetizar ou de encontrar um fundo de reunião transversal aos seus diversos aspectos e momentos, e por outro, o boca-a-boca da comunicação, da transfusão ou da passagem da experiência que lhe é conteúdo; se o que agora tem lugar é precisamente aquele inexorável e irrespirável mutismo em que ela vertiginosamente se suspende e cai no abismo da sua dispersão e/ou impossibilidade; se a síntese e/ou a comunicação devem, por conseguinte, nesta acepção, ser já uma sua condição de possibilidade e de continuidade – sem comunicação, sem transmissão ou propagação, nenhuma experiência faria, nesta acepção, simultaneamente histórica e estruturante, sentido – falar, nos moldes em que o faz Walter Benjamin, do ‘empobrecimento da experiência comunicável’ é já estabelecer o advento de uma cada vez mais acentuada crise, não apenas do que, no espaço público, se inscreveria como um dos aspectos da sua dimensão historicamente formativa do sujeito, mas também do que constituiria o lugar natural do homem ou da humanidade. Com eles, é todo o saber colhido da exploração prático-mundana de possibilidades e modos diversos de existência, através da prova e da provação, do desbravamento e do ensinamento do que a experiência poderia trazer consigo e ganha, também, sentido a partir, quer da tradição, quer da memória que ela supõe, que entra em crise. Por outro lado, uma vez que essa função mimética – trata-se, para Benjamin, hoje, de uma necessidade degradada em dom – se retiraria do seu domínio histórico-formativo para se vir fixar, agora, mesmo que mitigada e em extinção – ou em vias de transformação – sobre a constatação da sua impossibilidade, então é porque ela deve ser entendida, não apenas como aptidão – susceptível de ser historicamente desenvolvida – mas como elemento integrante de um sujeito, que, embora já tendencialmente extra-empírico, conserva, ao que parece, ainda algo da sua originária disposição histórico-ontológica, segundo a qual a função de imitação é que, em si mesma condicionada, deveria condicionar todas as outras. De que sujeito se tratará aqui? E em se tratando, por hipótese, não tanto de uma extinção, mas apenas de uma transformação do poder de imitação, de que tipo de transformação se trata? Que se entenderá, ainda, por experiência comunicável? Por outro lado, em se tratando de um processo de decadência (do curso) da experiência, a que dará lugar a sua extinção? Que a ideia de curso pressuponha, tal como aparece no texto de Walter Benjamin, além disso a noção, não apenas de uma ligação no tempo, mas de uma continuidade no espaço, eis o que não pode deixar de ser levado em conta:

Le conteur, ainsi considéré, doit être mis au nombre des maîtres et des sages. Il sait donner un bon conseil, non point, comme le proverbe, dans quelques cas, mais, comme le sage, dans un grand nombre de cas. Car il lui a été donné de remonter tout le cours d'une vie. (Une vie d'ailleurs qui n'inclut pas seulement son expérience propre, mais pour une bonne part aussi celle d'autrui. Ce qu'il sait pour ouï-dire, le conteur l'assimile à sa propre substance.) Son talent est de raconter sa vie, sa dignité de la raconter tout entière. Le conteur, c'est l'homme qui pourrait laisser la mèche de sa vie se consumer entièrement à la douce flamme de ses récits. [...] Le conteur est la figure sous laquelle le juste se rencontre lui-même.²²²

Trata-se, na verdade, aqui, de uma experiência concebida como *comunicável*: não apenas por envolver, já de si, a transmissão discursiva, no gesto *intra*-subjectivo de percorrer, em rememoração, todo o curso de *uma* vida – aquilo em que o seu talento consiste – para vir a restituí-la na sua inteireza – nisso residindo a sua dignidade – mas também por pressupor a assimilação do que releva do outro e fazer intervir, assim, num outro plano, a função mimética, o reconhecimento e/ou produção do semelhante que articula a transitividade, a intersubjectividade do experienciado. O seu *talento* pressupõe, portanto, a capacidade de re-articulação sintética do que deve, imediatamente emerso como disperso no tempo, resultar, pela intervenção da função mimética, naquela combustível mecha do seu curso vital, uno e nu, tal como a sua *dignidade* a supõe, na possibilidade da sua tão inteira quão absoluta e exemplar *exposição*. Pensar na desintegração da experiência – tida, nestes termos, como dimensão *formativa* da existência mundana – implica pensar, em ‘Le conteur’, na sua *incomunicabilidade intra-* e *extra*-discursiva, na sua dispersão ou na manifesta impossibilidade de nela se investir o momento da constituição, mediante o reconhecimento ou a (re)produção da semelhança, de um fundo *intra-* e *inter*-subjectivo de (re)união do que, nos planos da percepção e/ou da memória, tal como no da actualidade e no da tradição, figura, na nossa relação com o mundo e a partir dela, como dado eventualmente disperso, desligado ou descontínuo no tempo e no espaço. O que pressupõe, ainda, por outro lado, que no seu curso, ela se houvesse dado como segmentável, mensurável, escandível, na unidade, quer de *uma vida*, quer de *uma experiência* que, relevando da vida alheia, *substancialmente*, se lhe revela incorporável, comunicável. Com efeito, a noção de experiência, em Benjamin, é, neste sentido, substancialmente diferente da que, em, por exemplo, *Le déploiement de la parole*, Heidegger nos proporia:

²²² BENJAMIN, Walter, ‘Le conteur’, *Oeuvres –III, op. cit.*, pp.150-151.

Faire une expérience avec quoi que ce soit, une chose, un être humain, un dieu, cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rend autre. Dans cette expression, «faire» ne signifie justement pas que nous sommes opérateurs de l'expérience ; *faire* veut dire ici, comme dans la locution «faire une maladie», passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. Cela se fait, cela convient, cela s'arrange.²²³ [...] Faire l'expérience, *Erfahren*, signifie au sens plus exact du mot : *eundo assequi* – en allant, atteindre quelque chose en chemin, y arriver grâce à la marche sur un chemin.²²⁴

Experienciar seria já, neste outro sentido, por conseguinte, devir *outro*. E nessa alteridade inscrever-se-ia já uma descontinuidade que implicaria, quer a não homogeneidade espaço-temporal do curso da experiência, quer o deslocamento do ponto de vista a partir do qual a rememoração, que a narração da experiência implica, se faria, na sua integrante apreensão. Ora a noção de uma *experiência comunicável* deveria portanto implicar, antes de mais, na formulação de Walter Benjamin, a possibilidade de um superador auto-anulamento da sua mais radical negatividade, a exclusão, a isenção, para aqui nos servirmos de uma expressão sua, de qualquer 'radical desmentido': o que no afluxo ou na inundação de 'livros *de guerra*', mais tarde, se verificou, nada tinha que ver com qualquer espécie de (relato de) experiência, porque, como sublinha Benjamin, relembremo-lo, a experiência *passa de boca em boca*. O que mais tarde aí aflora demarca-se, portanto, do que relevaria da 'experiência comunicável', da experiência tomada no sentido da sua *comunicabilidade*. De onde se seria induzido, em retorno, a inquirir se, nessa sua diferença, a escrita – o livro e, aqui, em particular, os livros *de guerra*, de forma emblemática – não implicará ou trará consigo precisamente aquela forma de 'radical desmentido' que à experiência, tal como a concebe Walter Benjamin, se revelaria fatal. Com efeito, como adiante se pode ler, em 'Le conteur', o romance distingue-se da narração épica, em sentido estrito, tal como do relato da experiência:

Le premier indice du processus qui devait aboutir au déclin du récit est l'apparition du roman au début des Temps modernes. Ce qui distingue le roman du récit (et de l'épopée au sens étroit), c'est qu'il est inséparable du livre. Le roman n'a pu se propager qu'avec l'invention de l'imprimerie. La tradition orale, qui constitue le fonds de l'épopée, est d'une toute autre nature que ce qui donne corps au roman. Le roman se distingue de toutes les autres formes de prose littéraire – des contes, des légendes et même des nouvelles – en ce qu'il ne provient pas de la tradition orale, et n'y conduit pas davantage. Mais, par ce trait, il se distingue au premier chef du récit. Le conteur emprunte la matière de son récit à l'expérience : la sienne ou celle qui lui a été rapportée par autrui.²²⁵

²²³ HEIDEGGER, Martin, 'Le déploiement de la parole', *Acheminement vers la parole*, trad. de Jean Beaufret et alii, Paris, Gallimard, 1976, p. 143.

²²⁴ *Ibidem*, p. 153.

²²⁵ BENJAMIN, Walter, 'Le conteur', *Oeuvres – III, op. cit.*, pp. 120-121 (sublinhado nosso).

Ao fundo da epopeia em sentido estrito, assente na tradição oral, não pertence já aquele que ao romance dá corpo. Entre a narrativa da experiência e o romance haveria, por conseguinte, uma diferença de fundo. O que constitui o horizonte do épico e da narrativa da experiência, aquele fundo de oralidade ou de comunicabilidade que preside à sua transmissão, dissociar-se-ia, portanto, daquele outro que viria a dar corpo ao romance. O que sugere que a modernidade se marca, no seu advento, por uma difracção, uma disjunção, o acontecimento de uma ruptura no e em relação àquele horizonte no qual a experiência se constitui como força modeladora, processo formativo, forma de (auto-re)constituição histórica da subjectividade – no interior de um esquema de pensamento ou segundo uma certa ideia correlativa de Criação, de Providência, como Michel Foucault, em *L'Herméneutique du sujet*, acabará por nos mostrar. Com o romance, diz-nos Walter Benjamin, começa também o declínio da narrativa. O livro, a imprensa e a possibilidade de um diferimento da presença do orador – do contador de histórias – a situação de isolamento a que o ouvinte, agora leitor, é remetido – dir-nos-á Roland Barthes: 'não nos fartamos de dizer a força da suspensão do prazer: é uma verdadeira epokhê, uma paragem que coagula ao longe todos os valores admitidos (admitidos por nós próprios). O prazer é um neutro (a forma mais perversa do demoníaco)',²²⁶ – deve fazer-se acompanhar de uma outra forma de relação, de tematização do mundo e da vida. O romance não é, tal como deve ser modernamente entendido, uma narrativa da experiência. Não deveria ele pressupor, também, uma diferente concepção de linguagem?

²²⁶ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit., p. 114.

1.1.1. As pré-cauções da ciência: a experimentação.

Que o mutismo que atingiu os sobreviventes regressados dos campos de batalha pareça designar o surto do que se afigura ser um dos traços fundamentais da contemporânea condição do homem – marcado pela incapacidade de assimilar em ‘experiência’ os acontecimentos – é o que Giorgio Agamben lê como sugestão de Walter Benjamin, no texto acima citado: ‘Benjamin, que desde 1933 havia diagnosticado esta pobreza em experiência da época moderna, designava-a como uma catastrófica consequência da guerra mundial’²²⁷. Teria, no entanto, este processo de expropriação da experiência – e de depreciação da autoridade do narrador tradicional – realmente começado com a primeira guerra mundial? Ou remontaria ele antes, a tempos que, sendo embora sentidos, hoje, como algo remotos, antecipariam já um fenómeno que, acentuado pela crescente e imparável vertigem da vida quotidiana nas grandes cidades – ‘para destruir a experiência não há necessidade de uma catástrofe: a vida quotidiana, numa grande cidade, em tempo de paz, é perfeitamente suficiente para garantir esse resultado’²²⁸ – estaria já também envolvido no esboçar do projecto fundamental da ciência moderna, como pensa Giorgio Agamben?

En un sens, l’expropriation de l’expérience se trouvait impliquée dans le projet fondamental de la science moderne. [...] Car la science moderne, contrairement à une opinion souvent reçue, naît d’une méfiance sans précédent envers l’expérience telle que la conçoit la tradition (Bacon la définit comme une «forêt», comme un «labyrinthe», où il se propose de mettre bon ordre). Le regard appliqué au *perspicillum* de Galilée n’a suscité aucune confiance en l’expérience, ni aucune assurance, mais bien plutôt le doute de Descartes et sa célèbre hypothèse d’un démon exclusivement occupé à abuser nos sens. *Caution scientifique de l’expérience, l’expérimentation – qui permet le passage logique des impressions sensibles à d’exactes déterminations quantitatives, et par conséquent la prévision de futures impressions – répond à cette perte de certitude en transportant l’expérience autant que possible hors l’homme : dans les instruments et dans les nombres.* Du même coup, l’expérience traditionnelle perd en réalité toute valeur.²²⁹

Por um lado, a compressão óptica do espaço, que coloca o olhar diante da revelação do indistinto, do anteriormente invisível ou do esbatidamente longínquo, do que nas linha do horizonte *desaparece*, ou ainda a sua confirmação do que a dedução marca de imediatamente contrário à evidência da percepção, concorrem, quanto mais

²²⁷ AGAMBEN, Giorgio, ‘Essai sur la destruction de l’expérience’, *Enfance et histoire : destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, trad. de Yves Hersant, Paris. Payot & Rivages, 2000, (sublinhado nosso), p. 19.

²²⁸ *Ibidem*, p. 20.

²²⁹ *Ibidem*, p. 24 -25.

não seja, para a *des*-truição da experiência, na medida em que fazem recuar a verdade a que ela se abre pela destituição da evidência dos sentidos. Por outro, dir-se-ia, pois, tratar-se, quer na *informação*, quer na *ciência*, sob o signo da *verificabilidade* – como atrás se viu, com Walter Benjamin – ou da *caução experimental*, que a pressupõe – como aqui, com Agamben, se indica – de um mesmo movimento de retracção em relação ao que a experiência comportaria de agonística e dispersivamente ilusório e/ou contraditório, naquele seu tão implosivo quão *radical desmentido* que, na fórmula de Walter Benjamin, a Guerra Mundial terá contribuído, em vários domínios, para pôr em destaque. Desses labirínticos e metamórficos proliferação e desfiamento de percursos – nas encruzilhadas da *psyché* – desse enredamento dos *caminhos da floresta* em que a experiência – enquanto relação com o outro – por um lado, se sedimenta e, por outro lado, se abre àquela deriva em que se vai desdobrando e diferindo, a segunda das *Méditations métaphysiques* contém, num dos momentos de formulação do que Husserl apelidará de ‘viragem radical do objectivismo ingénuo para um *subjectivismo transcendental*’²³⁰ – aquela ‘viragem para o *ego* como solo apodicticamente certo e *último do juízo*, sobre o qual há que fundar toda a filosofia radical’²³¹ mas que acaba, reinscrevendo aquilo contra que se desejaria a sua radicalidade, por transformá-lo em ‘*substantia cogitans*, em *animus* separado [...] pelo qual [Descartes] se tornou o pai do contraditório realismo transcendental’²³² – uma espécie de menção alegórica: ‘[...] *há um não sei quê enganador muito poderoso e muito astuto, que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre*. Não há portanto dúvida de que sou, se ele me engana; e que ele me engane tanto quanto queira, não poderá nunca fazer que eu seja nada, enquanto eu pensar que sou alguma coisa.’²³³. Ora, se, como nos diz Agamben, deslocando e estendendo o diagnóstico de Walter Benjamin a toda a modernidade:

Tout discours sur l’expérience doit aujourd’hui partir de cette constatation : elle ne s’offre plus à nous comme quelque chose de réalisable. Car l’homme contemporain, tout comme il a été privé de sa biographie, s’est trouvé dépossédé de son expérience : peut-être même l’incapacité d’effectuer et de transmettre des expériences est-elle l’une des rares données sûres dont il dispose sur sa propre condition. [...] Nous savons pourtant, aujourd’hui, que pour détruire l’expérience point n’est besoin d’une catastrophe : la vie quotidienne, dans une grande ville, suffit parfaitement en temps de paix à garantir ce résultat. [...] L’homme moderne rentre chez lui le soir épuisé par un

²³⁰ HUSSERL, Edmund, *Conferências de Paris*, trad. de António Fidalgo e Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 11.

²³¹ *Ibidem*, p. 14.

²³² *Ibidem*, p. 16.

²³³ DESCARTES, René, ‘Méditation seconde’, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, p. 73.

fatras d'événements – divertissants ou ennuyeux, insolites ou ordinaires, agréables ou atroces – sans qu'aucun d'eux se soit mué en expérience.²³⁴

...Seria, portanto, deste ponto de vista, a essa condição do homem contemporâneo, necessário reportá-la a uma crise da experiência que teria já estado – enquanto, simultaneamente, experiência da sua própria crise – na origem de uma modernidade constituída em torno, precisamente, da necessidade do suprimento daquela espécie de vazio ou de vertigem deixados ou induzidos pela perda daquele valor de *certeza* anteriormente tido por disponível ou comunicável, na relação entre o uno e o múltiplo, à 'experiência tradicional'. Essa colmatação teria tido lugar, por conseguinte, nos termos de Agamben, por um processo de conversão ou tradução lógica e quantificacional do que, gradualmente penetrado pelo sentido da sua contingência, da precaridade e da irreduzível flutuação de uma experiência dividida, viria a impor a necessidade de uma caução 'objectiva' que a isolaria de qualquer forma particular e/ou singular daquela *autoridade* que a sua dispersão simultaneamente impunha e questionava já. Mas, enquanto tal, uma tal caução, na sua *objectividade*, só faria sentido em face da determinação de um sujeito extra-mundano que, de forma isenta, a permitisse discernir e controlar. Ora, como se constata pelas observações de Husserl, essa subjectividade transcendental pressupõe, todavia, na sua recaída no objectivismo ingênuo, a re-inscrição daquilo mesmo de que se desejaria, contudo, inicialmente, afastada. Dir-nos-á, a este propósito, Agamben:

Que cet *ego* soit impalpable et sans substance, c'est ce que trahit la difficulté qu'éprouve Descartes à le nommer et à l'identifier hors des limites de la simple énonciation *je pense, je suis* ; révélatrice aussi son insatisfaction, lorsque contraint de renoncer au vague mot *res*, il passe en revue le vocabulaire traditionnel de la psychologie («*res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*»), pour s'arrêter en fin de compte, non sans incertitude, sur le mot *mens* (qui en 1647 devient *esprit*, dans l'édition en français des *Méditations*). Toute fois, par un saut logique dont l'incohérence n'a pas échappé aux premiers lecteurs, en particulier Mersenne (et Hobbes, qui reproche à Descartes une déduction du type «je suis promenant, donc je suis une promenade»), ce sujet nous est aussitôt présenté comme une substance, opposée à la substance matérielle et dotée à nouveau de toutes les propriétés qui caractérisent l'âme de la psychologie traditionnelle, sensation comprise («*Res cogitans. Qui est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*»).²³⁵

Se é do *cogito* que se infere ou deduz a simples-presença – na sua indecomponibilidade ou irreduzibilidade – de um *ego* enunciada pela sua 'pro-posição

²³⁴ AGAMBEN, Giorgio, 'Enfance et histoire: essai sur la destruction de l'expérience', *Enfance et histoire*, op. cit., pp. 19-20.

²³⁵ *Ibidem*, p. 31.

constante', aquela contida em cada um dos modos da sua manifestação – *eu penso*, [portanto, por consequência, logo] *eu existo* – isso implica já *o salto lógico* da substantivação, daquela posição ontológica de fundo onticamente retroprojectada a partir do que aparece, como fenómeno, como *presença* não simples que, na sua iteração, remeteria *para* e se viria a reunir *na* radicalidade e/ou na constância de um *presente* não apenas originário, extra-temporal, mas também situado, simultaneamente, dentro e fora do seu aparecer, anterior-exterior e interior-posterior à sua aparição. Ora, é nesse salto lógico que se inscreve a herança escolástica de um modo *teológico* de pensar, que seria necessário perspectivar em relação, não apenas à ideia de *curso* da experiência, no que ela pressupõe de síntese integrativa e relacional, ou de experiência *em curso*, mas também à própria narrativa que se constitui como seu discurso. O *presente* a que aqui a *presença*, *a salto*, remete, pressupõe, pois, já de si, ou no seu re-envio, uma espécie de inversão. É da manifestação que se deriva a *origem* como *causa* e se a põe, na posição de fundo em que todo o início se deve auto-sustentar, como determinação anterior-exterior do que aparece. O que limita a experiência – a sua contraditória dispersão, o seu *radical desmentido*, o vórtice da sua deflação ou implosão – re-inscreve-se na instância da própria tentativa da sua neutralização, operada a partir de um *ego* constantemente presente, presentemente constante. Se o *ego* cartesiano representa bem a tentativa de reduzir a distância entre o *nous* e a *psyché* – num salto em que se esperaria que ele caísse de pé, mantendo a hierarquia de uma topo-axiologia em que o intelecto comandaria a psique – é para a submeter à lei da sua impassibilidade ou irredutibilidade, da sua imperturbabilidade. Todavia, ele carrega consigo a sua própria *razão de ser*, a sua justificação, a lei da sua necessidade, o critério da sua motivação, apenas apreensível no domínio da vertigem, na abertura do *vazio* ou no espaço heterogéneo da crise que atinge a experiência, da sua ruptura ou da sua implosão. A marca mais notória dessa herança é precisamente a sua recaída no *realismo transcendental* de que pretenderia livrar-se: ele aparece formulado como um *eu substantivado*.

Et c'est à partir de ce je substantivé, en qui se réalise l'union de *noûs* et de *psyché*, de l'expérience et de la connaissance, que la pensée ultérieure – de Berkley à Locke – devait former le concept d'une conscience psychique destinée à remplacer, en tant que nouveau sujet métaphysique, tant l'âme de la psychologie chrétienne que le *noûs* de la métaphysique grecque. Cette transformation de son sujet n'a pu qu'altérer l'expérience traditionnelle. Dans la mesure où elle avait pour fin de permettre à l'homme de mûrir, c'est-à-dire d'anticiper une mort conçue comme achèvement et totalisation de l'expérience, elle était en effet quelque chose de essentiellement fini ; quelque chose que l'on pouvait non seulement *faire*, mais *avoir*. Or, dès lors que l'expérience est rapportée au sujet de la science, qui ne peut mûrir mais seulement accroître ses connaissances, elle devient au contraire quelque chose d'essentiellement

infini [...] c'est-à-dire, quelque chose que l'on peut *faire* sans jamais l'*avoir* : la connaissance, précisément, en tant que procès infini.²³⁶

O surto da ciência é, portanto, precisamente o resultado dessa experiência da crise da experiência que a torna infinitamente *experimental*. O seu limite exterior (a morte) remarca-se, em primeiro lugar, no seu interior: o ser da experiência é, a seu modo, um ser para a morte. É no plano da sua finitude que ela se dispersa: é a sua *crise*, o que dá aso e asas à sua crítica. A experiência des-integra-se e o processo da sua *totalização* divide-se. O seu processo *formativo* torna-se numa escada sem degraus, por onde se sobe, *em falso*, para se permanecer sempre aquém do ponto de chegada. E a experiência entra no seu decaimento, na sua ruptura: e a ciência di-lo. Assume-se como crítica da experiência. Mas fá-lo dela incorporando o imperativo de um sentido ou de uma origem, de uma substância que não deixa de, infatigavelmente, *se* retomar: é nisso que ela deixa de poder *ter-se*, de poder *completar-se*. É o conhecimento, enquanto processo infinito, no qual não há já *amadurecimento*, precisamente porque *é infinito*. Ela não exerce nenhum efeito de iluminador retorno sobre o sujeito (do *cogito*) que é a sua condição, porque esse sujeito é já pressupostamente dado, na sua radicalidade, de uma vez por todas: por um lado, nenhuma distância histórica ou espaço-temporal o separa de si mesmo ou da sua completude: ele contém em si todas as condições do conhecimento, na sua extra-mundaneidade; por outro, paradoxalmente, ele deveria estar sempre a caminho do seu auto-conhecimento, uma vez que, na sua *radicalidade transcendental*, ao contrário do que acontece ainda na formulação cartesiana – esse é um dos pontos cruciais da crítica do cartesianismo pela fenomenologia transcendental – se não objectivaria nunca: não pode ser *objecto* de si mesmo porque, nesse gesto, se auto-demarcaria de toda a auto-demarcação. O que motivaria esta observação de Jürgen Habermas:

Mais de ce fait surgit la question de savoir comment la finitude de l'ego cogito, qui se trouve à chaque fois dans son monde de la vie, peut être rendue compatible avec la souveraineté d'un Ur-Ich, d'un moi originaire constituant ce monde de la vie dans son ensemble. Cette «subjectivité opérant de manière ultime» doit bien avoir produit antérieurement le sens de tout ce que rencontre le moi mondain comme sujet corporelle incarné (leiblich verkörpertes), individuel et socialisé avec les autres. Mais il faut alors lui retirer tous les attributs de la finitude dont elle est redevable à la relation interne qu'elle entretient avec son propre moi situé dans le monde de la vie. Le problème est évident : même un sujet transcendental ne peut pas adopter les deux attitudes – la position extramondaine d'un souverain qui

²³⁶ *Ibidem*, pp. 31-32.

constitue le monde, et la perspective interne de la construction d'horizon d'un être ouvrant les yeux dans le monde, et déjà constitué.²³⁷

Se a sua 'relação interna' é 'com o seu próprio eu situado no mundo da vida', o sujeito transcendental husserliano re-inscreve a dualidade do sujeito cartesiano. Extra-mundano, ele incorpora ainda 'uma parcela de mundo'. É no contexto deste movimento de suprimento, ou de colmatção, da experiência, que seria necessário situar o *modo hodierno* e, nele, a crítica do sujeito metafísico saído das aporias da experiência: 'um fenómeno essencial dos Tempos Modernos é a ciência' – a par da 'técnica mecanizada', da 'entrada da arte no horizonte da Estética', da 'interpretação *cultural* do que vem da história humana', e do 'despojamento dos deuses'²³⁸ – como nos dirá Heidegger, em *Chemins qui mènent nulle part*. A modernidade é, na reflexão heideggereana, uma etapa (culminante) do cumprimento da metafísica e do processo, quer de meditação sobre a essência do ente, quer de decisão acerca do modo de adveniência da verdade, que ela, enquanto esquecimento do ser e da diferença ôntico-ontológica, envolve. O fundamental do seu discernimento, podemos começar por vê-lo enunciado na distinção da modernidade como *época das concepções do mundo*. A questão fulcral em que assenta o problema hermenêutico da sua especificação ou diferenciação diz, de resto, desde logo, respeito, em primeiro lugar, à interrogação quanto à eventualidade de um modo retroprojectivo – e por conseguinte, redutor – inserido na nossa habitual forma de visar as épocas passadas :

Quand nous méditons l'essence des Temps Modernes, nous posons la question de la «conception moderne du monde» (*neuzeitliches Weltbild*). Et nous caractérisons alors cette «conception du monde» en la distinguant de la «conception médiévale du monde» et de la «conception antique du monde». Mais pour quelle raison nous enquérons-nous d'une «conception du monde» lorsque nous tentons d'interpréter une époque ? Chaque époque de l'histoire a-t-elle donc sa «conception du monde», et cela de telle sorte qu'elle se préoccuperait toujours déjà de cette «conception du monde» ? Ou bien ne serait-ce pas exclusivement une façon moderne de se représenter les choses que de s'enquérir de la «conception du monde» ? Qu'est-ce que cela – une «conception du monde» (*Weltbild*) ? Apparemment une image (*Bild*) du monde (*Welt*). Mais que signifie ici monde ?²³⁹

Ora, se a indagação quanto à «concepção do mundo» que lhes seria especificamente característica supõe que, em cada das épocas visadas, se deveria, então, poder discernir o fio condutor da sua prévia e respectiva *pré-ocupação*, o olhar sobre

²³⁷ *Ibidem*, pp. 34-35 (sublinhado nosso).

²³⁸ HEIDEGGER, Martin, 'L'époque des «conceptions du monde»', *Chemins qui mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 99.

²³⁹ *Ibidem*, p. 116.

elas retrospectivamente lançado seria, então, moldado pelo que, não apenas, projectivamente, deveria relevar de uma formação paradigmática ou de uma configuração essencial do presente, mas também do que deveria, do mesmo modo, supor a sua relativa indiferenciação em relação às épocas antecedentes, articulada na fixação ou na ancoragem daquele movimento histórico, pressupostos pela sua persistência ou continuidade. A preocupação com a *concepção do mundo* constituiria, então, o horizonte histórico-filosófico, o fundo inquestionado do discurso histórico moderno, no que nele haveria de retroprojectivamente *de-formador*. O que implicaria, portanto, que nessa delimitação da sua diferença, ao olhar histórico imerso no presente, a sua diferença acabasse por escapar: ‘se portanto queremos compreender a essência da ciência moderna, é-nos necessário, antes de mais, libertarmo-nos do hábito que temos de não distinguir a ciência moderna da antiga a não ser por uma diferença de grau, do ponto de vista do progresso’²⁴⁰. O que distingue, com efeito, segundo Heidegger, a modernidade como tal é o devir *imagem* – ‘imagem não designa [...] aqui um simples decalque [...] mas que nós o temos [ao ente, na sua totalidade] perante nós, em tudo o que dele releva, em tudo em que ele consiste’²⁴¹ – do mundo:

Strictelement parlant, il n’y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation. L’étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes²⁴². [...] Que l’étant devienne étant dans et par la représentation, voilà ce qui fait de l’époque qui en arrive là une époque nouvelle par rapport à la précédente. C’est pourquoi les locutions «conception du monde des Temps Modernes» et «conception moderne du Monde» disent deux fois la même chose et supposent ce qui n’a jamais été possible auparavant, à savoir une «conception du monde» médiévale et une «conception du monde» antique. Le Monde en tant qu’image conçue ne devient pas, de médiévale, moderne ; mais que le Monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps Modernes.²⁴³

Se o ente é, para a Idade Média, um *ens creatum*, a criatura de um Deus pessoal, que age como causa suprema, e se ele pertence, por conseguinte, à ordem da criação; se, na Antiguidade, ‘o desabrochar do que se abre, do que, na sua presença, chega ao homem como ao presente, quer dizer, como àquele que se abre ele próprio à presença dos presentes deixando-a ouvir-se e escutando-a assim ele mesmo’²⁴⁴, pois ‘o homem

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 102.

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 116-117.

²⁴² *Ibidem*, p. 114.

²⁴³ *Ibidem*, p. 118.

²⁴⁴ *Ibidem*: ‘L’étant c’est l’épanouissement de ce qui s’ouvre, de ce qui, en sa présence, arrive à l’homme comme au présent, c’est-à-dire comme à celui qui s’ouvre lui-même à la présence des présents en la laissant entendre, l’entendant ainsi lui-même’.

grego é enquanto escuta o ente; eis porque o mundo, para os gregos, não poderia tornar-se uma imagem concebida²⁴⁵ – visto que o *conceber* supõe, aqui, o movimento da captura e/ou da captação, da apropriação ou do acolhimento, o do conter e/ou o da produção de um conteúdo²⁴⁶ que a escuta do ente, no âmbito da *aletheia*, ao pressupor a retracção que o des-velamento reinscreve, e que acompanha toda a des-ocultação do ente no seu ser, a partir da questionação do ser do ente, precisamente deve, a um certo limite, excluir – na modernidade ele é, já não oculto nas dobras da origem e do seu inefável, ou dos mistérios da criação, nem do *ser* na sua historialidade e no seu desdobramento, mas a totalidade da simples-presença, na plenitude e na certeza da sua representação objectiva. Ora, como nos dirá Michel Foucault, acerca do que apelida de momento cartesiano:

[...] on peut dire qu'on est entré dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement. Il me semble que c'est là où ce que j'ai appelé le «moment cartésien» prend sa place et son sens, sans vouloir dire du tout que c'est de Descartes qu'il s'agit, qu'il en a été exactement l'inventeur, qu'il a été le premier à faire cela. Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. *C'est-à-dire, à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seules actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle.* Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que la vérité s'obtient sans condition. Mais ces conditions sont de deux ordres, maintenant, et aucun de ces deux ordres ne relève de la spiritualité. [...] ²⁴⁷

O antecedente desse 'momento cartesiano', que é o do conhecimento e/ou da imagem, da representação objectiva do ente na totalidade da sua simples-presença, contudo, do ponto de vista Michel Foucault, não se encontra apenas em Aristóteles – '[...]o' filósofo, porque ele foi, sem dúvida, na Antiguidade, o único filósofo; *aquele dos filósofos para o qual a questão da espiritualidade*²⁴⁸ *foi a menos importante;* aquele

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 119.

²⁴⁶ MEILLET, A ; ERNOUT, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, op. cit., pp. 95-96 : '*capio*, -is, *cepi*, *captum*, *capere* [...] : saisir, prendre en main [...] ; avec l'idée accessoire de «contenir» [...]. De ce sens de «contenir» sont dérivés celui de «concevoir dans l'esprit» [...] puis celui d'«être capable de» (rare, époque impériale), «être de nature à» [...]. Composés en -*capio* (-*capio*): *concupio* [...]: contenir, recueillir, spécialement *concupere semina* [...], d'où «concevoir» (sens physique et moral, *concupere animo* [...]; *conceptio* [...].'

²⁴⁷ FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 19.

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 16-17 : 'Eh bien, [...] je crois qu'on pourrait appeler «spiritualité» la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors «spiritualité» l'ensembles des recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité.'

no qual reconhecemos o próprio fundador da filosofia, no sentido moderno do termo²⁴⁹ – nem reside, portanto, apenas na separação entre o *nous* e a *psyché*, que Giorgio Agamben nos lembrara já, no *Essai sur la destruction de l'expérience*, recordando-nos a fórmula aristotélica do *nous*: ‘separado, sem mistura e impassível’²⁵⁰: ‘o problema central do conhecimento não é, na Antiguidade, o da relação entre o sujeito e o objecto, mas o da relação entre o um e o múltiplo’²⁵¹: ele é, conseqüentemente, platónico. Porque é necessário que o mundo se não conceba ainda como tal, e que o múltiplo se vá mostrando *irredutível*, nessa separação ou nessa relativa independência, nesse hiato entre a coincidência e o desfasamento ou a divisão do Um, para que a reflexão cartesiana daí – do *engano* em que ele, pelo demónio dos sentidos, se transpõe – venha a procurar deduzir aquela certeza apodíctica do *ego*, aquela proposição da não menos irredutível constância da sua presença enquanto objecto de possível engano naquele processo do *cogito* em que, tomado ele na sua simples e substancial presença – ainda pensado como ‘uma parcela de mundo isenta de dúvida’, como nos diz Husserl – *nous* e *psyché* acabarão por se reunir.

Dans sa recherche de la certitude, la science moderne abolit cette séparation ; de l'expérience, elle fait le lieu – la «méthode», c'est-à-dire le chemin – de la connaissance. A cette fin, il lui faut procéder à une refonte de l'expérience en même temps qu'à une réforme de l'intelligence, en commençant par expulser les sujets, pour les remplacer par un sujet unique et nouveau. Car la grande révolution de la science moderne a moins consisté à faire valoir l'expérience contre l'autorité (*l'argumentum ex re* contre *l'argumentum ex verbo* : ils ne sont, en réalité, nullement inconciliables) qu'à référer connaissance et expérience à un unique sujet. Lequel n'est autre que leur coïncidence en un point archimédique abstrait : l'*ego cogito* cartésien, la conscience.²⁵²

Ora, esse seu ser *abstracto*, é-o na medida em que abstraído da ou *subtraído* à enganosa multiplicidade do sensivelmente intuído pela redução que acompanha a dedução daquela sua radicalidade, daquele seu carácter originário, sem os quais nenhum mundo, na unidade da sua simples-presença, *se concebe*. O seu antecedente é, por conseguinte, também platónico, no sentido em que o movimento da filosofia platónica teria, como nos diz Michel Foucault, absorvido o legado da *epimeleia heautou* e a teria colocado sob os auspícios ou a dominância do princípio do *gnôthi seauton*, do ‘conhece-te a ti mesmo’, invertendo, assim, da sua anterior relação, a sua posição

²⁴⁹ AGAMABEN, Giorgio. ‘Essai sur la destruction de l'expérience’, *Enfance et histoire: destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, op. cit., pp. 18-19 (sublinhado nosso).

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 26

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*, p. 27.

recíproca: ‘de facto, parece-me que todo o movimento do pensamento platónico, a propósito do cuidado de si, será precisamente, recuperando e reintegrando um certo número dessas técnicas disponíveis, arcaicas e pré-existentes, o de as ordenar, o de as subordinar ao grande princípio do «conhece-te a ti mesmo»²⁵³. É nessa reorganização geral que se inscreve a abertura antecipatória do advento da modernidade e, por conseguinte, de Platão a Husserl, passando por Descartes, uma mesma linhagem se estabelece. Ela pressupõe já uma mesma *dissociação da sensibilidade*, o mesmo recolhimento para fora do que seria o plano da sua exposição às sensações e aos demónios que a coberto delas espreitam. Como, logo a seguir, se lê: ‘É para se conhecer a si mesmo [...] que é preciso libertar-se das sensações que nos suscitam a ilusão; é para se conhecer a si mesmo que é necessário estabelecer a sua alma numa fixidez imóvel que não deixa campo de acção a todos os acontecimentos exteriores, etc.’²⁵⁴. Em suma :

[...] la tradition historique, et par conséquent la tradition philosophique – en France au moins et, me semble-t-il, en Occident en général – a toujours privilégié le *gnôthi seauton*, la connaissance de soi, comme étant le fil directeur de toutes les analyses sur ces problèmes du sujet, de la réflexivité, de la connaissance de soi, etc. Or, à ne considérer le *gnôthi seauton* qu’en lui-même et pour lui seule, il me semble qu’on risque d’établir une fausse continuité et d’instaurer une histoire factice, qui montrerait une sorte de développement continu de la connaissance de soi. *Développement continu qu’on peut restituer soit dans le sens d’une radicalité – si vous voulez: de Platon jusqu’à Husserl, en passant par Descartes – soit au contraire une histoire continue qui se ferait alors dans le sens d’une extension empirique: de Platon à Freud, en passant pour Saint Augustin*. Et dans un cas comme dans l’autre – c’est-à-dire: en prenant le *gnôthi seauton* comme fil directeur, et que l’on peut dérouler en continuité, vers la radicalité ou vers l’extension – on laisse courir derrière tout cela une théorie, explicite ou implicite, mais en tout cas inélaborée, du sujet.²⁵⁵

Entre Platão e Husserl - passando por Descartes – como nos mostrará, também, Jürgen Habermas, em *Conhecimento e Interesse*, a *theoria*, no seu sentido tradicional sofre, contudo, importantes modificações. Ela perde, em primeiro lugar, quer o sentido cosmológico que tivera na antiguidade, quer, como afinal acabámos de ver com Michel Foucault – o sujeito não se salva já pelo conhecimento, uma vez que, ao contrário do que acontece com a espiritualidade, não há, no seu processo, aí nenhum efeito modificador de retorno, nenhuma modificação das suas condições iniciais, e o *momento cartesiano* é precisamente o momento dessa dissociação entre o conhecimento e a espiritualidade, entre o discernimento do que o sujeito é e o tipo de transformações, no âmbito desta última, que sobre si se devem operar para que ele possa aceder à sua

²⁵³ FOUCAULT, Michel. *L’Herméneutique du sujet – cours au Collège de France 1981-1982*, op. cit., p. 66.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 67.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 442-443.

verdade - as suas implicações *formativas*. Na antiguidade, ‘a palavra *theoria* remonta às suas origens religiosas: *theoros* era o nome do representante que as cidades gregas enviavam aos festivais públicos. Na teoria, isto é, contemplando, aliena-se ele no acontecer sagrado’²⁵⁶. Mas trata-se, aqui, no que se refere a tal *alienação*, de um movimento de reacção que, desencadeado no e contra o horizonte de instabilidade e de incerteza do que é do domínio da *doxa* e do *perecível* e, portanto, também do tempo, se quer purificador ou depurador, age no sentido da reunião ou do retorno à harmonia cósmica e ao reajustamento a partir do qual o sujeito retoma o seu lugar, e parece dar-se, por conseguinte, simultaneamente, como movimento estratégico:

Como contemplação do cosmos, a teoria pressupõe já uma marcação da fronteira entre ser e tempo que, com o Poema de Parménides, funda a ontologia e retorna no *Timeu* de Platão: reserva para o *logos* um ente depurado da instabilidade e da incerteza e deixa à *doxa* o domínio do perecível. Mas, quando o filósofo contempla a ordem imortal, não pode deixar de ele próprio se assemelhar à medida do cosmos, de em si mesmo o reproduzir. Delineia em si mesmo as proporções que contempla nos movimentos da natureza e na sucessão harmónica da música: configura-se a si mesmo pela mimese. *A teoria, mediante o ajustamento da alma ao movimento ordenado do cosmos, penetra na práxis vital – a teoria impregna a vida com a sua forma, reflecte-se na atitude daquele que se submete à sua disciplina, no ethos.*²⁵⁷

Se a relação entre a *praxis vital* - a vida quotidiana e, nela, a necessidade de um efeito de depuradora correcção ou de reacerto, exercido sobre o que na *doxa* representa o desvio do perecível em relação ao imortal, do instável e do contingente, em relação à substância ou à natureza ideal do ser – e a *teoria* na qual a harmonia do cosmos é contemplada é, pois, de ordem *mimética*, uma tal abstracção ou alienação é conduzida por uma necessidade reguladora de *retorno*, de reflexo, não apenas *ético* mas também ontológico, na ordem política. A importância do *cuidado de si* e, nele, do *conhecimento de si*, é portanto, também ela, social e política, como a leitura de Platão, que Michel Foucault leva a cabo, em *L’Herméneutique du sujet*, deixa, de resto, claro, na leitura do diálogo entre Sócrates e *Alcibíades*: ‘se eu devo cuidar de mim, é para me tornar capaz de governar os outros e de reger a cidade. É preciso, portanto, que o cuidado de si seja tal que forneça [délivre], ao mesmo tempo, a arte (a *tekhnê*, o saber-fazer) que me permitirá governar bem os outros’²⁵⁸. E nessa arte, nessa *tekhnê*, nesse saber-fazer, articulam-se uma série de preceitos práticos e operatórios relativos à espiritualidade – destinados à ‘purificação’, sem a qual se não tem acesso nem aos deuses, nem à

²⁵⁶ HABERMAS, Jürgen, ‘Conhecimento e Interesse’, *Técnica e Ciência como Ideologia*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997, p. 129.

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 129-130 (sublinhado nosso).

²⁵⁸ FOUCAULT, Michel, *L’herméneutique du sujet – cours au Collège de France 1981-1982*, op. cit., p. 51.

compreensão do oráculo e, por essa via, ao benefício do esclarecimento contido num sonho e obtido pela decifração dos seus signos; à ‘concentração’ ou à reunião do *pneuma*, do sopro que nos anima; ou a conduzir o ‘retiro’ e a regular a ‘resistência à dor’, por exemplo – em que se consolida a orientação de um movimento de elevatória ou – como hoje talvez fosse preciso dizer – de *emancipatória* subtração ao que, na existência mundana, releva do precário e do transitório, do apoderamento dos sentidos e da sua inibitória e atordoante dispersão da alma, retirando-a da possibilidade de qualquer reunião:

Sans purification, pas de rapport avec la vérité détenue par les dieux. Autres techniques [...]: les techniques de concentration de l’âme. L’âme c’est quelque chose de mobile. L’âme, le souffle sont quelque chose qui peut être agité, sur lequel l’extérieur peut avoir prise. Et il faut éviter que cette âme, ce souffle, ce pneuma ne se disperse. [...] Il faut donc concentrer ce pneuma, cette âme, les recueillir, les ramasser sur eux-mêmes, pour leur donner un mode d’existence, une solidité qui leur permettra de permaner, de durer, de résister tout au long de la vie, et de ne pas s’égailler lorsque le moment de la mort sera venu. Autre [...], la technique de la retraite, pour laquelle il y a un mot, [...] anakhôrêsis (l’anachorèse). La retraite [...] c’est une certaine manière de se détacher, de s’absenter – mais de s’absenter sur place – du monde à l’intérieur on est placé : couper le contact en quelque sorte avec le monde extérieur, ne plus sentir les sensations, ne plus être agité par tout ce qui se passe autour de soi, faire comme si on ne voyait plus, et effectivement ne plus voir ce qui est présent, sous les yeux. [...] Quatrième exemple [...]: la pratique de l’endurance, qui est d’ailleurs liée à cette concentration de l’âme et à cette retraite (anakhôrêsis) en soi-même, qui fait que l’on peut soit supporter les épreuves douloureuses et pénibles, soit encore résister aux tentations qui peuvent souffrir.²⁵⁹

Vista, contudo, a esta luz, poder-nos-íamos perguntar: não será, retrospectivamente, a *épokhê*, a suspensão ou a redução fenomenológica, a parentetização ou a colocação fora de vigência do mundano na sua indeterminação ou na sua contraditória multiplicidade, também uma forma de reinscrição do que no âmbito pré-filosófico da prática espiritual e do saber-fazer inerente à experiência(ção) da abertura e do acesso à verdade, bem como à iluminação de si, na reflexão filosófica (e metafísica) se transpõe, à maneira de uma forclusão do outro material, exercida não apenas de um modo (reflexivo) de *anachorêsis* – ‘é uma técnica, se preferirdes, da ausência visível. Está-se sempre aí, é-se visível aos olhos dos outros. Mas está-se ausente, está-se em outra parte’ – aplicada à existência mundana no sentido de a abrir à sua mais tranquilizadora radicalidade, mas também de uma *purificação* e de uma *endurance* que actuam, no horizonte de uma necessidade de *concentração* destinada a evitar a dispersão ou o apoderamento exercido pelo seu exterior ou pelo mundo em que

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 47.

se está inserido, se, como nos dirá Husserl: ‘o ser do mundo não mais pode constituir para nós um facto óbvio, mas somente um *problema da vigência* [...]. *Ganho-me decerto, não como um pedaço do mundo*, já que pusera universalmente o mundo fora de vigência, não como o eu de homem singular, *mas como eu em cuja vida consciente todo o mundo e eu próprio* enquanto objecto mundano, enquanto homem que existe no mundo, *recebem o sentido e a vigência do ser*’²⁶⁰? A condição desse ganho do *eu puro*, absolutamente desvinculado de todo o resíduo de mundo, reside precisamente nessa espécie de abstenção ou de elevatória subtracção:

Se me elevar acima de toda esta vida e me abster de toda a realização de qualquer crença no ser, a qual supõe justamente o mundo como existente, [...] então ganho-me como a mim como ego puro com a corrente pura das minhas *cogitationes*. [...] A *epoché* livre, quanto ao ser do mundo que aparece e que para mim vale como real – como real na primitiva atitude natural – mostra o maior e mais maravilhoso de todos os factos, a saber, que eu e a minha vida permanecemos intocados na minha vigência de ser, quer o mundo exista quer não, quer se decida a seu respeito seja o que for. [...] Se o mundo se diz transcendente, pois o seu eventual não-ser não elimina o meu ser-puro, antes o pressupõe, então este meu ser puro ou o meu eu puro diz-se transcendental. Mediante a *epoché* fenomenológica reduz-se o eu humano natural e, claro está, o meu, ao transcendental; e é assim que se entende a elocução acerca da redução fenomenológica.²⁶¹

Ora, como nos mostrará Habermas, a propósito de Husserl, o seu erro foi o de ter acreditado que uma vez transcendentalmente *purificada* daquele seu sentido *cosmológico* que se não desvinculava, no imperativo do *conhece-te a ti mesmo*, de um cuidado de si pensado no horizonte da regulação e da governação da cidade, a teoria poderia manter, todavia, o seu sentido *formativo*. Se o ego se depura de todo o resíduo mundano, ele deve, *interessada e paradoxalmente*, subtrair-se, também, de todo o interesse. Pensada como crítica da ‘[...] ilusão objectivista, que pretende ver nas ciências um em-si de factos e não permite assim que se tome consciência do entretecimento do conhecimento e com os interesses do mundo vital’²⁶², a fenomenologia reinscreve, no entanto, pelo seu gesto de auto-ocultação do interesse, aquilo que antiga e tradicionalmente fora, para usar dos termos de Habermas, *um outro objectivismo*, já inerente ao conceito tradicional de teoria. Porque é aí, afinal, que reside o paradoxo de todo o *objectivismo*: enquanto isenção de todo o excesso do subjectivo, ele é conduzido, *bem vistas as coisas*, pelo auto-encoberto interesse subjectivo de uma auto-depuração *reformadora*, susceptível de recolocar ou reconduzir o sujeito no/ao seu lugar:

²⁶⁰ HUSSERL, Edmund, *Conferências de Paris*, op. cit., p. 13-16.

²⁶¹ *Ibidem*, pp. 15-18.

²⁶² HABERMAS, Jürgen, ‘Conhecimento e Interesse’, *Técnica e Ciência como Ideologia*, op. cit., p. 134.

Porque é que Husserl crê poder defender a pretensão da eficácia prática da fenomenologia enquanto teoria pura? Sucumbe a um erro porque não discerne a conexão entre o positivismo que ele, com razão, critica e aquela ontologia que inconscientemente vai buscar ao conceito tradicional de teoria. [...] O erro está à vista: a teoria, no sentido da grande tradição, passou para a vida porque julgou descobrir na ordem cósmica uma conexão ideal do mundo, e isto significa: também o protótipo para a ordem dos homens. Só enquanto cosmologia é que a *theoria* era simultaneamente capaz de orientação do agir. Por isso mesmo é que Husserl não pode esperar processos de formação de uma fenomenologia que purificou transcendentemente a antiga teoria dos seus conteúdos cosmológicos e só de um modo abstracto conserva algo de semelhante à atitude teórica. *A teoria não se instalava, pois, na formação por libertar o conhecimento do interesse mas, inversamente, por dever ao encobrimento do seu próprio interesse uma força pseudo-normativa.* Ao criticar a auto-compreensão objectiva das ciências, Husserl sucumbe a um outro objectivismo, que sempre estivera já inerente ao conceito tradicional da teoria.²⁶³

Ora, o processo encontrado pela fenomenologia para esta purificadora e suposta escapada do interesse é a redução, a parentetização, a *épokhé* do que releva judicativamente do carácter contraditório da existência práctico-mundana. Na sua apoditicidade, o Eu transcendental não é susceptível de redução. E não o é, também, porque, em si mesmo, sendo condição primordial de toda a objectivação, se não *objectiva* nem, por conseguinte, se dá na escansão de uma policrónica e metamórfica multiplicidade. É nisso que ele é *puro*. ‘Perguntávamo-nos: a redução fenomenológica deve incidir sobre o conteúdo do Eu puro? Compreendemos agora que tal questão supõe um contra-senso radical, precisamente o que Husserl imputa a Descartes: consiste em admitir o sujeito como coisa (*res cogitans*). O Eu puro não é uma coisa, *pois não se dá a si próprio como a coisa lhe é dada.*’²⁶⁴ Não se pode ter consciência da consciência se, dela, se abstrai, ao mesmo tempo, por completo, aquilo *de* que ela mesma, enquanto tal, se *constitui*. Nenhuma imagem física a pode representar. Como nos explicará Jean-Paul Sartre, em ‘Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade’, *entrar em consciência é ser arrastado por um turbilhão cujo vórtice é absolutamente inexpugnável, porque ela não tem interior, ela não é senão, na sua insubstancialidade, o seu próprio exterior:*

A consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela. É que Husserl considera a consciência um facto irreduzível que nenhuma imagem física pode representar. Excepto, talvez, a imagem rápida e obscura do estouro [éclatement]. Conhecer é «estourar para» [...] prosseguir, por aí fora, para além de si, para o que não se é [...]. Se por milagre entrásseis «em» consciência, seríeis arrastados por um turbilhão, lançados para fora, [...] pois a consciência não tem interior; é simplesmente o exterior dela

²⁶³ HABERMAS, Jürgen, ‘Conhecimento e interesse’, *Técnica e Ciência como Ideologia*, op. cit., pp. 134-135 (sublinhados nossos).

²⁶⁴ LYOTARD, Jean-François, *A Fenomenologia*, trad. de Armindo Rodrigues, Lisboa, Edições 70, 1999, pp. 28-29 (sublinhado nosso).

própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência. Imaginai agora uma série ligada de estalidos que nos arrancam a nós próprios [...]; imaginai que somos expulsos dessa maneira, abandonados pela nossa própria natureza num mundo indiferente, hostil e teimoso; tereis compreendido o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta frase famosa: «Toda a consciência é consciência de qualquer coisa».²⁶⁵

É, de resto, precisamente esse *vazio de interioridade*, essa ausência de *conteúdo* que paradoxalmente a caracterizaria *em si mesma*, essa espécie de *estouro* da consciência para além de *si*, essa impossibilidade de se ter a si mesma como *coisa* ou *substância*, que parece inscrever criticamente a fenomenologia como uma espécie de síntese tão correctiva quão subtractiva do cartesianismo. *Entrar em consciência* seria, pois, como nos diz Jean-Paul Sartre, um *milagre*. Convém, aqui, sublinhá-lo porque o que isso significa é, de entre outras coisas, que *não é possível entrar onde já se não pode deixar de estar*. De modo que é necessário que o movimento se inverta ou se revele contrário ao que se diria ser: entrar *em consciência* é, antes de mais e inexoravelmente, tentar sair *do* mundo vital e, ao mesmo tempo, do interesse, abandonar a nossa condição pré-lógica e, portanto, pré-filosófica, de *seres no mundo*. É, portanto, naquele *de* que define a consciência como a si mesma inexpugnável que se joga, como o notará Sartre, o fundamental da descoberta fenomenológico-transcendental de Husserl. E é dele e com ele que é necessário desdobrá-la, no confronto em que, enquanto *teoria pura* se coloca, face ao idealismo cartesiano, de que criticamente se pretende, em suma, uma espécie de metafísico reajustamento, como resulta claro das palavras do próprio Husserl, nas suas *Meditações Cartesianas*.

Descartes tinha a firme vontade de se desembaraçar radicalmente de todos os preconceitos. Mas sabemos, graças às investigações recentes [...] quantos preconceitos não esclarecidos, herdados da escolástica, contêm ainda as *Meditações*. [...] Nós próprios sofremos ainda a influência desta antiga herança da qual nos devemos proteger. Falo da tendência para encarar o *ego cogito* como «axioma» apodítico, axioma que, reunido a outros ainda não desvendados isto é, a hipóteses encontradas por via indutiva, deve servir de explicação a uma ciência «dedutiva» e explicativa do mundo, ciência «nomológica» e procedendo *ordine geometrico*. Correlativamente, *não se deverá pensar seja a que título for que, no nosso eu puro apodítico, tenhamos conseguido salvar uma pequena parcela do mundo*, parcela que, para o eu filosófico, seria a única coisa do mundo não sujeita a dúvida, e que se trata agora de reconquistar, através de deduções bem conduzidas e segundo princípios inatos do *ego*, o resto do mundo.²⁶⁶

²⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul, 'Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade', *Situações I*, trad. de Rui Mário Gonçalves, Lisboa, Europa-América, 1968, 29-30.

²⁶⁶ HUSSERL, Edmund, *Meditações Cartesianas*, trad. de M. G. Lopes Sousa, Porto, Rés, [s. d.], pp. 37 (sublinhado nosso).

É, portanto, precisamente a essa antiga herança que toma o *ego cogito* como *axioma apodíctico* que, aos olhos de Husserl, Descartes não resiste: ‘infelizmente, foi o que aconteceu a Descartes, na sequência de uma confusão que parece pouco importante, mas que foi assaz funesta, que faz do *ego cogito* uma *substantia cogitans* separada, uma *mens sive animus* humana, ponto de partida de raciocínios de causalidade.’²⁶⁷ Conservando aí *uma parcela de mundo isenta de dúvida* Descartes transportaria, consigo um preconceito da Escolástica, incorrendo num gesto paradigmático em relação ao de toda a ciência que vise constituir-se a partir de hipóteses encontradas por via *indutiva* – qual *axiomas ainda por desvendar* – e que sejam, portanto, *nomologicamente* tomadas por fundamentos de explicações *dedutivas* de um mundo que é, assim, contraditória e circularmente submetido ao seu escrutínio. Como repete Husserl: ‘foi esta confusão que fez de Descartes o pai desse contra-senso filosófico que é o realismo transcendental, o que, todavia, não podemos ainda descortinar.’²⁶⁸ A solução de Husserl consiste, então, negativamente, numa espécie de movimento de recuo, de subtração de um dos elementos da contradição, precisamente o que diz respeito à *indução*:

Nada de semelhante nos acontecerá se permanecermos fiéis ao radicalismo do retorno sobre nós próprios e através disso ao princípio da «intuição» (ou evidência) pura, e se, por consequência, fizermos valer aquilo que nos é dado realmente – e imediatamente – no campo do *ego cogito* que a *ἐποχή* nos abriu, se evitarmos, portanto, enunciar aquilo que nós próprios não «vemos». Descartes não se conformou inteiramente a este princípio. É por isso que, num certo sentido, tendo já feito a maior parte das descobertas, Descartes não alcançou o sentido próprio, o da subjectividade transcendental. Não atravessou o pórtico que conduz à filosofia transcendental verdadeira.²⁶⁹

Trata-se, por conseguinte, de procurar erradicar o residual misto de empiricidade e de mundaneidade – recorrendo à noção de *intuição ou evidência pura* – que a evidência cartesiana de um *ego cogito apodíctico* mantinha. Essa busca da radicalidade absoluta e originária é aquela que diz respeito à constatação da consciência no vazio de interioridade que a dá enquanto consciência *de*. Fazê-la emergir é reprimir o interesse, a atitude natural inerente ao ser-no-mundo, na sua mais ou menos pré-reflexiva mundaneidade. Ora, como sublinha, de novo, Jürgen Habermas: ‘a repressão do interesse continua a fazer parte desse mesmo interesse’²⁷⁰. É em seu nome que, mesmo que inconfessadamente, ela se exige e se dá. De facto se outrora ‘a teoria, mediante o

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. 37-38.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 38.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ HABERMAS, Jürgen, ‘Conhecimento e interesse’, *Técnica e Ciência como Ideologia*, *op. cit.*, p. 136.

ajustamento da alma ao movimento ordenado do cosmos, penetra a praxis vital – a teoria impregna a vida com a sua forma, reflecte-se na atitude daquele que se submete à sua disciplina, no *ethos*²⁷¹, dando ‘o seu assentimento a um mundo liberto, depurado dos demónios, apenas em virtude de distinções ontológicas’²⁷², a crítica de Husserl ao objectivismo das ciências parecia ter toda a razão de ser : ‘os dois momentos mais efectivos da tradição grega, a atitude teórica e a suposição ontológica fundamental de um mundo estruturado em si, são admitidos numa conexão que, no entanto profíbem: numa conexão de conhecimento e interesse. Regressamos assim à crítica de Husserl ao objectivismo das ciências’²⁷³. Mas, por outro lado, Husserl recai no mesmo tipo de contradição, supondo que a radicalidade do Eu transcendental dada como absolutamente originária, completamente isolável, inteiramente se desvincularia de qualquer vestígio de interesse, de qualquer determinação prática:

*Por último, Husserl equipara a auto-reflexão transcendental, à qual ele dá o nome de uma descrição fenomenológica, com a teoria no sentido tradicional. O filósofo agradece à atitude teórica uma inversão que o liberta da rede dos interesses vitais. Mas isto não a desliga da vida prática. Precisamente a abstinência consequente da teoria gera, segundo o seu conceito tradicional, uma formação orientada para a acção. A atitude teórica, quando se exerce, deixa-se mais uma vez reconciliar com a prática. [...] Quem ponha diante dos olhos a situação de há trinta anos, a visão da barbárie que então irrompeu, respeitará o apelo à força terapêutica da descrição fenomenológica; mas esta não se deixa fundamentar.*²⁷⁴

O discernimento da contradição teórica envolvida na separação entre *conhecimento e interesse* é, do ponto de vista crítico e epistemológico, no ensaio de Jürgen Habermas, o eixo em que assenta o paralelo estabelecido entre o momento filosófico grego, por um lado, e o momento, quer da compreensão positivista das ciências – ‘sob o título da isenção dos juízos de valor, confirmou-se também neste campo da investigação próximo da *praxis*, o código que a ciência moderna deveria agradecer aos começos do pensamento teórico na filosofia grega’²⁷⁵ – quer do projecto da *fenomenologia transcendental verdadeira* assumida por Husserl, *depois e contra* o legado da Escolástica em Descartes, por outro. Que de Platão a Husserl, passando por Descartes, se tenha rompido o nexa do retorno da verdade sobre o sujeito – ou de ligação entre a teoria e o processo formativo – e este se veja a braços, quer com a depreciação da *experiência*, quer, de forma mais abrangente, com a impossibilidade da

²⁷¹ *Ibidem*, p. 130.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*, p. 136.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 134 (sublinhado nosso).

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 132.

sua referência a um conceito ou a uma estrutura que nos permita situá-lo sem resto, parece ser, assim, uma das marcas daquela problemática que diz respeito à perspectivação do presente, e ao seu testemunho, emergente sobre o vertiginoso fundo, a insuturável descontinuidade, de um horizonte que a si mesmo radicalmente se desmente, nos trilhos dispersos de uma história que parece agora destituída de Causa e de Sentido, de Destino, de qualquer espécie de astúcia da Razão ou de trabalho redescobridor do negativo. A modernidade teria, assim, sido, numa sua dimensão essencial, precisamente essa desconfiança sem precedentes em relação à ‘experiência’, tal como a concebera a tradição: enquanto espaço da relação empírica com o outro do mesmo e processo do seu gradual desvendamento e da sua progressiva apropriação, na aproximação ou antecipação da morte. Diz-nos Agamben:

Comme le montre bien la dernière oeuvre de la culture européenne qui s’appuie entièrement sur elle – les *Essais* de Montaigne – l’expérience est en effet incompatible avec la certitude ; une expérience devenue calculable et certaine perd aussitôt son autorité. Impossible de formuler une maxime et de raconter une histoire sous l’empire d’une loi scientifique. L’expérience dont traite Montaigne avait si peu de rapport à la science qu’il en définit la matière comme un « sujet informe, qui ne peut rentrer en production ouvragère » et qui ne peut asseoir aucun jugement assuré (« il n’y a pas aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objets [...] ». Ainsin il ne se peut établir rien de certain de l’un à l’autre [...] »). [...] L’expérience traditionnelle (disons pour être clair, celle qui intéresse Montaigne) maintient fidèlement cette séparation entre science et expérience, entre savoir humain et savoir divin. Elle est précisément expérience de la limite qui sépare l’une de l’autre sphères. Cette limite est la mort. Voilà pourquoi l’approche de la mort apparaît à Montaigne comme fin dernière de l’expérience : l’homme parvient à maturité en anticipant sa mort, en tant que limite extrême de l’expérience. Limite qui ne peut qu’être approchée, et non pas éprouvée [...].²⁷⁶

Tratar-se-á, pois, com o advento da modernidade, de uma mudança aparentemente *fundamental*, visto que a *experiência*, tal como é ainda concebida nos termos de Montaigne, permanece indissociável da separação grega entre a *psyché* e o *noûs*, (ou medieval, entre a *vis aestimativa*²⁷⁷ e a *anima*), entre aquela subjectividade relativamente múltipla e incerta, na sua empírica e mundana ‘informidade’, e o intelecto agente, único e separado, apenas ligados entre si por aquilo a que, nestes termos, se deveria talvez poder designar por *uma relação de participação sem pertença*:

De fait, l’intelligence (*noûs*) et l’âme (*psyché*) ne sont pas la même chose pour la pensée antique (ni pour la pensée médiévale, du moins jusqu’à saint Thomas) ; et contrairement à ce que nous pensons d’ordinaire, l’intellect n’est pas une « faculté » de l’âme. Il ne lui appartient nullement ; « séparé, sans mélange et impassible », selon la

²⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio, ‘Essai sur la destruction de l’expérience’, *Enfance et histoire: destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, op. cit., pp. 25-26.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 25.

célèbre formule aristotélicienne, il communique avec elle pour actualiser la connaissance. [...] Voilà pourquoi la pensée antique ne connaît pas de problème de l'expérience comme telle ; ce qui se pose pour nous comme problème de l'expérience lui apparaît naturellement comme problème du rapport («participation», mais aussi «différence», comme dira Platon) entre l'intellect séparé et les individus singuliers, entre l'un et le multiple, entre l'intelligible et le sensible, entre l'humain et le divin.²⁷⁸

A relação entre *nous* e *psyché* não se isenta, portanto, apesar de tudo, da pressão exercida pelo *interesse*, na ordem da motivação ético-prática. Se a contemplação desinteressada do cosmos ou o acto de conhecimento pelo qual o sujeito entra em harmonia com as leis da sua ordenação e, quer da sua estrutura, quer do seu movimento, o resgata de uma *praxis* instável e contingente, ela deve ser induzida, ao menos, por um interesse emancipatório, como hoje se diria. Ou, como sublinha Michel Foucault, em *L'herméneutique du sujet*: 'para a espiritualidade a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito, para o recompensar de algum modo do acto de conhecimento [...]. A verdade é o que ilumina o sujeito [...]',²⁷⁹. Com a modernidade – a partir do que Michel Foucault designa por 'momento cartesiano' – e a sua secundarização do *cuidado de si*, perder-se-á o *efeito de retorno* da verdade sobre o sujeito: 'Esse ponto de iluminação, de realização, esse momento de transfiguração do sujeito pelo «efeito de retorno» da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que [...] atravessa, transfigura o seu ser, tudo isto deixa de poder existir. [...] Tal como é a partir de então, a verdade não é capaz de salvar o sujeito'.²⁸⁰ O conhecimento, até à modernidade, pressupõe, pois, um *cuidado de si* que abre espaço a essa iluminação o sujeito. Mas o testemunho de Montaigne, quanto à sua incessante busca da essência de si próprio e à relativa ineficácia dos poderes da descrição é já indicativo do sentido de uma ex-apropriação, de uma apropriação falhada, que roda sobre si mesma e a si mesma escapa, no movimento 'irregular e multiforme da vida'.

Há muitos anos que os meus pensamentos não visam outro alvo senão eu mesmo, que só me examino e estudo a mim próprio, e se outra coisa venho a estudar, é para logo a aplicar a mim, ou, mais bem dito, em mim. E não me parece laborar num erro se tal como se faz com as outras ciências, incomparavelmente menos úteis, eu partilhar o que aprendi com esta, conquanto não esteja muito satisfeito com os progressos que nela fiz. Não há descrição tão difícil como a de si mesmo, nem, decerto, tão útil. [...] Eu exponho-me na íntegra, tal como um *skeletons*, em que simultaneamente aparecem à vista as veias, os músculos e os tendões, cada peça em seu lugar. [...] O que eu descrevo não são as minhas acções, sou eu próprio, a minha essência. [...] *A vida é um movimento irregular e multiforme. Não é ser amigo, e muito menos senhor de si mesmo*, deixar-se incessantemente conduzir-se por si e estar tão preso às próprias

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 26.

²⁷⁹ FOUCAULT, Michel, *L'hermeneutique du sujet – cours au Collège de France 1981-1982*, op. cit., pp. 17-18.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 20.

inclinações que não possa nem desviá-las nem torcê-las – *é ser escravo de si próprio*.²⁸¹

O *problema* da experiência – tal como o coloca a modernidade – não se punha na Antiguidade, nem na Idade Média, porque, como observa Agamben, ‘seria necessário antes dizer que o conhecimento não tinha mesmo sujeito, no sentido moderno de um *ego*; o indivíduo singular era o *sub-jectum* no qual o intelecto agente, único e separado, actualizava o conhecimento’²⁸². A ‘experiência tradicional’ difere da *experiência*, cartesianamente transferida – sob a égide de um novo sujeito metafísico, constituído como *ego cogito* - para o domínio do cálculo, da previsão, do progresso infinito, da certeza, de entre outras coisas, pelo facto de ser *aprendizagem e amadurecimento*, consciência adquirida da finitude, antecipação gradual do limite e preparação para a inevitabilidade da morte. Ela é do domínio do que se pode, não apenas *fazer* mas *ter*. Ou, como diz Michel Foucault faz notar, a respeito da modernidade: ‘[...] desde que o sujeito não é reposto em questão pela necessidade de ter acesso à verdade, creio que se entrou numa outra era da história das relações entre a subjectividade e a verdade’²⁸³. A grande revolução da ciência moderna, que consistiu, pois, segundo Agamben, em ‘referir conhecimento e experiência a um único sujeito’²⁸⁴, colmatando o desvão entre *nous* e *psyché*, produziria, a este respeito, uma ruptura e uma redistribuição axiológicas :

Et c’est à partir de ce *je* substantivé, en qui se réalise l’union de *noûs* et de *psyché*, de l’expérience et de la connaissance, que la pensée ultérieure – de Berkley à Locke – devait former le concept d’une conscience psychique destinée à remplacer, en tant que nouveau sujet métaphysique, tant l’âme de la psychologie chrétienne que le *noûs* de la métaphysique grecque. Cette transformation de son sujet n’a pu qu’altérer l’expérience traditionnelle. Dans la mesure où elle avait pour fin de permettre à l’homme de mûrir, c’est-à-dire d’anticiper une mort conçue comme l’achèvement et totalisation de l’expérience, elle était en effet quelque chose d’essentiellement fini : quelque chose que l’on pouvait non seulement *faire* mais *avoir*. Or, dès lors que l’expérience est rapportée au sujet de la science, qui ne peut mûrir mais seulement accroître ses connaissances elle devient au contraire quelque chose d’essentiellement infini ; un concept « asymptotique » comme dira Kant, c’est-à-dire quelque chose que l’on peut *faire* sans jamais *avoir*.²⁸⁵

²⁸¹ MONTAIGNE, *Ensaio-III*, trad. de Rui Bertrand Romão e Pedro Calapez. Lisboa, Relógio de Água, 1998, pp. 178 e 209 (sublinhado nosso).

²⁸² AGAMBEN, Giorgio, ‘Essai sur la destruction de l’expérience’, *Enfance et histoire: destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, op. cit., p. 25.

²⁸³ FOUCAULT, Michel, *L’herméneutique du sujet – cours au Collège de France 1981-1982*, op. cit., p. 20.

²⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio, ‘Essai sur la destruction de l’expérience’, *Enfance et histoire: destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, op. cit., p. 27.

²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 31-32.

À depreciação da ‘experiência tradicional’ corresponderá, por conseguinte, com a configuração do sujeito cartesiano, uma sua reformulação que a dá, agora, de antemão, como *inapropriável* em termos de *processo formativo*. A ciência não se move no horizonte de qualquer espécie de possibilidade de apropriação-compleição empírica do conhecimento de si e do mundo, ou de si como ser *no* mundo, de amadurecimento e de antecipação ou preparação da morte. Ela distingue-se pois, da ‘espiritualidade’, tal como, retrospectivamente, a concebe Michel Foucault: ‘[...] nós diríamos que a modernidade das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que, tal como ele é, a verdade não é capaz de salvar o sujeito’²⁸⁶. A ciência traz, antes, consigo, a imposição do regime de uma infinita e filtrada recursividade, pelo carácter eminentemente somatório, lógico e reiterativo, do que, na ordem do conhecimento, não é já susceptível de *posse*, como o fora o sujeito para si mesmo, no plano de uma individuação resultante da experiência: ‘o conhecimento abrir-se-á simplesmente sobre a dimensão indefinida de um progresso de que não se conhecerá o fim e cujo benefício não será jamais amealhado no decurso da história a não ser pelo acúmulo instituído dos conhecimentos [...]’²⁸⁷. Ou, como nos dirá Hans Ulrich Gumbrecht, em *Modernização dos Sentidos*, usando em sentido diferente o termo espiritual:

Em vez de ser uma parte do mundo, o sujeito moderno vê-se a si mesmo como excêntrico a ele e, em vez de se definir como uma unidade de espírito e corpo, o sujeito – ao menos o sujeito como observador excêntrico e como produtor de saber – pretende ser puramente espiritual. Esse eixo sujeito/objecto (horizontal), o confronto entre o sujeito espiritual e um mundo de objectos (que inclui o corpo do sujeito) é a primeira condição estrutural do Início da Modernidade.²⁸⁸

Essa sua autocolocação *extramundana* manterá, ainda, na sua forclusão do *outro* material, quer a fenomenologia, quer a ‘ciência clássica’, na impossibilidade de discernir o que se joga de ‘inconsciente’ e de suplemento no ‘eu penso’. ‘De Descartes até ao século XIX a ciência clássica atribuía o *logos* – quer dizer o mediador entre o *homo sapiens* e o *homo loquens* – a um Eu, a uma consciência identificada com o sujeito da linguagem’²⁸⁹. Trata-se, contudo, aqui, de uma identificação de que, como se observou já, se não retiram as necessárias consequências.

²⁸⁶ FOUCAULT, Michel, *L’hermeneutique du sujet – cours au Collège de France 1981-1982*, op. cit., p. 20.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Modernização dos Sentidos*, trad. de Lawrence Flores Pereira, São Paulo, Editora 34, 1998, p. 12.

²⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio, ‘Essai sur la destruction de l’expérience’, *Enfance et histoire: destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, op. cit., p. 74.

1.1.2. O regresso do *real*: que(m) é uma Coisa, no seu re-corte?

O termo *informação* parece-nos susceptível de articular, neste contexto, pelo duplo e aparentemente antagónico sentido a que se presta o seu prefixo – por um lado, *privativo*, a implicar a ideia de uma negação e/ou de uma exclusão e, por outro *locativo*, a pressupor, quer a de uma determinada e circunscrita *posição* (no tempo como no espaço), quer, em particular, a de uma *interioridade* – uma relação ambivalente, no que toca à *formação* – entendida esta, aqui, do lado do sujeito, como contida, enquanto estrutura inerente à abertura e à sedimentação dos modos da sua orientação prática e moral, quer no plano, mais geral, da sua constituição sócio-histórica e cultural, quer no plano, mais particular, dos processos mais ou menos tradicionais do seu desenvolvimento histórico-temporal. Dir-se-ia, pois, neste sentido, por um lado, ter a *informação* de pressupor-se como relativamente *a-* e/ou *anti-formativa* se nela se tratasse de pensar alguma forma de *a priori* morfogénicamente constitutivo e específico, parametrizador e/ou limitador das suas possibilidades de transformação histórico-temporal. Mas também o não seria menos, por outro lado, caso, como acontece no discurso de Walter Benjamin, a propósito da imprensa periódica, nela se perspectivasse, então, não já o princípio de um sujeito tomado *em si mesmo*, mas o de um advir do mundo visado de modo estritamente ob-jectivo. A um certo limite, tratar-se-ia, neste último sentido, em que o acontecimento se pressuporia inteiramente desvinculado da experiência, do conceito, em suma, da exclusão da possibilidade de qualquer processo de *contínuo* (auto-)discernimento do sujeito tomado no horizonte, não apenas histórico-temporal, mas também teleológico, de um eventualmente pleno desdobramento da forma do seu ser histórico-cultural. A *informação*, enquanto domínio da transposição ou da transmissão dos factos tomados *em si mesmos*, não deveria ela mesma implicar, por outro lado, também, o sentido do que de projectivo e antropomórfico aí, então, parece inscrever-se, de um sujeito dado já, não na sua dimensão fundamentalmente histórico-temporal, mas numa sua eventual e pressupostamente constitutiva, específica e originária pré-doação? O que traria consigo, ainda, outras questões: não só a de saber-se em que plano, ou sob que modo de evidência, de suspensão do questionamento ou de intransponível limiar crítico nos seria incontornável dá-lo como apoditicamente presente, mas também a de indagar-se acerca do sentido em que nos seria, aí, possível dissociá-lo de toda a espécie de *imaginário* inscrito no pensamento simultaneamente

prático-mundano e *ob*-jectivo. O acontece ao sujeito moderno, no contexto da crise da experiência de que Walter Benjamin nos fala? Será, por outro lado, mesmo no âmbito de um conhecimento que se não confundiria de imediato com a ciência na sua acepção metafísica, como é o caso da psicanálise, possível equacionar tal ambivalência – entre a presença e a ausência de uma forma essencial – no plano do sujeito? Como se poderia, pois, pensar a *informação* naquele ou a partir daquele plano de fundo que a morfogénese do sujeito pressupõe? Jacques Lacan, na sua releitura das observações de Freud, a propósito do homem dos lobos, refere-se, a certa altura, àquela cena que ‘nunca pôde ser directamente evocada, rememorizada pelo paciente, [... e que] é reconstruída por Freud’²⁹⁰. Se o não pudera ser fora precisamente porque, em certo sentido, nunca teve, para o sujeito lugar. Nunca existiu. Observa Lacan: ‘geralmente, com efeito, a condição para que qualquer coisa exista para um sujeito é que haja *Bejahung*, esta *Bejahung* que não é negação da negação’²⁹¹. Não se trata, portanto, na *Bejahung* de um momento dialéctico de rememoração, da operação ou do processo de um eventual resgate analítico do esquecimento ou do recalçamento, ou do movimento do que, na *de*-negação, aflora do recalçado. Nem, também, da forclusão uma vez que, como se verá, se trata nela, da sua própria negação. De que se trata, então? Observemo-la um pouco mais de perto. Jean-Claude Malevale ajuda-nos, na sua breve recapitulação, a situar o sentido do termo, na teoria freudiana:

[...] pour apprendre la genèse du sujet, Freud postule l’existence d’un moi-plaisir originel. Il ignore l’opposition entre l’objectif et subjectif, de sorte qu’il est incapable de reconnaître l’objet en tant que tel, mais il s’avère capable de se prononcer en acte sur ses qualités. Le bon est introjeté, mangé, accueilli ; tandis que le mauvais est expulsé, craché, repoussé. L’opposition s’articule au principe de plaisir-déplaisir, et se trouve supportée par les tendances pulsionelles orales les plus primitives, couplées en Éros unifiant et Thanatos destructeur. À cette activité binaire instauratrice d’un dedans et d’un dehors succède à terme la fonction du jugement attributif, celui qui d’une chose doit attribuer ou refuser une propriété. [...] Le fondateur de la psychanalyse note avec finesse que la seule position d’une dénégation implique nécessairement une représentation de la chose niée et donc l’existence d’une affirmation (*Bejahung*) symbolique antérieur. Tout jugement d’existence articulé négativement dans une *Verneinung* est secondaire à une affirmation préalable issue d’un jugement d’attribution primitif.²⁹²

Convir-nos-ia, aqui, reter, em primeiro lugar, duas coisas: por um lado, trata-se, com esse ‘eu-prazer inicial’ postulado por Freud, daquilo que, precisamente para ‘um

²⁹⁰ LACAN, Jacques, ‘O Núcleo do Recalçamento’, in *Os Escritos Técnicos de Freud*, trad. de Maria Belo, Lisboa, Dom Quixote, 1986, p. 254.

²⁹¹ LACAN, Jacques, ‘Introdução e Resposta a uma Exposição de Jean Hypolite sobre a *Verneinung* de Freud’, in *Os Escritos Técnicos de Freud*, op. cit., p. 85.

²⁹² MALEVALE, Jean-Claude, *La forclusion du Nom-du-Père : le concept et sa clinique*, Paris, Seuil, 2000, p. 46.

dos maiores zoólogos do século vinte e um dos fundadores da ecologia²⁹³ – o barão Jakob von Uexküll cujas teorias, como se viu já, terão inspirado, não apenas Lacan, mas também Heidegger (e provavelmente Walter Benjamin, no que diz respeito ao seu conceito de *vida nua*) – se define como condição distintiva do *animal*: se, por um lado, como nos diz Jean-Claude Maleval, no que se refere ao eu-prazer, ‘ele é incapaz de reconhecer o objecto enquanto tal’, embora se mostre ‘capaz de se pronunciar em acto sobre as suas qualidades’, por outro, para Jakob von Uexküll, o que define a condição do animal é justamente o facto de que ‘nenhum animal pode entrar em relação com um objecto enquanto tal’²⁹⁴. Há, portanto, naquela sua inicial incapacidade de reconhecimento do *objecto enquanto tal*, um certo limiar de reenvio entre animalidade e humanidade. Como observaria Jean-François Lyotard, no seu prefácio a *L’inhumain*, poder-se-ia, então, recolocar-se a questão nos seguintes termos:

Qu’appellera-t-on humain dans l’homme, la misère initiale de son enfance ou sa capacité d’acquérir une «seconde» nature qui, grâce au langage, le rend apte au partage de la vie commune, à la conscience et à la raison adultes ? Que celle-ci repose et suppose celle-là, tout le monde l’accorde. La question est de savoir si cette dialectique, de quelque titre qu’on la pare, ne laisse aucun reste. Si tel était le cas, il serait inexplicable, pour l’adulte lui-même, non seulement qu’il ait à lutter sans cesse pour assurer sa conformité aux institutions et même pour aménager celles-ci en vue d’un meilleur vivre-ensemble, mais que la puissance de les critiquer, la douleur de les supporter et la tentation de leur échapper persistent dans certaines de ses activités. Je n’entend pas les seules symptômes et les seules déviations singuliers, mais ce qui, au moins dans notre civilisation, passe aussi pour institutionnel : la littérature, les arts, la philosophie. Il s’agit, là aussi, de traces d’une indétermination, d’une enfance, qui persiste jusque dans l’âge adulte.²⁹⁵

Se os termos dessa dialéctica do *in*-humano se exigem mutuamente, a verdade é que eles, na sua diferença ou negação, não parecem anular-se por nenhuma espécie de trabalho do negativo capaz de os reconduzir a nenhuma espécie de reunião, nenhuma de reconciliador e essencial repouso, no devir da substancial e prometida unidade que a ele presidira. A infância persiste até à idade adulta, no que ela supõe da sua inicial indigência ontológica, na matricialidade de um silêncio ou de uma margem de indeterminação, de um desajustamento e/ou uma inconformidade que, patentes no seu contínuo esforço de adaptação, no seu poder crítico ou na dor suscitada pela sua submissão às disposições do instituído que dizem respeito ao viver em conjunto, re-emergem, também, do lado da arte, da filosofia e da literatura, quer dizer, *no* que passa

²⁹³ AGAMBEN, Giorgio. ‘Umwelt’, *L’ouvert: de l’homme et de l’animal*, trad. de Joël Gayraud. Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 62.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 67.

²⁹⁵ LYOTARD, Jean-François, *L’inhumain : causeries sur le temps*, *op. cit.*, p. 11.

também por ser do domínio institucional. Ela está simultaneamente dentro e fora da razão e/ou da lei que a visaria reduzir, da instituição que a previniria. O que aí está, por conseguinte, em jogo, na insuturável abertura que diz respeito à relação em que linguagem e inconsciente entram num reenvio sem reunião, nada menos é do que, por um lado, a própria definição do *humano*, por outro, o horizonte no qual ele é tributário do in-humano. Porque, como acrescentaria Lyotard:

Il faut d'abord rappeler que si le titre d'humain peut et doit s'échanger entre l'indétermination native et la raison instituée ou s'instituant, il en est de même de celui de l'humain. Toute éducation est inhumaine puisqu'elle ne va pas sans contrainte et terreur, j'entends la moins contrôlée, la moins pédagogique, celle que Freud nomme castration et qui lui fait dire, à propos de la «bonne manière» d'élever les enfants, que de toute façon, ce sera mal [...]. Et inversement, tout ce qui dans l'institué peut, à l'occasion, percer de détresse et d'indétermination est si menaçante que l'esprit raisonnable ne peut manquer d'y redouter, à juste titre, une puissance inhumaine de dérèglement.²⁹⁶

Ora, se nessa margem de indecidibilidade entre o humano e o in-humano se jogam alguns aspectos fundamentais de uma cultura crítica atenta aos efeitos redutores daquela expandida ideologia do desenvolvimento que se deveria associar ao que, para Benjamin, é o triunfo da burguesia, não deveria ser justamente por aí que seria necessário procurar colocar em perspectiva boa parte do que se inscreve naquela espécie de *economia do mal* – o mal, aqui, como a indeterminação, o desvio, o hibridismo do humano – que, tão insistentemente vinculada ou atribuída aos males da economia capitalista e, nela, do mercado, se não deixaria talvez facilmente situar, quando se trata de pensar o que, numa democracia, releva, por um lado, da abertura ao acontecimento e da 'liberdade de expressão' e, por outro, da expressão dessa liberdade e dos *interesses* que ela consigo arrasta, ou põe em jogo? Ou, como nos dirá, também, para retomar um dos seus exemplos, Jacques Derrida, a propósito das relações entre o mercado e a informação, bem como da possibilidade ou necessidade da sua regulação:

Une des nombreuses difficultés tient à ce concept du marché, à ce marché et à ce type de marchandise. Tantôt on a l'impression que sous ce mot on parle d'un champ d'intérêts économiques, de productions de valeurs ou de plus-values, etc., tantôt simplement de l'espace public. Il ne faudrait pas, sous prétexte de réguler le marché, mettre des limites à la publicité de l'espace public. [...] Ce qui se passe dans les journaux écrits, la radio et la télévision, c'est à la fois le marché et la condition de ce qu'on appelle la démocratie, la condition de la libre expression de quiconque au sujet de quoi que ce soit et de qui que ce soit dans l'espace public. *Il faut donc bien déterminer ce qui revient au marché, s'il y en a un au sens strict, et, d'autre part, ce qui revient à l'ouverture de l'espace public* (dans lequel il faudrait aussi discerner les limites d'un «espace civique»). On sent bien que «réguler le marché», [...], cela peut

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 12.

dans certains cas conduire soit l'État, soit, plus gravement encore, des ensembles de forces privées, des ensembles de forces privées que l'État parfois représente, à limiter la libre circulation, la libre production de paroles, d'œuvres, etc., au profit, encore une fois, d'un lieu d'appropriation privé.²⁹⁷

Poder-se-ia, a esta questão, tentar abordá-la do lado da psicanálise? Que versão é a sua acerca do que, no viver-se hoje em conjunto, dela se joga? Que luz dela se poderia derivar sobre a crise que afecta a contemporaneidade, no que ao *sujeito* diz respeito? O que pode haver de relação entre o processo constitutivo da castração e/ou o da regulação do mercado da informação e do espaço público, da livre produção do discurso e/ou das 'obras' e em que sentido? Ou ainda, recolocadas inversamente as coisas: o que é que na ausência de uma ou de outra, *acontece* hoje ao sujeito? Regressemos, aqui a Jean-Claude Maleval, e à sua descrição do mito freudiano da génese do juízo para, a partir de um subsequente acompanhamento da leitura lacaniana, procurar situar com mais detalhe, em primeiro lugar, o que nos parece poder dar-se, em Walter Benjamin, como um processo de foraclusão do sujeito da experiência. Para Freud, se a *de*-negação (*Verneinung*) implica a *pressuposição de existência* do denegado, ela só pode, portanto, ser secundária em relação ao momento em que se estabelece a *Bejahung*, aquela 'afirmação' sem a qual – não sendo ela secundária e, por conseguinte, também, como nos diz Jacques Lacan, uma *negação da negação* – nem o sujeito, nem o que nele se *de*-nega (ou, por outro lado, recalca; como nos lembrará Jean Hypolite, na sua leitura de *Die Verneinung*, 'o recalçamento subsiste sempre sob a forma da denegação'²⁹⁸) são concebíveis. Ora, essa *Bejahung* é, acaba de nos ser lembrado, uma *afirmação* simbólica: trata-se, pois, do elemento de articulação, do momento ou do processo pelo qual se entra na ordem simbólica; o que na *de*-negação se 'nega' ou 'ignora' é, por conseguinte, o que se afirmou já simbolicamente, ou se inscreveu, sob a forma de uma delimitação-denominação, de uma certa e autónoma lei, de uma determinada economia, na abertura do devir do sujeito, pensada a partir daquele fundo de actividade binária diferenciadora que (inerente ao 'eu-prazer') lhe seria, senão prévio – seria aqui difícil estabelecer qualquer escansão cronológica, se, por um lado, como nos diz Freud, em 'O Inconsciente', 'os processos do *Ics* são *intemporais*; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm a mínima referência

²⁹⁷ DERRIDA, Jacques ; STIEGLER, Bernard, 'Artefactualité, homohégémonie', *Échographies de la télévision : entretiens filmés, op. cit.*, pp. 54-55 (sublinhado nosso).

²⁹⁸ HYPOLITE, Jean, 'Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud', in LACAN, Jacques, *Écrits – I*, Paris, Seuil, 1999, p. 531 : 'Nous avons vu que Freud posait l'intellectuel comme séparé de l'affectif: que s'y ajoute néanmoins la modification désiré par l'analyse, «l'acceptation du refoulé», le refoulement n'est pas pour autant supprimé.'

ao tempo. A referência ao tempo surge, mais uma vez, com o trabalho do sistema *Cs*²⁹⁹ e, por outro lado, a *origem* tem sempre, retrospectivamente, lugar a partir do que dela (se) difere, por lhe ser *consequente* – mas, também, condição de instauração. Em outros termos, a *Bejahung* remete, a esta luz, por conseguinte, para um certo fundo dinâmico de introjecção-rejeição ou de incorporação-expulsão. Essa actividade binária instauradora é, na sua negatividade em relação àquela exterioridade que (n)ela inicialmente (se) desconhece sem que, todavia, com ela se confunda plenamente, portanto, em simultâneo, uma condição de abertura morfogénica para a possibilidade da distinção sujeito-objecto que envolverá, não apenas os juízos de atribuição, mas também os de existência. No seu comentário a *Die Verneinung*, Jean Hypolite, analisa e comenta, a instâncias de Lacan, o modo como Freud equaciona a génese subjectiva dos juízos, quer atributivos, quer de existência. Eis, em primeiro lugar, o fundo (‘mítico’) da explicação morfogénica dos juízos de atribuição:

Conformément à ce que chacun apprend des éléments de la philosophie, il y a un jugement d’attribution et un jugement d’existence. «La fonction du jugement... doit d’une chose dire ou dédire une propriété, et elle doit d’une représentation confesser ou contester l’existence dans la réalité». [...] Derrière le jugement d’attribution, qu’est-ce qu’il y a ? Il y a le «je veux (m’) approprier, introjeter» ou le «je veux expulser». Il y a au début, semble dire Freud, mais au début ne veut rien dire que dans le mythe «il était une fois»... *Dans cette histoire il était une fois un moi (entendons ici un sujet) pour lequel il n’y avait encore rien d’étranger. La distinction de l’étranger et de lui-même, c’est une opération, une expulsion. Ce qui rend compréhensible une proposition qui, de surgir assez abruptement, paraît un instant contradictoire : Das Schlechte, ce qui est mauvais, das dem Ich Fremde, ce qui est étranger au moi, das Aussenbefundliche, ce qui se trouve au dehors, ist ihm zunächst identisch, lui est d’abord identique.*³⁰⁰

Portanto, ‘era uma vez’ – num tempo uno e nu, no ‘mito’ de Freud – um *eu* (entenda-se-o, aqui, retrospectivamente: ‘um sujeito’; o que se confirmará pelos termos da leitura que Lacan fará das ‘Novas Conferências’, em *La chose freudienne*. No sentido, por exemplo, em que o desejo é, como dirá Jacques Lacan, desejo do desejo do Outro) que em nada se diferenciava do que lhe viria a ser ‘estranho’. A instauração dessa estranhamento, ou dessa estranheza desenvolve-se a par do processo da sua ‘actividade binária’, que opera em diferenciação, em introjecção e, simultaneamente em *ex-pulsão*, em relação àquilo que, do real, é sentido ou como ‘bom’, ou como ‘mau’, quer dizer, adverso ou adversamente fonte de desprazer: ‘ora, imediatamente antes –

²⁹⁹ FREUD, Sigmund, ‘O Inconsciente’, BASTOS, José Gabriel Pereira (org.), *Textos Essencias da Psicanálise – I: O Inconsciente, Os Sonhos e a Vida Pulsional*, 2ª ed., trad. de Inês Busse, Lisboa, Europa-América, 1995, p. 171.

³⁰⁰ HYPOLITE, Jean, ‘Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud’, in LACAN, Jacques, *Écrits – I, op. cit.*, (sublinhado nosso).

diz-nos logo a seguir Jean Hypolite – Freud acaba de dizer que se introjecta e que se expulsa, que há, portanto, uma operação que é a operação da expulsão e (sem a qual) a operação de introjecção (não teria sentido). É aí que reside a operação primordial ou o que será o juízo de atribuição³⁰¹. Todo o juízo de atribuição, todo o dito e/ou o desdito, quanto às propriedades inerentes àquilo mesmo a que esse eu inicialmente (se) assimila – ‘eu quero apropriar(-me)’ – ou de que esse ‘eu’ se diferencia – ‘eu quero expulsar’ – se funda, originariamente, numa discriminação simultaneamente dinâmica e topológica, entre o fora e o dentro, operada em torno de uma afectação de mais ou menos prazer. Trata-se, aqui, contudo, é preciso não esquecê-lo, de uma instância do ‘sujeito’ ou do ‘eu’ que, como mais adiante veremos, em *La chose freudienne*, não é ainda *objectivamente especificada*, o que nos convoca, por projecção, o que na perspetivação lacaniana há, no estádio do espelho, ainda de indiscernibilidade entre esse eu em protoformação e aquele seu outro que a *Gestalt* já diferencia e lhe serve de referência. Ora, como compreender, aqui, que a *Bejahung* seja, enquanto *afirmação primordial*, já pressuposta pela *de-negação* e envolva, por conseguinte, não apenas um juízo de atribuição, mas também um *juízo de existência*? Retomemos, de novo, Jean Hypolite, a propósito, agora, da génese dos juízos de existência, na sua leitura *Die Verneinung*:

Mais ce qui est à l’origine du jugement d’existence, c’est le rapport entre la représentation et la perception. Et il est ici très difficile de ne pas manquer le sens dans lequel Freud approfondit ce rapport. *Ce qui est important, c’est qu’«au début» il est égal et neutre de savoir s’il y a ou s’il n’y a pas. Il y a. Le sujet reproduit sa représentation des choses de la perception primitive qu’il en a eue. Quand maintenant il dit que cela existe, la question est de savoir (non pas) si cette représentation conserve encore son état dans la réalité, mais s’il pourra ou ne pourra pas la retrouver. [...] Dans le jugement de l’existence, il s’agit d’attribuer au moi, ou plutôt au sujet (c’est plus compréhensif) une représentation à laquelle ne correspond plus, mais a correspondu dans un retour en arrière, son objet. Ce qui est ici en cause, c’est la genèse «de l’extérieur et de l’intérieur».*³⁰²

O juízo de existência põe em relação a *percepção* e a *representação*. O que significa que ‘a prova’ da existência, o fundamento da sua afirmação, assenta ou reside não na eventual fidelidade da percepção primeira – é neutro e indiferente saber se há ou não há – nem na da memória que dela se conserva, mas na possibilidade de reencontrar o objecto cuja representação é, entretanto, reproduzida ou especularmente reiterada. Simplesmente, se do ponto de vista da introjecção – ou da apropriação – ainda estaríamos exclusivamente ao nível do que no sujeito pré-inscreve o imaginário, com a

³⁰¹ *Ibidem* (sublinhado nosso): os parêntesis são aqui a marca do enxerto repositivo, da colmatação das lacunas, que o registo escrito da intervenção oral de Jean Hypolite posteriormente vem a requerer.

³⁰² *Ibidem*, p. 534 (sublinhado nosso).

percepção não nos seria necessário pensar já no que pressupõe ou antecipa o simbólico? Vejamos. Dever-se-ia, aqui, ainda, antes de mais, perguntar: de que se trata, quando nos referimos à *percepção* e mesmo, em particular, a uma percepção ‘primeira’? Em primeiro lugar, ela pressuporia, enquanto tal, uma afirmação, (uma atribuição de pertença ou) uma introjecção, uma *a-propriação* naquele trânsito entre o *fora* e o *dentro* que ela. Não apenas no sentido em que alguma coisa transita de fora para dentro, mas no de que essa passagem se vincula ao sentido de um apoderamento, de uma incorporação. Não será, a esta luz, ela própria, já uma determinada forma de *re*-apresentação se, como nos diria Heidegger, em *La thèse de Kant sur l'Être*:

[...] représenter, c'est *percipere*, *perceptio*, tirer quelque chose à soi, saisir ; et c'est *repraesentare*, tenir quelque chose en face de soi, rendre présent à soi. Dans l'acte de la représentation nous présentons quelque chose en face de nous de façon qu'ainsi présenté cela se tienne opposé à nous en tant qu'objet.³⁰³

Percipere é um termo latino composto pela adunção do prefixo *per* (preposição, com o sentido de ‘através’, ‘durante’, ‘de lado a lado’) ao verbo *capere*³⁰⁴, cujo sentido inicial é, não apenas o de ‘apreender’, *tomar* (em mãos), mas também os de *conter*, *conceber*, *ser capaz de*, *ser de natureza a*, *captar* e/ou *capturar*, ou *tornar cativo*, etc... Ora, neste sentido, a *percepção* envolve já, pela aceção de uma captura ou de uma apreensão supostamente plena, a toda a extensão da coisa tal como ela se dá ao sujeito, não apenas a introjecção, mas também uma delimitação, uma *expulsão*, se, como nos sublinha Jean Hypolite: ‘Por detrás da afirmação, o que há? Há a *Vereinigung*, que é Eros. E por detrás da denegação (atenção que a denegação intelectual é alguma coisa mais), que há portanto? A aparição, aqui de um símbolo fundamental dissimétrico. A afirmação primordial, não consiste senão em afirmar; mas negar, é mais que querer destruir’³⁰⁵. Porque é que – mantenhemos de reserva a precisão da diferença do que aqui

³⁰³ HEIDEGGER, Martin, ‘La thèse de Kant sur l'Être’, *Questions I et II*, trad. de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 388.

³⁰⁴ ‘*Capio*, -is, *cepi*, *captum*, *capere* (la langue archaïque connaît aussi d'anciennes formes de subjonctif en -s-, *capso*, *capis*, etc. [...]): saisir, prendre en main [...]; avec l'idée accessoire de «contenir» [...]. De ce sens de «contenir» sont dérivés celui de «concevoir dans l'esprit» [...], puis celui de «être capable de», «être de nature à» [...]. L'italo-celtique a développé, en outre, l'idée plus restreinte de «faire prisonnier», d'où *captus*, *captivus*. Le captif est celui qui est pris à la main [...]. [On trouve *percipere* là, au nombre des] Composés en -*capio* (-*capio*): *accipio*, -is [...]: prendre à soi, d'où «recevoir, accueillir [...]»; avec l'idée accessoire de bonne volonté, de bienveillance, «accueillir volontiers» [...]; *percipio*: percevoir (proprement: prendre, saisir à travers).’ Ver MEILLET, Antoine; ERNOUT, E, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, op. cit., pp. 93-94. E esta ideia de atravessamento e de mediação vem-lhe do prefixo ‘*per*’: comme préverbe et préposition suivie de l'accusatif (l'ablatif ne se trouve qu'à basse époque, au moment où les cas tendent à se confondre). Comme préverbe, a en latin le sens de «à travers, pendant» (local et temporel), «de bout en bout». [...] *Per* fait partie d'un groupe de prépositions et préverbes auquel appartiennent *pro-* et *por-*, *prae* et se rattachent, d'autre part, *pri*, *prior* et *primus* [...]. Le sens propre de ces mots est «en avant»’; *ibidem*, p. 497.

³⁰⁵ HYPOLITE, Jean, ‘Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud’, in LACAN, Jacques, *Écrits – I*, op. cit., 534.

se enuncia como ‘denegação intelectual’ – negar é, aqui, *mais que querer destruir*? Porque a *Ausstossung* é inerente à constituição do sujeito a partir do eu-prazer, ou do *Es* freudiano ou, na ressonância da aliteração, do *S*, em suma: ‘tem-se, portanto, aqui, (o par formal) das duas forças primeiras: a força de atracção [*Einbeziehung*] e a força de expulsão [*Ausstossung*], ambas, parece, sob a dominação do princípio do prazer, o que não deixa de ser impressionante neste texto. O juízo tem portanto aí a sua primeira história’³⁰⁶. A par da introjecção, no que de indiferenciante ela pressupõe como circulação, a expulsão demarca e, nesse sentido, não se reduz a uma *destruição*, a uma alienação, a uma isenção ou a uma suspensão: ela exclui *radicalmente* e, conseqüentemente delimita, circunscreve, corta, confere uma forma, um limite ao introjectado. A *Bejahung* tem nela a sua *negatividade própria*:

[...] deux instincts sont pour ainsi dire entremêlés dans ce mythe qui porte le sujet : l’un celui de l’unification, l’autre celui de la destruction. Un grand mythe, vous le voyez, et qui en répète d’autres. Mais la petite nuance que l’affirmation ne fait en quelque sorte que se substituer purement et simplement à l’unification, tandis que la négation résulte par après de l’expulsion, me paraît seule capable d’expliquer la phrase qui suit, où il s’agit simplement de négativisme que résulte simplement de la suppression des composantes libidinales [...]. Pourquoi Freud ne nous dit-il pas : le fonctionnement du jugement est rendu possible par l’affirmation ? *C’est que la négation va jouer un rôle non pas comme tendance à la destruction, non plus qu’à l’intérieur d’une forme du jugement, mais en tant qu’attitude fondamentale de symbolicité explicite.* «Création du symbole de la négation qui a permis un premier degré d’indépendance à l’endroit du refoulement et de ses suites et par là aussi de la contrainte (*Zwang*) du principe du plaisir».³⁰⁷

Se a expulsão está na origem da negação ela está também na origem da simbolicidade explícita que marca, segundo Freud, o ‘primeiro grau de independência’ quer face ao recalçamento, quer, por conseguinte, face ao princípio do prazer que o regula. Ora, a expulsão é, portanto, ambivalente. Ela é, simultaneamente, uma afirmação do princípio do prazer e, ao mesmo tempo, uma sua negação, precisamente no momento em que se coloca na origem da simbolicidade explícita. Destruir é, aqui, triunfar, *em vida*, numa forma estruturada e organizada, que pressupõe, ao mesmo tempo, a suspensão ou a alienação, a auto-negação do prazer na linguagem. ‘A afirmação primordial não é senão afirmar; mas negar, é mais do que querer destruir. O processo que aí conduz, que se traduz por rejeição [rejet], sem que Freud use aqui o termo *Verwerfung*, é acentuado mais fortemente ainda, uma vez que ele aí insere *Ausstossung*,

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 532.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 536.

que significa expulsão'³⁰⁸. O que significa que é pela ambivalência da *expulsão*, pela sua remarcação, quer da afirmação, no plano afectivo, quer da negação do princípio do prazer, que lhe seria princípio regulador, que se acede ao símbolo, à palavra que pressupõe a alienação do desejo na linguagem e que, como dirá Jacques Lacan, na esteira de Hegel, que é o assassino da coisa. Dois movimentos, pois, entrelaçados no de uma dupla expulsão do real: uma que acompanha a introjecção, e uma outra, uma vez que a simbolização desvincula o sujeito da sua determinação pelo que do real seria, na afirmação, introjectado. Não estará aqui, já, prefigurada a distinção entre o *imaginário*, que pressupõe uma *Gestalt* – ‘tudo o que é da ordem deste préverbal participa assim do que podemos chamar uma *Gestalt* intramondana’³⁰⁹ – e o simbólico?

Le sujet humain désirant se constitue autour d'un centre qui est l'autre en tant qu'il lui donne son unité, et le premier abord qu'il a de l'objet, c'est l'objet en tant qu'objet du désir de l'autre. Cela définit à l'intérieur du rapport de la parole, quelque chose qui provient d'une autre origine – c'est exactement la distinction de l'imaginaire et du réel. *Une altérité primitive est incluse dans l'objet, en tant qu'il est primitivement objet de rivalité et de concurrence. Il n'intéresse qu'en tant qu'objet du désir de l'autre. [...] Cette base rivalitaire et concurrentiel au fondement de l'objet, est précisément ce qui est surmonté dans la parole, pour autant qu'elle intéresse le tiers.* La parole est toujours pacte, accord, on s'entend, on est d'accord – ceci est à toi, ceci est à moi, ceci est ceci, ceci est cela. Mais le caractère agressif de la concurrence primitive laisse sa marque dans toute espèce de discours sur le petit autre, sur l'Autre en tant que tiers, sur l'objet.³¹⁰

O ‘sujeito humano desejanste’ constitui-se em torno de um centro que, sendo-lhe exterior, por um lado, lhe antecipa, como que projectivamente, nessa *Gestalt* em que a figura do corpo reunido é apreendida em demarcação do seu fundo, na ante-projectação da sua ortopédica unidade motriz. Por outro lado, é ainda de uma continuidade que se trata, visto que a antecipação projectiva é aí, uma forma de precipitação psicogénica do eu que ainda se não diferencia do seu outro. A sua primeira abordagem do objecto é a do objecto enquanto objecto do desejo do outro. Ora, o que determina a diferença entre ‘o mundo humano’ e o ‘mundo animal’ diz-nos, também Lacan, é o ser ‘numa rivalidade fundamental, numa luta de morte primeira e essencial, que se produz a constituição do mundo humano como tal’. O objecto humano é, inicialmente aí, *neutro* na medida em que, envolvendo *o desejo do outro*, ele pressupõe a relação imaginária e nela e com ela, uma *alteridade primitiva*. ‘Reside aí o fundamento sobre o qual se diferencia o mundo humano do mundo animal. [...] Ele [o

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ LACAN, Jacques, ‘La question hystérique’, *Le séminaire III – Les psychoses (1955-1956)*, op. cit., p. 185.

³¹⁰ LACAN, Jacques, ‘L’Autre et la psychose’, *Le séminaire III – Les psychoses (1955-1956)*, op. cit., p. 50.

objecto humano] não está dependente – diz-nos, por isso, Lacan – da preparação de nenhuma coaptação instintual do sujeito, como há coaptação, encaixe de uma valência química com uma outra³¹¹. Ver-se-á que o que permanece no horizonte desta noção de mundo animal é precisamente o que Lacan retira das teorias do barão Jakob von Uexküll. Se, no entanto, a palavra, sendo pacto, acordo, entendimento, repartição da pertença, supera, como diz Lacan, essa sua *neutralidade/alteridade primitiva* por uma negação da negação ou da subtracção a qualquer espécie de prévio ajustamento, que ela implica, na sua ambivalente disponibilidade, por outro lado, ela remarca-se, dialecticamente, em toda a espécie de discurso que, desse modo, se pretenderia, hegelianamente, assassino da *coisa*. Se o perceber se inscreve, no sentido heideggeriano, no *representar* é porque, na dupla acepção do *percipere* e do *repraesentare* se envolve, não apenas a apreensão introjectiva ou a apropriação, a extracção de qualquer coisa *a si/para si*, correlata de uma falta, mas também a apresentação *em face de*, perante nós, *a oposição* – como diz Heidegger – e, por conseguinte, a delimitação objectiva, o símbolo com o que ele traria de alienação do desejo, em cujo horizonte faria sentido a tentativa de reencontrar o objecto da percepção primeira entretanto (definitivamente) perdido. Relembremo-nos do que Jean Hypolite acima nos traz, de Freud: ‘há uma operação que é a operação de expulsão [...] (sem a qual) a operação de introjecção não faria sentido’³¹². O que está, pois envolvido, na *Bejahung* freudiana?

On a donc là, nous dit Freud, «une vue sur la naissance» du jugement, «à partir des pulsions primaires». Il y a donc là une sorte d’«évolution finalisée de cette appropriation au moi et de cette expulsion hors du moi qui s’ensuivent du principe du plaisir». «Die Bejahung, l’affirmation, nous dit Freud, *als Ersatz der Verneinung*, en tant qu’elle est simplement l’équivalent de l’unification, *gehört dem Eros an*, est le fait de l’Eros : qui est ce qu’il y a à la source de l’affirmation ; par exemple, dans le jugement d’attribution, c’est le fait d’introjeter, de nous approprier au lieu d’expulser au-dehors. Pour la négation, il n’emploi pas le mot *Ersatz*, mais le mot *Nachfolge*. [...] Le texte allemand donne : l’affirmation est l’*Ersatz* de la *Verneinung*, et la négation le *Nachfolge* de l’expulsion, ou plus exactement de l’instinct de destruction (*Destruktionstrieb*).³¹³

A afirmação é, portanto, o *substituto* da unificação, que é a forma da manifestação de *Eros*, e a negação o *sucedâneo* da expulsão, enquanto manifestação de *Thanatos*, da pulsão de morte, que, a esta luz, se não diria apenas destrutiva mas, mais

³¹¹ *Ibidem*, p. 50.

³¹² HYPOLITE, Jean, ‘Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud’, in LACAN, Jacques, *Écrits – I*, op. cit., p. 533.

³¹³ *Ibidem*, pp. 534-535.

que destrutiva, *construtiva*. E se a introjecção, ou a afirmação, não tem sentido sem a expulsão, ou o que dela é uma negatividade própria, é porque o imaginário, mesmo no horizonte da comunicação que ele já pressupõe, *não fará sentido* sem o simbólico. Como se lê em *Le séminaire III – Les psychoses*, de Lacan: ‘Que diferença há entre o que é da ordem do imaginário ou real e o que é da ordem do simbólico? Na ordem do imaginário, ou real, temos sempre o mais e o menos, um limiar, uma margem, uma continuidade. Na ordem simbólica, todo o elemento vale como oposto a um outro’³¹⁴. Repare-se, em primeiro lugar, aqui, na dupla alusão ao imaginário e ao real, ambos diferenciados do simbólico pelo seu carácter de limiar, de continuidade. O que pressupõe, enfim, que, na morfogénese do sujeito, a *Bejahung* se constitua como processo do devir de uma relação que envolve, quer o imaginário, quer o simbólico, quer um ex-centramento, quer um (re)centramento. Como se lerá mais adiante, no balanço da intervenção de Jean Hypolite posteriormente efectuada – ainda no mesmo texto de Lacan – a psicose é um processo que (re)corta a relação entre o simbólico e o imaginário:

J’espère qu’il en a assez parmi vous pour se souvenir du commentaire que M. Jean Hypolite nous avait fait ici de la Verneinung, et je regrette son absence ce matin, qui m’empêche de m’assurer que je ne déforme point les terms qu’il en a dégagés. Ce qui ressortait bien de son analyse de ce texte fulgurant, c’est que, dans ce qui est inconscient, tout n’est pas seulement refoulé, c’est-à-dire méconnu par le sujet après avoir été verbalisé, mais qu’il faut admettre, derrière le processus de la verbalisation, une *Bejahung* primordiale, une admission dans le sens du symbolique, qui elle-même peut faire défaut.[...] Il peut se faire qu’un sujet refuse l’accession, à son monde symbolique, de quelque chose que pourtant il a expérimenté, et qui n’est rien d’autre en cette occasion que la menace de castration. Toute la suite du développement du sujet montre qu’il n’en veut rien savoir, Freud le dit textuellement *au sens du refoulé*.³¹⁵

Antes de melhor procurarmos, em relação a ela, situar, na esteira de Lacan, a *Verwerfung* freudiana, comecemos por recuar o bastante para, a esta última, a procurarmos articular, tal como a psicanálise *apropriativamente* a encontrará, enquanto herança fenomenológica. No âmbito dos movimentos de rejeição-expulsão, como nos mostrará Jean-Claude Malevale, a terminologia freudiana oscila. Freud usa, por diversas vezes termos que instavelmente se recobrem e, ao mesmo tempo, diferenciam, do ponto de vista semântico: *Verdrängung* – ‘[...] a inibição que afecta uma representação que se encontra limitada na e pela sua oposição a uma outra. Nesse caso, o conflito psíquico

³¹⁴ LACAN, Jacques, ‘Introduction à la question des psychoses’, *Le séminaire III – les psychoses (1955-1956)*, op. cit., p. 17.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 20-21 (apenas o primeiro sublinhado é nosso).

suscita um enfraquecimento e um certo obscurecimento da representação³¹⁶ – *Ausstossung* – ‘expulsão para fora do eu’³¹⁷ – e finalmente, *Verwerfung*, cuja tradução psicanalítica procuraremos, aqui, acompanhar. Ora o termo *Verwerfung* – é sobre ele que a escolha de Jacques Lacan recairá, por razões de atenção ao que se formula em *Die Verneinung* – tê-lo-á Freud colhido nos cursos de Franz von Brentano, a que assistiu, ao lado de Edmund Husserl, em Viena, entre 1873 e 1876³¹⁸. Tal como era usado por Brentano, o termo possuía já a acepção de uma *rejeição radical*, embora acolhido, ainda, no âmbito de uma teoria inconforme às implicações e à noção de inconsciente:

Brentano divise les faits psychiques, selon la nature du rapport intentionnel qui les caractérise, en représentations, jugements et phénomènes d’intérêt. Il souligne que la psychologie de son temps a négligé de façon inconvenante la recherche des lois du jugement. C’est en s’efforçant de remédier à cette lacune qu’il introduit le concept de *Verwerfung* pour désigner l’exclusion d’une représentation du champ de l’existence. Il s’agit d’un rejet radical puisque, en s’opposant à la *Philosophie de l’inconscient* d’Edouard von Hartmann, Brentano récuse la possibilité de phénomènes psychiques non conscients. Tout indique que Freud tend à adopter le terme dans une acception semblable à celle que lui donne son initiateur à la pensée philosophique. La *Verwerfung* vient sous sa plume quand il cherche, à propos de la pathologie de l’Homme aux Loups, un concept exprimant une exclusion plus prononcé que celle produite par le refoulement.³¹⁹

Retenhamos, em primeiro lugar, destes considerandos prévios, apenas duas coisas: uma é a que diz respeito à recusa de Franz von Brentano de fenómenos psíquicos não conscientes – o que, como veremos, o aproximará de Henri Bergson (de cuja teoria da memória Walter Benjamin encontrará, em *À la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust, um exemplo de concretização romanesca que dirá bem, a seu ver, de tudo o que se tornou necessário, no século XX, para efectuar o que antigamente, por intermédio da narração da experiência, seguia as suas ‘vias naturais’). Outra, em eco do que nos diz Jean Hypolite, a que se refere à radicalidade de ‘uma exclusão mais pronunciada que aquela produzida pelo recalçamento’. Ora, porque se tratará, aqui, de seguir a formulação do conceito em Jacques Lacan e, como acentua Jean-Claude Malevale, embora ‘Freud não religue a *Verwerfung* da castração ao recalçamento originário, em contrapartida *Lacan é nitidamente levado a operar essa aproximação*’³²⁰, importar-nos-á tentar desdobrar, em particular, algumas das suas implicações: precisamente aquelas que se prendem com a oscilação entre os dois sentidos, aparentemente exclusivos, para

³¹⁶ MALEVALE, Jean-Claude. *La forclusion du Nom-du-Père : le concept et sa clinique*, op. cit., p. 41

³¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

³¹⁹ *Ibidem*, pp. 40-41.

³²⁰ *Ibidem*, p. 43 (sublinhado nosso).

a palavra *informação*, tomada, aqui, no contexto do diagnóstico benjaminiano acerca da contemporaneidade. Essa aproximação entre a *forclusão* e o *recalcamento originário* passa – para além do que o termo *forclusão* já supõe: o que é *forcluído* é rejeitado, mantido numa exterioridade que é, não apenas *imediate*, mas também *insubmissa*, em relação a qualquer forma de percepção, se esta última pressupõe o acesso ao simbólico e a integração ou a representação discursivas – também pela compreensão da *Verwerfung* como *re-corte*. Com efeito, o termo usado por Lacan, em ‘Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud’ é *retranchement*: ‘É para designar esse processo, ele emprega o termo *Verwerfung*, para o qual proporemos o termo «retranchement»³²¹. O que aí inscreverá – nessa *Bejahung* primordial – o *real* como no seio da *realidade*, a Coisa como na (materialidade da) língua(gem), tal como Jean-François Lyotard a compreenderá – vê-lo-íamos em ‘Réécrire la modernité’. Procederemos, todavia, aqui, por etapas. Em *Die Verneinung*, as ‘incertezas terminológicas – comenta Jean-Claude Malevale – revelam que nem a *Verwerfung*, nem a *Aufstossung* ascendem, nos escritos de Freud, ao estatuto de conceitos teóricos. A obscuridade da noção de recalcamento originário, que nunca se dissipou, constitui dela um correlato³²². E é precisamente aí que se situará, a importante contribuição de Lacan, no âmbito da compreensão das psicoses, com o conceito de *forclusão*:

Le fondateur de la psychanalyse décèle à l’origine de la parole une affirmation qui ne se soutient que d’un non : toute *Bejahung* s’appuie sur une négativité propre. Il faut souligner que le texte sur la *Verneinung* implique la distinction de deux sortes de négation : la dénégation est une formation tardive, au service du refoulement et des méconnaissances du moi, tandis que la *négation inhérente à la Bejahung primaire instaure le refoulement originare, et participe à la structuration du sujet. La notion de forclusion trouve dans ce rejet fondateur l’une de ses origines. Une Bejahung primordiale, une admission dans le sens du symbolique, constitue un préalable nécessaire à toute possibilité de refoulement secondaire, dont on sait que le contenu peut réapparaître dans le champ du signifiant. En revanche, il n’y a pas de souvenir possible de ce qui est expulsé hors de la Bejahung initiale, le mauvais est rejeté dans le réel, précisément défini en 1954 comme «le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation»*. À l’encontre du refoulement, la *Verwerfung* fait obstacle à la remémoration.³²³

Ao que a *Bejahung* não abrange, não há símbolo que chegue, nem rememoração que o possa resgatar. A *forclusão* parece, portanto, dever ser, aqui, encarada, *a par da Bejahung*, como um dos processos emergentes, uma das possibilidades, em suma,

³²¹ Em nota de rodapé: ‘On sait qu’à mieux peser ce terme, le traduire par «forclusion» a prévalu par notre office’; citado de LACAN, Jacques, ‘Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud’, *Écrits I, op. cit.*, p. 384.

³²² *Ibidem*, p. 47.

³²³ *Ibidem*, pp 47-48 (sublinhados nossos).

deriváveis dessa negatividade primeira, dessa ‘atividade binária’ de fundo, que caracteriza o ‘eu-prazer’ e se postula como fundo do processo de inscrição, quer da clivagem, quer da diferenciação tópica entre as duas instâncias maiores do aparelho psíquico, o inconsciente e pré-consciente, que dela resultam – na medida em que ‘a negação que [lhe] é inerente [...] instaura do recalçamento originário, e participa na estruturação do sujeito’. O que ela rejeita é, portanto, precisamente o que deve, noutras condições, permanecer, como abertura ao conteúdo judicativo-simbólico, na *Bejahung*. E do objecto da sua rejeição, nenhum recalçamento secundário, nenhuma *de*-negação, bem como nenhuma rememoração são, pois, possíveis: o que não acede ao símbolo permanece-lhe *des*-ligado, não pode, por seu intermédio, ser resgatado, no sujeito psicótico. O exemplo de abertura, em *Les psychoses* é o seguinte:

L’un des psychotiques nous raconte dans quel monde étrange il est entré depuis quelques temps. *Tout pour lui est devenu un signe*. Non seulement il est épié, observé, surveillé, on parle, on dit, on indique, on le regarde, on cligne de l’œil, mais cela envahit – vous allez voir tout de suite l’ambiguïté s’établir – le champ des objets réels inanimés, non humains. S’il rencontre dans la rue une auto rouge – une auto, ce n’est pas un objet naturel – ce n’est pas pour rien, dira-t-il, qu’elle est passée à ce moment-là. Interrogeons-nous à propos de cette intuition délirante. *Cette auto a une signification, mais le sujet est très souvent incapable de préciser laquelle*. [...] Nous pouvons [...] envisager la rencontre avec l’auto rouge dans le registre de ce qui se passe quand le rouge-gorge, rencontrant son congénère, lui exhibe le plastron qui lui donne son nom. [...] *Le rouge a ici une fonction imaginaire qui, dans l’ordre précisément des relations de compréhension, se traduit par le fait que ce rouge pour le sujet, l’aura fait voir rouge, lui aura semblé porter en lui-même le caractère expressif et immédiat de l’hostilité ou de la colère*. Enfin, nous pouvons comprendre l’auto rouge dans l’ordre symbolique, à savoir comme on comprend la couleur rouge dans un jeu de cartes, c’est-à-dire en tant qu’opposé au noir, comme faisant partie d’un langage déjà organisé.³²⁴

Há, no real quer natural, quer não natural uma certa *expressividade imediata*. Porque razão o sujeito não saberia dizer de que significação se trata, que significação *entra em jogo*? Muito simplesmente, dir-nos-á o autor de *Les psychoses*, porque ‘o sujeito psicótico ignora a língua que ele fala’³²⁵. Se tudo para ele se tornou signo, se não há senão signo, o que se produz é, aqui, uma intersecção imediata entre o simbólico e o real. É o que nos dirá, também, justamente Jacques Lacan, na sua ‘Réponse au commentaire de Jean Hypolite sur la «Verneinung» de Freud’: ‘*somos aqui trazidos a uma espécie de intersecção do simbólico e do real que se pode dizer imediata na medida em que ela se opera sem intermediário imaginário, mas que se mediatiza, ainda*

³²⁴ LACAN, Jacques, ‘Introduction à la question des psychoses’, *Le séminaire III – les psychoses (1955-1956)*, op. cit., pp. 17-18.

³²⁵ *Ibidem*, p. 20.

que seja precisamente, sob uma forma que se renega, pelo que foi excluído no momento da primeira simbolização³²⁶. Se ela se opera sem a intermediação do imaginário é porque, nessa intersecção, o que está em causa não é, do lado, do real, aquilo que Lacan chama, em ‘La signification du Phallus’, a paixão do significável pelo significante:

[...] c’est la découverte de Freud qui donne à l’opposition du signifiant et du signifié la portée effective où il convient de l’entendre : à savoir que *le signifiant a fonction active dans la détermination des effets où le signifiable apparaît comme subissant sa marque, en devenant par cette passion le signifié*. Cette passion du signifiant dès lors devient une dimension nouvelle de la condition humaine en tant que ce n’est pas seulement l’homme qui parle, mais que dans l’homme et par l’homme ça parle, que sa nature devient tissé par des effets où se trouvent la structure du langage dont il devient la matière, et que par là résonne en lui, au-delà de tout ce qu’a pu concevoir la psychologie des idées, la relation de la parole.³²⁷

Se uma tal intersecção se opera sem a intermediação do imaginário isso significa, portanto, que aí, *o significante* não vem desempenhar a sua função activa de superação daquela *neutralidade/alteridade primitiva* do objecto humano, enquanto objecto do desejo do outro, e o real se lhe não submete ou lhe não *sofre* passionalmente a marca. Trata-se de um real *sem a paixão do significante*. O que melhor se entenderá se não se perder de vista, por um lado, que ele, como diz Lacan, se mediatiza, *ainda que seja precisamente, sob uma forma que se renega, pelo que foi excluído no momento da primeira simbolização*: o que o mediatiza é precisamente *a forma que se renega* instaurada por aquilo que é da ordem quer da forclusão, quer do seu objecto – *o significante do significado*: ‘Ora, com o falo, trata-se da função mais geral que existe. [...] O significante do significado em geral é o falo’³²⁸. O motivo pelo qual no real é projectado o inconsciente do sujeito tem que ver precisamente com o facto de que, para Lacan: ‘o conhecimento dito paranóico é um conhecimento instaurado na rivalidade do ciúme, no decurso dessa identificação primeira que eu tentei definir a partir do estádio do espelho’³²⁹.

A primeira dialéctica da simbolização da criança com a mãe é feita, essencialmente, com respeito ao que é significável, ou seja, ao que nos interessa. [...] Na sequência, a relação com a mãe não é simplesmente feita de satisfações e de frustrações, mas da descoberta do que é o objecto do desejo dela. O sujeito, essa criança que tem de se constituir em sua aventura humana e ter acesso ao mundo do significado, deve, com efeito, fazer a descoberta do que significa para ela o seu desejo. [...] Freud instaura ali um significante-pivô, em torno do qual girava toda a dialéctica do que o sujeito tem

³²⁶ LACAN, Jacques, ‘Réponse au commentaire de Jean Hypolite à la «Verneinung» de Freud’, *Écrits – I, op. cit.*, 381 (sublinhado nosso).

³²⁷ LACAN, Jacques, ‘La signification du Phallus’, in *Écrits – II*, Paris, Seuil, 1999, pp. 166-167.

³²⁸ LACAN, Jacques, ‘A Fantasia para Além do Princípio do Prazer’, *O Seminário – livro 5: As Formações do Inconsciente*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999, pp. 246-247.

³²⁹ LACAN, Jacques, ‘L’Autre et la psychose’, *Le séminaire III – les psychoses (1955-1956)*, *op. cit.*, p. 50.

de conquistar por si mesmo, por seu próprio ser. [...] O falo entra desde logo em jogo, a partir do momento em que o sujeito aborda o desejo da mãe. Esse falo é velado e permanecerá velado até ao fim dos séculos, por uma razão simples: é que ele é um significante último na relação do significante com o significado.³³⁰

Ora, com efeito, Freud acentua, diz-nos Lacan, como se viu já, que ‘da castração’ o Homem dos Lobos ‘*nada queria saber no sentido do recalçamento, er von ihr nichts wissen wolte im sinne der Verdrängung*. E para designar esse processo, ele emprega o termo *Verwerfung*, para o qual proporemos o termo «retranchement»’. O que esse *recorte* corta é pois o próprio corte em que o significante se mostra activo nos seus efeitos, exercidos graças à *paixão do significante* que no real, a este último o tornaria submisso à lei do símbolo. O vermelho não está, pois, para a psicótico do exemplo de abertura em *Les psychoses*, em *oposição*, mas precisamente, num limiar, numa margem, num ‘mais ou menos’, em continuidade (no espaço como, no tempo: no caso do homem dos lobos, durante a sua alucinação do dedo cortado, ‘parece que toda a referência temporal desapareceu’³³¹). Dir-se-ia, neste sentido que ele está *fora-de-jogo*, no sentido de jogo que aqui está em jogo na distinção de Lacan entre o imaginário e o simbólico. O que significa, aqui, portanto, esse estar fora-de-jogo, se o sujeito, afinal se não desliga completamente dos símbolos? Ora, trata-se, no discurso delirante, não da exclusão da possibilidade do discurso, mas, pelo contrário, do não reconhecimento da sua independência ou da sua Lei, da sua *auto-nomia*:

Il est classique de dire que dans la psychose, l'inconscient est en surface, est consciente. C'est même pourquoi il ne semble pas que cela ait grand effet qu'il soit articulé. Dans cette perspective, assez instructive en elle-même, nous pouvons d'emblée remarquer que ce n'est pas purement et simplement, comme Freud l'a toujours souligné, de ce trait négatif d'être un Unbewusst, un non-conscient, que l'inconscient tient son efficace. Traduisant Freud, nous disons – l'inconscient, c'est un langage. Qu'il soit articulé, n'implique pas pour autant qu'il soit reconnu. [...] Le maniement de la relation d'objet dans le cadre de une relation analytique conçue comme duelle, est fondé sur la méconnaissance de l'autonomie de l'ordre symbolique, qui entraîne automatiquement une confusion du plan imaginaire et du plan réel.³³²

O inconsciente retira a sua eficácia, não daquilo que o oporia ao consciente, mas daquilo que a ambos coloca em relação de participação sem pertença: a articulação de uma linguagem. O psicótico fala mas, se o faz, é sem a *mediação* que a Lei do

³³⁰ LACAN, Jacques. ‘A Fantasia para Além do Princípio do Prazer’, *O Seminário – livro 5: As Formações do Inconsciente*, op. cit., p. 247-249.

³³¹ LACAN, Jacques, ‘Introdução e Resposta a uma Exposição de Jean Hypolite sobre a *Verneinung* de Freud’, in *Os Escritos Técnicos de Freud*, op. cit., p. 22.

³³² LACAN, Jacques, ‘Introduction à la question des psychoses’, *Le séminaire III – les psychoses (1955-1956)*, op. cit., pp. 20-23 (sublinhados nossos).

simbólico instaura, sem a função activa do significante na determinação daqueles efeitos em que o significável aparece como sofrendo a sua marca, mantendo-se-lhe, pela forclusão da castração ou pela sua recusa da alienação do seu desejo – enquanto *desejo do desejo do outro* – na linguagem, portanto, alheado do que é, na criança, a descoberta do objecto do desejo da mãe. É porque a relação entre o sujeito psíquico e o real é ainda uma relação imaginária – ‘um nó indissolúvel reúne a função do ego à relação imaginária nos contactos do sujeito com a realidade [...]’³³³ – que, no seu horizonte, a intersecção entre esse real e o simbólico, se opera sem nenhuma intermediação do imaginário que desencadeasse os efeitos da *função activa do significante*. Ela permaneceria, ainda por vir. Portanto, o significante não corta, aí, os limites do objecto – que lhe escapa, na sua evasiva neutralidade e/ou alteridade primitiva, para além de qualquer possibilidade de discurso, na alucinação.

Assim como eu lhes disse que, no interior do sistema significante, o Nome-do-Pai tem a função de significar o conjunto do sistema significante, de autorizá-lo a existir, de fazer dele a lei, direi que, frequentemente, devemos considerar que o falo entra em jogo no sistema significante a partir do momento em que o sujeito tem de simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação.³³⁴ [...] O que se produz da relação com o objecto materno, efectua-se desde logo com base em signos, com base no que poderíamos chamar, para dar uma imagem do que queremos dizer, de moeda do desejo do Outro. [...] entre esses signos pode efectuar-se uma divisão. Há entre esses signos alguns que são signos constitutivos, ou seja, através dos quais a criação do valor é assegurada, através dos quais esse algo de real que é implicado a todo o instante nessa economia é atingido pela bala que faz dele um signo.³³⁵

O seu ‘terceiro’ está-lhe no mesmo plano e fala-lhe, do real, numa língua que ele não entende: ‘a relação simbólica não é, nessa medida, eliminada, uma vez que se continua a falar, e mesmo que se não faz senão isso, mas resulta de um desconhecimento [*méconnaissance*] do facto de que *aquilo que no sujeito apela ao seu reconhecimento no plano apropriado da troca da relação simbólica autêntica* – que não é assim tão fácil de alcançar, uma vez que ela é perpetuamente interferida – é substituído por um reconhecimento do imaginário, do fantasma’³³⁶. Em que consistirá, contudo, uma troca da relação simbólica autêntica, se ela é constantemente interferida? De onde retira ela a sua autenticação? Em que lugar seria necessário situar o sujeito para o ter em condições de reconhecer a auto-nomia do simbólico? Retrocedamos, um

³³³ LACAN, Jacques, ‘A Fantasia para Além do Princípio do Prazer’, *O Seminário – livro 5: As Formações do Inconsciente, op. cit.*, p. 244.

³³⁴ *Ibidem*, p. 248.

³³⁵ LACAN, Jacques, ‘O Desejo e o Gozo’, *O Seminário – livro 5: As Formações do Inconsciente, op. cit.*, 263.

³³⁶ LACAN, Jacques, ‘Introduction à la question des psychoses’, *Le séminaire III – les psychoses (1955-1956), op. cit.*, p. 23.

pouco, para reatarmos o alinhamento perspectivante do que aqui se diz, a partir do discernimento da morfogênese do sujeito, tal como ela se joga, na versão mítica contida em *Die Verneinung*.

Dans le rapport du sujet au symbole, il y a la possibilité d'une *Verwerfung* primitive, à savoir que quelque chose ne soit pas symbolisé, qui va se manifester dans le réel. La catégorie du réel est essentielle à introduire, elle est impossible à négliger dans les textes freudiens. *Je lui donne ce nom en tant qu'elle définit un champ différent du symbolique. [...] Au niveau de de cette Bejahung pure, primitive, qui peut avoir lieu ou non, une première dicotomie s'établit – ce qui aura été soumis à la Bejahung, à la symbolisation primitive, aura divers destins, ce qui est tombé sous le coup de la Verwerfung primitive en aura un autre. [...] Il y a donc à l'origine, Bejahung, c'est-à-dire affirmation de ce qui est, ou Verwerfung. [...] Donc, à l'intérieur de la Bejahung, il arrive toutes sortes d'accidents. Rien ne nous indique que le retranchement primitif ait été fait de façon propre.*³³⁷

O que não é, pois, afirmado como *existente*, o que não pode ser buscado enquanto *objecto* a reencontrar não pode ser, como tal, nem de-negado, nem rememorado. Por um lado, se a afirmação simbólica é constitutiva do sujeito como *parl'être*³³⁸, a sua possibilidade implica que ela aí, nesse 'eu-prazer', encontre já o seu espaço, a abertura da sua inscrição. Por outro lado, tal como até aqui formulada, essa negatividade primeira não se deve esgotar naquela relação de incorporação-expulsão em que se apoia ou se abre a possibilidade da *Bejahung*. Ela deve pressupor, também, a possibilidade de uma não-*Bejahung*, de uma lacuna simbólica, de uma forclusão da *representação*, de uma negação daquela 'negatividade' em que a *Bejahung* se apoia. Negação da negação ou da expulsão primária, constitutiva do sujeito, a *Verwerfung* pressuporia, desse modo, um *re-corte* que atravessaria todo o *corte* instaurador e *constitutivo* do sujeito, introduzido pela *Bejahung*, na negatividade que lhe é própria. Razão para nos procurarmos aproximar o mais possível dessa distinção, das articulações que ela põe em jogo. Que está em causa no 'recalcamento originário'? Como sublinha Jean Laplanche, em *O Inconsciente e o Id*:

O essencial é que, no recalcamento originário, por definição, ainda não existem os dois sistemas, já que se supõe ser esse 'originário' que cria a distinção entre pré-consciente e inconsciente. *Portanto, o recalcamento originário deve ser concebido como uma espécie de clivagem inicial, culminando precisamente na tópica, ao passo que o recalcamento a posteriori só ocorre uma vez constituída essa tópica. [...] O recalcamento originário é uma primeira inscrição e uma primeira fixação [...]. A segunda noção sobre a qual Freud insiste é a de que esse recalcamento originário [...] só pode ser mantido pelo que ele chama uma espécie de contra-investimento, ou seja, uma espécie de tampa, de trama coerente e compacta, nas instâncias superiores, que têm por finalidade bloquear todas as saídas, todos os poros por onde o inconsciente*

³³⁷ *Ibidem*, pp. 94-96 (sublinhados nossos).

³³⁸ O termo é de Jacques Lacan: ver DOR, Joël. *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 2002, p. 274.

pudesse exsudar. O terceiro conceito, enfim, seria o de *trauma* como evento ‘primeiro’, contemporâneo desses primeiros recalcamientos.³³⁹

Clivagem, fixação, por efeito de um contra-investimento destinado a ligar a energia afluyente e, tornando-a quiescente e, simultaneamente, *trauma*. Clivagem mantida por uma fixação. ‘Toda a *Bejahung* se apoia sobre uma negatividade própria’ – como nos diz Jean-Claude Malevale – instauradora e reguladora da diferenciação tópica, como sublinha Jean Laplanche. Ver-se-á, todavia, que a leitura de Lacan é, quanto à eventual diferenciação entre expulsão primária (*Ausstossung*) e foraclusão (*Verwerfung*) no mínimo ambígua. Busquemos a via de uma aproximação. Note-se, em primeiro lugar, no caso do homem dos lobos, a julgar pelo que nos diz Jacques Lacan, que se trata, com a *Verwerfung*, de uma espécie de contra-valor, de um correlato negativo daquilo que a *Bejahung* pressupõe. O que constitui objecto de uma tal *foraclusão* é precisamente aquela inscrição de uma clivagem inicial que, tal como nos é dito por Laplanche, ‘culmina na *tópica*’. O que é foracluído é a negação que a *Bejahung* pressupõe. A *foraclusão* dessa negação primordial, dessa negação que informa a Lei do *sym-bolon*, o *Nom-du-Père* em que se apoia aquela afirmação simbólica sem a qual não haveria, portanto – para usarmos aqui um termo de Roland Barthes, retirado de *Crítica e Verdade* – senão *assimbolia*, deve, pois, pressupor uma exclusão mais pronunciada do que a que é inerente ao recalcamiento secundário. O que se compreende à luz do que Lacan nos dirá acerca do complexo de Édipo:

Le complexe d’Œdipe veut dire que la relation imaginaire, conflictuelle, incestueuse en elle-même, est vouée au conflit et à la ruine. Pour que l’être humain puisse établir la relation la plus naturelle, celle du mâle à la femelle, il faut qu’intervienne un tiers, qui soit l’image de quelque chose de réussi, le modèle d’une harmonie. Ce n’est pas assez dire – il faut une loi, une chaîne, un ordre symbolique, l’intervention de l’ordre de la parole, c’est-à-dire du père. Non pas le père naturel, mais de ce qui s’appelle le père. L’ordre qui empêche la collision et l’éclatement de la situation dans l’ensemble est fondé sur l’existence de ce nom du père. *J’insiste – l’ordre symbolique doit être conçu comme quelque chose de superposé, et sans quoi il n’aurait pas de vie animale possible pour ce sujet bicornu qu’est l’homme*. C’est en tous les cas ainsi que les choses nous sont données actuellement, et tout laisse à penser qu’il en a toujours été ainsi.³⁴⁰

Ora, a *Verwerfung* tem, no homem dos lobos, várias consequências: ‘o outro deixa de existir. Há uma espécie de mundo exterior imediato, manifestações apercebidas naquilo que chamarei um real primitivo, um real não simbolizado, apesar da forma

³³⁹ LAPLANCHE, Jean, *O Inconsciente e o Id*, trad. de Álvaro Cabral, São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp. 60-61.

³⁴⁰ LACAN, Jacques, ‘La dissolution imaginaire’, *Le séminaire III – les psychoses (1955-1956)*, op. cit., p. 111 (sublinhado nosso).

simbólica que esse fenómeno [da sua alucinação de um dedo cortado] toma, no sentido corrente da palavra.³⁴¹ Há, neste desaparecimento, um eco daquela mítica e primordial condição do eu-prazer que, como sublinha Jean Hypolite, é inicialmente, para Freud, idêntico ao que se lhe tornará estranho. A *foraclusão* – negadora de alguma coisa que diz respeito ao conteúdo dessa afirmação simbólica primordial (independentemente de se a considerar como processo, ou simplesmente como momento) – é, precisamente, o que gera, o que explica ou abre a possibilidade da *alucinação* – tal como a do *acting out*, em outras circunstâncias: ‘eu homologo [j]’entérine] o *acting-out* como equivalente a um fenómeno alucinatório do tipo delirante que se procoz quando vós simbolizais prematuramente, quando abordais alguma coisa na ordem da realidade [réalité] e não no interior da ordem simbólica³⁴² – enquanto manifestação, *no real*, do que é recusado, do que não é admitido no/como símbolo e não pode, também, ser, nem rememorado, nem *de-negado*. A *inexistência do outro* é, aqui, o correlato, o signo de uma regressão do signo, da impossibilidade do objecto, ou da simples-presença, tal como ela plenamente se daria na universalidade da linguagem. Ou, em outros termos, a alucinação é, aqui, o signo de uma de assímbolia produzida pela *foraclusão* do Nom-du-Père ou do recalçamento originário e, portanto, da *Bejahung*:

O progresso da análise do sujeito em questão, as contradições que apresentam os vestígios, através dos quais seguimos a elaboração da sua situação no mundo humano, indicam uma *Verwerfung*, uma rejeição – o plano genital foi sempre para ele como se, literalmente, não existisse. Fomos levados a situar esta rejeição, ao nível, diria eu, da *não Bejahung*, porque em absoluto, não podemos pô-la ao nível de uma denegação. [...] Vejamos o homem dos lobos. Para ele não houve *Bejahung*, realização do plano genital. Não há vestígio desse plano no registo simbólico. O único vestígio que dele temos é a emergência, de modo algum na sua história, mas verdadeiramente no mundo exterior, de uma pequena alucinação. *A castração, que é precisamente aquilo que para ele não existe, manifesta-se sob a forma do que imagina ter-se cortado tão profundamente no dedo mindinho que já só se segura por um bocadinho de pele.* Aquilo de que não ousa falar é o seguinte – é como se a pessoa à qual refere todas as suas emoções, fosse anulada.³⁴³

De onde que toda a *in*-formação – no sentido locativo em que o prefixo implica uma incorporação da afirmação simbólica, a instauração da clivagem e, conseqüentemente, a inscrição de uma *forma* e/ou de uma *formação*, de uma travagem e de um travejamento; como recorda Jean-Claude Malevale, para Jacques Lacan ‘o sujeito

³⁴¹ LACAN, Jacques, ‘Introdução e Resposta a uma Exposição de Jean Hypolite sobre a *Verneinung* de Freud’, in *Os Escritos Técnicos de Freud*, op. cit., pp. 85-86 (sublinhado nosso).

³⁴² LACAN, Jacques, ‘Le phénomène psychotique et son mécanisme’, *Le séminaire III – les psychoses (1955-1956)*, op. cit., 93.

³⁴³ LACAN, Jacques, ‘Introdução e Resposta a uma Exposição de Jean Hypolite sobre a *Verneinung* de Freud’, in *Os Escritos Técnicos de Freud*, op. cit., p. 85.

humano [...] é um sujeito dividido, se ele já o não é, ele é louco'³⁴⁴ e, na verdade, como diz ainda Lacan, 'não se torna louco quem quer'³⁴⁵ – é, se ela pressupõe a simbolização do real, associada à modelação instaurada pelo *Nom-du-Père*, ao funcionamento da metáfora paterna. Por fora dessa afirmação, dessa *Bejahung*, permanecer-se-ia, assim, no fora da Lei, em plena assimbolia ou, como diz Lacan, na dimensão de um real *imediato*, destituído ou desinvestido da mediação do símbolo, numa *informação* que nos reenvia, aqui, ao *informe*, ao invés de referida à *formação*, no que diz respeito ao discurso ou à linguagem. O jogo possível daquela negatividade fundamental do 'eu-prazer' do corpo ainda desuno e/ou a reunir(-se), permanece, pois, exposto à imagem (que emerge na alucinação) desancorada ou dissociada do significado, ou de que é foracluído qualquer símbolo, qualquer possibilidade de discurso: à imagem na indelimitação ou no incircunscrevível que lhe advém da ausência da forma que o não, a negação, o corte formador ou instaurador pressupõe. Como nos dirá Joël Dor:

En effet, sitôt advenu comme sujet désirant, le désir du *parlêtre* devient captif du langage dans lequel il se perd comme tel, pour n'être représenté qu'à la faveur de signifiants substitutifs qui imposent à l'objet du désir la qualité d'*objet métonymique*. A juste titre, la métaphore du *Nom-du-Père* apparaît bien, selon Lacan, comme un *carrefour structural*, gros de conséquences. Ses implications sont multiples : qu'il s'agisse de son échec comme de ce qui introduit la mise en place de processus psychotiques ; qu'il s'agisse de sa réussite comme de ce qui aliène le désir du sujet dans la dimension du langage en instituant une structure de division subjective (*Spaltung*) qui le sépare irréversiblement d'une partie de lui-même en faisant advenir l'inconscient.³⁴⁶

Ou ainda, como Jacques Lacan nos dirá, também, no último capítulo do seu seminário acerca das psicoses: 'em todo o caso é impossível de ignorar, na fenomenologia da psicose, a *originalidade do significante como tal*. O que há de tangível no fenómeno de tudo o que se desenrola na psicose, é que se trata do começo, pelo sujeito, de um significante como tal, e da impossibilidade desse começo. Não regresso à noção de *Verwerfung* da qual parti, e para a qual, tudo bem ponderado, vos proponho adoptar-se definitivamente esta tradução que creio a melhor – a *foraclusão*.'³⁴⁷ O que implica que a *Verwerfung* seja pressuposta como co-natural a uma tal negatividade primeira que é, por um lado, ainda anterior e exterior à *Bejahung*, por

³⁴⁴ Citado em MALEVALE, Jean-Claude, *op. cit.*, p. 28.

³⁴⁵ LACAN, Jacques, 'Introduction à la question des psychoses', *Le séminaire III (1955-1956) - Les psychoses*, *op. cit.*, p. 24.

³⁴⁶ DOR, Joël. 'La métaphore paternelle – Le Nom-du-Père : la métonymie du désir', *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 1992, pp. 121-122.

³⁴⁷ LACAN, Jacques, 'Le phallus et le météore', *Le séminaire – livre III : les psychoses – 1955-1956*, *op. cit.* p. 361 (sublinhado nosso).

outro sua condição de possibilidade? Tratar-se-ia, com a *Verwerfung*, de uma primordial negação da negação primeira, de uma rejeição do recalçamento originário? Retomemos o acompanhamento da releitura que Jacques Lacan nos propõe, daquela afirmação de Freud, contida nas suas ‘Novas Conferências’, em *La chose freudienne*:

[...] ‘Wo Es war, soll Ich werden’. Formule où la structuration signifiante montre assez sa prévalence. Analysons-la. Contrairement a la forme que ne peut éviter la traduction anglaise : «Where the id was, there the ego shall be», Freud n’a pas dit : *das Es*, ni : *das Ich*, comme il le fait habituellement pour désigner ces instances où il a ordonné alors depuis dix ans sa nouvelle topique, et ceci, vu la rigueur inflexible de son style, donne à leur emploi dans cette sentence un accent particulier. De toute façon [...] il apparaît ici que c’est au lieu : *Wo*, où *Es*, sujet dépourvu d’aucun *das* ou autre article objectivant, *war*, était, c’est d’un lieu d’être qu’il s’agit, et qu’en ce lieu : *soll*, c’est un devoir au sens moral qui là s’annonce, comme le confirme l’unique phrase qui succède à celle-ci pour clore le chapitre, *Ich*, je, là dois-je (comme on annonçait : ce suis-je, avant qu’on dise : c’est moi), *werden*, devenir, c’est-à-dire non pas survenir, ni même advenir, mais venir au jour de ce lieu même en tant qu’il est lieu d’être.³⁴⁸

A tradução de Lacan sublinha a inexistência, na formulação de Freud, do artigo definido: onde *isso* era deve esperar-se que o sujeito devenida. É onde o ‘eu-prazer’ é, ainda, desprovido de qualquer *especificação objectivante* – que seria marcada pelo artigo *das*, ausente na fórmula de Freud – e, portanto, na sua dimensão prévia em relação a qualquer afirmação simbólica, que *o eu* (já objectivado), como elemento morfogenético do *Sujeito*, deve vir ou devir – e não *sobrevir*, nem *advir* – à luz. O que pressupõe, afinal, que nessa negatividade primeira do eu-prazer inicial – em que real e sujeito se não diferenciam senão pelo efeito gradual de uma actividade binária de incorporação-expulsão – se deve, a nosso ver, retroprojectar uma abertura do ser à negação que, enfim, sendo pressuposta como condição da *Bejahung*, o não deveria ser menos – tentaremos ver em que moldes – em relação à *Verwerfung*. Com efeito, Lacan descobre em *Die Verneinung* – como diz Jean-Claude Malevale – ‘a convergência entre Freud e Hegel para discernir segundo a fórmula do segundo, que «a palavra é o assassino da coisa»’³⁴⁹. Mas o que, todavia, aqui não se esclarece ainda parece ser, bem vistas as coisas, o lugar e a economia da *forclusão*, quer a par, quer no interior dessa *Bejahung* inicial, precisamente no momento em que ela parece ser também inerente à abertura dessa mesma negatividade primeira que, no ‘eu-prazer’, a ambas subjaz como sua condição. Posto que, na sua possibilidade e/ou necessidade, enquanto respeitante a uma não-dissociação entre o *real* e o *simbólico*, a radicalidade da *Verwerfung* deveria

³⁴⁸ LACAN, Jacques, ‘La chose freudienne’, *Écrits – I*, op. cit., p. 414.

³⁴⁹ MALEVALE, Jean-Claude, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 47.

ainda figurar como equiparável à radicalidade da *Bejahung* que pela sua negatividade própria os dissocia: ela deveria, quanto mais não fosse, questionar, em primeiro lugar aquele lugar da *originalidade do significante* a que Lacan se referia, anteriormente e redundar numa outra forma de (não-)começo³⁵⁰. Em ‘Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose’, esse lugar e essa economia situam-na no interior da *Bejahung*, como lacuna, como negação da afirmação simbólica primordial:

Extraions de plusieurs textes de Freud un terme qui y est assez articulé pour les rendre injustifiables si ce terme n’y désigne pas une fonction de l’inconscient distincte du refoulé [...] le terme de *Verwerfung*. [...] C’est aussi sur le signifiant que porte la *Bejahung* primordiale, et d’autres textes permettent de le reconnaître [...] où il est explicitement isolé en tant que terme d’une perception originelle sous le nom de signe, *Zeichen*. La *Verwerfung* sera donc tenue par nous pour forclusion du signifiant.³⁵¹ [...] *C’est le défaut du Nom-du-Père à cette place qui, par le trou qu’il ouvre dans le signifié, amorce la cascade des remaniements du signifiant d’où procède le désastre croissant de l’imaginaire, jusqu’à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante.*³⁵²

A *forclusão* é, por conseguinte, uma lacuna aberta no espaço da afirmação simbólica, o momento de um *contra-tempo* lógico, inscrito no seu interior. Em outros termos, tratar-se-ia, talvez, de um inacabamento, de uma inconclusão, de uma *in-definição* do processo ou do momento da *Bejahung*? De uma falha, em suma? O que é excluído é-o precisamente da ordem do Significante, do simbólico enquanto *medida* ou *referência comum*, enquanto Lei, do *Nom-du-Père*. A leitura lacaniana do que Freud diz acerca do Homem dos Lobos sublinha-o bem: ‘esse sujeito, diz-nos Freud, da castração *nada queria saber no sentido do recalçamento, er von ihr nichts wissen wolte im sinne der Verdrängung*. E para designar esse processo, ele emprega o termo *Verwerfung*, para o qual proporemos o termo «retranchement»³⁵³. O seu efeito é uma abolição simbólica. Porque quando Freud disse. «*Er verwarf sie*, ele recorta [*retranche*] a castração» [...] continua: «Com isso não se pode dizer que se traga nenhum juízo acerca da sua existência, mas foi exactamente como se ela nunca tivesse existido». [...A *Verwerfung*] é exactamente o que se opõe à *Bejahung* primária e constitui como tal o

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 53-54 : ‘Dès lors, il dispose en 1954 [c’est-à-dire, dans la ‘Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud’] d’un modèle d’appréhension de la psychose, novateur, mais mal délimité. *Il risque d’inciter à supposer l’existence de potentialités psychotiques chez tout le sujet.* [...] La *Verwerfung* reste un mécanisme trop générale pour satisfaire aux exigences d’une théorie spécifique de la psychose’; e mesmo ainda aquando do seminário sobre as psicoses : ‘En 1955, dans son enseignement, se distinguent et se confondent à la fois, d’une part une *Verwerfung* structurante, originaire, normative, d’autre part une *Verwerfung* pathologique, exceptionnelle, psychotique.’ *ibidem*, p. 56.

³⁵² *Ibidem*, p. 55.

³⁵³ A este propósito seria preciso aqui não esquecer o que aparece no texto de Lacan em nota de rodapé: ‘On sait qu’à mieux peser ce terme, le traduire par «forclusion» a prévalu par notre office’; LACAN, Jacques, ‘Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud’, *Écrits I*, 2ª ed., Paris, Seuil, 1999, p. 384.

que é expulso³⁵⁴. E tal expulsão não é um recalçamento, no sentido em que não pressupõe a *Bejahung*, como mais adiante insiste, ainda, Lacan: ‘Porque, peço-vos que notem o quanto a fórmula é impressiva [frappante] por ser sem a menor ambiguidade, o sujeito dela «*nada queria saber no sentido do recalçamento*»³⁵⁵. De onde, num re-enquadramento geral do processo da *foraclusão*:

La *Verwerfung* donc a coupé court à toute manifestation de l’ordre symbolique, c’est-à-dire à la *Bejahung* que Freud pose comme le procès primaire où le jugement attributif prend sa racine, et qui n’est rien d’autre que la condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne s’offrir à la révélation de l’être, ou, pour employer le langage de Heidegger, soit laissé-être. Car c’est bien à ce point reculé que Freud nous porte, puisque ce n’est que par après, que quoi que ce soit pourra y être retrouvé comme étant. [...] Mais de ce qui n’est pas laissé être dans cette *Bejahung* qu’advient-il donc ? Freud nous l’a dit d’abord, ce que le sujet a ainsi retranché (*verworfen*), disions-nous, de l’ouverture à l’être, ne se retrouvera pas dans son histoire, si l’on désigne par ce nom le lieu où le refoulé vient à réapparaître. Car c’est ainsi qu’il faut comprendre l’*Einbeziehung ins Ich*, l’introduction dans le sujet, et l’*Ausstossung, aus dem Ich*, l’expulsion hors du sujet. C’est cette dernière qui constitue le réel en tant qu’il est le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation.³⁵⁶

A remissão a Heidegger abre, aqui, para a necessidade de se retomar, por conseguinte, o que no autor de *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* se diz da diferença entre o homem, no seu *deixar-ser* e o animal, tal como ele é pensado a partir da sua leitura das teses do barão Jakob von Uexküll, quer dizer, na sua *pobreza em mundo*. Ora, esse ponto recuado a que Freud nos conduz, não será precisamente aquele em que a diferença entre a ‘loucura’ e a ‘animalidade’ se esbateria, se tornaria, assim, indecível, no plano, quer de uma pressuposta e reiterada privação de linguagem, quer de uma *pobreza em mundo* que, sendo-lhe correlata, seria preciso poder discernir como horizonte de uma *interpretação privativa*, do ponto de vista do humano, do animal, se o sujeito, por efeito da *Verwerfung* – que o dissocia, como se torna patente no seu aterrorizado mutismo, da possibilidade do discurso – se *re-corta* e dissocia da *abertura do ser* tanto quanto do ente plenamente presente? Com efeito, como adiante se lê, no texto de Jacques Lacan, esse seu petreficado e mudo terror é o signo da estranheza de um significado que emerge, na alucinação, dissociado do seu significante, da estranheza de um *real imediato, primitivo* – que ‘fala sozinho’, como dirá Lacan – dissociado da *realidade* que o discurso objectivaria, entificaria ou construiria, numa espécie de rasgão

³⁵⁴ LACAN, Jacques. ‘Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud’, *Écrits I*, 2ª ed., Paris, Seuil, 1999, pp. 384-385.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 386.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 385-386.

da tessitura imaginário-simbólica que a realidade implica, de um ser, enfim, que, *sem abertura*, se demarca da relação de reenvio entre latência e não latência, que a *aletheia*, no seu jogo de des-ocultação, pressupõe:

Un fait en effet se dégage du récit de l'épisode, qui n'est nullement nécessaire à sa compréhension, bien au contraire, c'est l'impossibilité où le sujet a été d'en parler sur le moment. Il y a là, remarquons-le, une interversion de la difficulté par rapport au cas d'oubli du nom que nous avons analysé tout à l'heure. Là, le sujet a perdu la disposition du signifiant, ici il s'arrête devant l'étrangeté du signifié. Et ceci au point de ne pouvoir communiquer le sentiment qu'il en éprouve, fût-ce sous la forme d'un appel, alors qu'il a à sa portée la personne la plus appropriée à l'entendre : sa bien-aimée Nania.³⁵⁷

Se não se trata de um esquecimento, é necessário, contudo ter em conta que a relação aqui observada é a de uma interversão. De ambos os lados, a cavilha que segura, no signo, o significado ao Significante quebra-se, portanto: ou por forclusão ou por recalçamento. Em ambos os casos – o do recalçamento do significante ou o da sua forclusão – é o discurso que se interrompe e suspende sobre o mutismo instaurado pela voragem de um certo inefável. Entre a percepção e a alucinação é, pois, o símbolo que se ausenta, ou melhor, que emerge como ausência de si-mesmo, do lado de um real que, na sua exterioridade ao sujeito, *fala só*: 'porque o real', diz Lacan, 'não espera, e nomeadamente não espera pelo sujeito, uma vez que ele nada espera da palavra. Mas ele é aí [il est là], idêntico à sua existência, rumor [bruit] onde tudo se pode ouvir, e prestes a submergir com os seus estouros [éclats] o que «o princípio da realidade» aí construiu sob o nome de mundo exterior.'³⁵⁸ O *real* é portanto, uma espécie de instância de um *monólogo do outro*, o lugar de uma intraductibilidade ou de um *resto* de sentido cujo espaçamento se inscreve naquele hiato que se abre pelo vazio do símbolo que corta o sujeito do *seu* discurso, do discurso que o constitui enquanto tal, e sem o qual, dir-se-ia que ele se torna, na sua *pobreza em mundo*, na sua loucura, no exemplo de um homem que cai *na boca do lobo*, que se afunda nos alçapões do *real*, nos lobos abertos no pregueado do que, insubmisso ao símbolo, lhe não chega como *realidade*:

C'est en cela seulement que l'opération, toute déclenchée qu'elle soit par le principe du plaisir, échappe à sa maîtrise. Mais dans cette réalité que le sujet doit composer selon la gamme bien tempérée de ses objets, le réel, entant que retranché de la symbolisation primordiale, *y est déjà*. Nous pourrions même dire qu'il cause tout seule. Et le sujet peut l'en voir émerger sous la forme d'une chose qui est loin d'être un objet qui le satisfasse, et qui n'intéresse que de la façon la plus incongrue son

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 388.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 386.

intentionnalité présente : c'est ici l'hallucination en tant qu'elle se différencie radicalement du phénomène interprétatif.³⁵⁹

Não há, portanto, *realidade* sem *real*. Mesmo que o real represente nela o irrepresentável, a Coisa no terrífico esplendor da sua matéria negra, no sem fundo ou no infundado do fundo da sua indelimitável opacidade, no vertiginoso abismo daquela sua impenetrável ou incircunscrevível sublimidade que determina o insucesso da operação desencadeada pelo *princípio do prazer*, ele já aí está, como nos diz Jacques Lacan. Porque tanto a *Bejahung* quanto a *Verwerfung* são derivações possíveis desencadeadas pelo princípio do prazer, precisamente aquele que diz respeito àquela negatividade originária inerente ao 'eu-prazer' inicial, ao *Es*, postulado por Freud. Se a *Bejahung* se vê cortada de/em si mesma, se nela se abre a fenda ou o rasgão, o alçapão de uma *incisão* que a corta e excinde ou a desloca do limite que ela mesma instaura e, do mesmo passo, nela inscreve a irrupção do real, dela isentando, por conseguinte, o mesmo real que ela recobriria pelo significante... – lembremo-nos do que atrás se fez notar: 'é a descoberta de Freud que dá à oposição do significante e o significado a função activa na determinação dos efeitos onde *o significável aparece como sofrendo a sua marca, dele se tornando por esta paixão o significado*'; como observa Catherine Belsey, em *Desire: Love-Stories in Western Culture*:

For Lacan the real seems to submit to the signifier, and its transformation is defined as a 'passion': that is to say suffering, something which is endured and, supremely in Western Culture, the suffering of Christ on the cross. Lacan's own signifier is not idle. There is a birth here, the birth of the world of meaning, but also death, since 'the symbol manifests itself first of all as the murder of the thing'. Language erases even as it creates. The signifier replaces the object it identifies as a separate entity; the linguistic symbol supplants what it names and differentiates, relegates it to a limbo beyond language, where it becomes inaccessible, lost; and in consequence 'the being of language is the non-being of objects'. The symbolic 'passion' institutes a lack which does not exist in the real.³⁶⁰

... Se, portanto, o símbolo perfura ou instaura uma lacuna inexistente no real, pelo assassinio da coisa que ele implica e o real, por sua vez, em relação ao símbolo, se remarca, na sua continuidade e compacticidade, como aquele seu radical exterior que nele emerge como um rasgão, sob a forma da assimbolia, como que *em excesso* ou em *excepção*, numa *ex-captação* assinalada pela angústia suscitada pela alucinação e/ou numa *ruptura da realidade* discursivamente construída e instaurada pelo vazio ou pela subtracção do símbolo, o seu *re-corte* ou a sua desintegração, a dissociação ou o

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 387.

³⁶⁰ BELSEY, Catherine, *Desire: Love-Stories in Western Culture*, Cambridge/Massachusetts, Blackwell, 1994, p. 55.

desfasamento entre significado e significante (que aqui irrompe, como lacuna, no lugar da metáfora paterna) devem ser, então, o signo de uma não divisão, de uma divisão da divisão instauradora do sujeito, de uma não-divisão que divide aquela divisão sem a qual o sujeito se não constitui:

Pas d'autre valeur à donner en effet à la réitération du partage du dehors et du dedans qu'articule la phrase de Freud : *Es ist, wie man, wieder eine Frage des Aussen und Innen*. «Il s'agit, comme on le voit, à nouveau d'une question du dehors et du dedans». À quel moment, en effet, cette phrase vient-elle ? – Il y a eu d'abord l'expulsion primaire, c'est-à-dire le réel comme extérieur au sujet. Puis à l'intérieur de la représentation (*Vorstellung*), constituée par la reproduction (imaginaire) de la perception première, la discrimination de la réalité comme de ce qui de l'objet de cette perception première n'est pas seulement posé comme existant par le sujet, mais peut être retrouvé (*wiedergefunden*) à la place où il peut s'en saisir. *C'est en cela seulement que l'opération, toute déclenchée qu'elle soit par le principe du plaisir, échappe à sa maîtrise.*³⁶¹

Há, portanto, em primeiro lugar, uma *expulsão primária*. Ela diz respeito ao 'real como exterior ao sujeito'. Dessa expulsão primária resulta, por conseguinte, uma primeira instância do não simbolizado ou simbolizável. A produção do sujeito, por intermédio da *Bejahung* vai, assim, de par com a do real, com a de um seu exterior. Há, depois, no interior da representação, a remarcação dessa mesma expulsão. Ora, o que é que está em jogo nessa 'percepção primeira' de que a representação constitui a *reprodução imaginária*? Nos termos da formulação de Lacan, o que do seu objecto não apenas é *posto como existente para o sujeito* – ele ex-siste, enquanto seu exterior percebido e/ou interiormente representado – como é supostamente recuperável e pode desejadamente ser por ele reencontrado no lugar onde dele se poderia vir a apoderar. O que a 'percepção primeira' discerne é pois o perceptível: o que do objecto, para o sujeito, *existe* e se dá na apreensão da sua simples-presença. Mas uma vez que se estabelece aí uma partição – nem tudo o que releva do *objecto* da 'percepção primeira' é percebido ou perceptível e se dá, quer como existente, quer como representável, o que a remarcação daquela expulsão primária põe a descoberto, no coração da representação, é precisamente a limitação daquele limite que afecta a 'percepção primeira' e que correlaciona já a *Bejahung* com a expulsão primária. A *Verwerfung* instaura uma separação – o termo *discrimination* pressupõe os sentidos, quer de *distinção*, quer de *segregação*, de *separação* – da 'realidade'. A 'realidade' não se confunde, pois, com o *real*: ela é, aqui, o que do objecto é posto quer como existente,

³⁶¹ LACAN, Jacques. 'Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud', *Écrits I*, 2ª ed., *op. cit.*, p. 387 (sublinhado nosso).

quer como, não apenas inicialmente perceptível, mas também, a partir dessa percepção primeira, imaginariamente representável, especularmente reiterável. É precisamente o que lê François Balmès, em *Ce que Lacan dit de l'être*:

Lacan précise la différence entre réel et réalité. Il y a d'abord eu l'expulsion primaire, celle qui constitue le réel comme extérieur radical au sujet. Vient alors «dans le sujet» la reproduction imaginaire de la perception première, reproduction qui constitue la *Vorstellung*, la représentation. C'est à l'intérieur de la *Vorstellung* (ce qui du réel a été pris «dedans») que se discrimine la réalité. La réalité, c'est-à-dire ce qui de l'objet de cette perception première n'est pas seulement posé comme existant (c'est-à-dire en fait inscrit), mais «peut être retrouvé à la place où il peut s'en saisir». [...] Mais c'est d'un tout autre décalage qu'il est question quand le sujet voit «émerger, sous la forme d'une chose qui est loin d'être un objet qui le satisfasse», le réel retranché qui «cause tout seul» dans l'hallucination.³⁶²

Eis o recorte – ‘re-tranchement’ – naquele seu redobramento que se diria reflexo, naquela sua reiteração que afecta, no seu ‘interior’ a representação e nela a percepção, naquele deslocamento do limite primeiro ou do começo que ele implica. Ora, não há aqui, bem vistas as coisas, em primeiro lugar, *sujeito sem exterior*: a (re)produção do sujeito é já a (re)produção não apenas da ‘realidade’, enquanto exterior-interior, mas também do ‘real’, como de um seu radical exterior-*exterior*. Não se pode, pois, dissociar a *afirmação simbólica* do que nela se joga de negação ou de exclusão, de expulsão e de isenção do símbolo no sujeito, na própria instauração, quer da clivagem, quer da dissociação, que lhe é correlata, entre, por um lado, *sujeito e não-sujeito* – enquanto posto como *existente* e, por outro lado, enquanto real na sua demarcação de toda a demarcação, enquanto, portanto, radicalmente exterior. Aí, no ponto a que Freud, como nos diz Jacques Lacan, recua, quer dizer, no lugar em que o recalçamento originário teria lugar, o que se constata é, no caso da psicose, o movimento de uma reiteração, uma repetição: a expulsão que instaura originariamente a fronteira entre o sujeito e o seu exterior remarca-se no seu próprio interior, na *representação* que, reproduzindo a percepção originária, é o espaço da sua abertura ao reconhecimento do *ente* que figura na sua simples-presença, na sua, digamos assim, entidade plena: a *re-presentação* é constituída como reprodução *imaginária* da percepção primeira, reprodução da apreensão originária do outro. É neste sentido que se deveria, ao que nos parece, ler também a observação de François Balmès, quanto à ambiguidade do texto lacaniano:

A partir de cette mise au point, nous décelons dans le texte de ça ‘Réponse à Hypolite’ un certain nombre d’ambiguïtés. Tout se passe en effet comme s’il y avait

³⁶² BALMÈS, François, *Ce que Lacan dit de l'être (1953-1960)*, Paris, PUF, 1999, p. 63.

deux versions mêlées, concernant la *Bejahung* qui apparaissent à travers deux alternatives : 1) Que veut dire «symbolisation primordiale»? *Surgissement* originaire du symbolique, en tant que distinct du réel dès lors exclus, dans le sens de la création *ex nihilo* du signifiant qui développera L'Éthique, ou *assomption* du symbolique déjà-là? 2) Faut-il assimiler *Verwerfung* (rejet, retranchement, forclusion, selon les traductions successives proposées par Lacan) et *Ausstossung* (expulsion) ou au contraire les distinguer? [...] *Si nous relisons attentivement la 'Réponse', il ne fait aucun doute que Verwerfung (rejet d'un signifiant primordiale) et Ausstossung (expulsion du réel) n'y sont pas clairement distinguées, mais bien plutôt confondues.*³⁶³

Comecemos por considerar, na relação entre *expulsão* e *forclusão*, o que diz respeito à sua margem. A 'realidade' é, ou diz aí respeito, portanto, à discriminação do que, *do objecto* da percepção primeira, não só é *positivamente* dado, como *posicionalmente* tido por recuperável pelo sujeito. O que a *forclusão* do *Nom-du-Père* vem delirantemente perturbar é precisamente essa 'realidade', na medida em que dela põe a descoberto a sua *desintegração*, a sua *inconformidade*, o *infundado* do seu fundo, na irrupção do monólogo do real e/ou da *alucinação*. A relação da *Verwerfung* com o recalçamento originário seria, portanto, uma relação a que talvez devêssemos chamar *de participação sem pertença*. A *Bejahung* e a *Verwerfung* entram num *reenvio sem reunião*, uma na outra – nela e, simultaneamente, sem ela. Se a *Verwerfung* não é um recalçamento originário é, todavia, necessário que ela se antecipe ou pré-inscreva já no momento da *expulsão* inerente ao processo de *negação* envolvido na *Bejahung*. A *Bejahung* é já, enquanto processo de afirmação simbólica que envolve a *expulsão* (*Ausstossung*), a *antecipação* da possibilidade da *Verwerfung*, tanto quanto a *Verwerfung* se dá, aqui, como *reinscrição* de uma *expulsão primeira* (negativa porque em sentido contrário ao da constituição existensiva do sujeito: dir-se-ia que a *Verwerfung*, enquanto tal, promove, não a *existência* mas a *de-sistência* do sujeito em relação àquele real de que ele se deveria, pela *auto-nomia* do símbolo, demarcar. Como observa, logo de seguida, Balmès – 'mas esta confusão é insustentável: a *Ausstossung* diz respeito ao sujeito enquanto tal, ela é [tout le contraire] completamente o contrário de um mecanismo psicótico'³⁶⁴), de uma *Ausstossung* que vai de par com a *Bejahung*. Relembremos, para o sublinhar, a fórmula de Jacques Lacan, em 'Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose':

La *Verwerfung* sera donc tenue par nous pour forclusion du signifiant.³⁶⁵ [...] Pour que la psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclos, c'est-à-

³⁶³ *Ibidem*, pp. 69-70 (sublinhado nosso).

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 70.

³⁶⁵ LACAN, Jacques. 'Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose', *Écrits-II*, op. cit., p. 36.

dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet. C'est le défaut du Nom-du-Père à cette place qui, par le trou qu'il ouvre dans le signifié, amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante.³⁶⁶

Aqui emerge outro dos problemas acima levantados – em 1) – por François Balmès. Que significa aqui, *foraclusão*? 'Quer dizer [...] convocado em *oposição simbólica ao sujeito*', excluído da sua simbolização, mas nem por isso menos *simbólico*: 'O que não veio ao dia do simbólico [au jour du symbolique], aparece no real. É assim que é preciso compreender o *Einbeziehung ins Ich*, a introdução no sujeito, e a *Ausstossung*, a expulsão para fora do sujeito. É esta última que constitui o real enquanto domínio do que subsiste fora da simbolização'³⁶⁷, diz Lacan. Com efeito, o que aparece no *real* é, como diz Lacan, embora não simbolizado pelo sujeito, *massivamente simbólico*: 'O conteúdo da alucinação, tão massivamente simbólico, deve a sua aparição no real ao facto de que ele não existe para o sujeito'³⁶⁸. Ora, é precisamente esta relação de reenvio sem reunião, de participação sem pertença, inscrita no *re-tranchement* ou na reiteração da expulsão(/foraclusão) dita originária que se abre, a nosso ver, a necessidade de convocar o Heidegger de *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, sobre o fundo da nossa questão condutora. Ela poderia, talvez, mesmo que provisoriamente, desdobrar-se do seguinte modo: 1. haverá, pois, por um lado, *informação* – no que ela implicaria, em Walter Benjamin, no sentido negativo do prefixo, de negação da 'formação' – sem uma não-divisão, sem um anulamento da clivagem instauradora do sujeito que a 'loucura', na sua assimbolia, para Lacan, pressupõe? Em caso afirmativo, que implicações isso teria, em retro projecção sobre o diagnóstico de Walter Benjamin? Vejamos: a posição de Lacan, a propósito do homem moderno e do carácter *délirante* do seu discurso de liberdade, não podia ser mais clara:

Un certain champ semble indispensable à la respiration mentale de l'homme moderne, celui qui s'affirme son indépendance par rapport, non seulement à tout maître, mais aussi bien à tout dieu, celui de son autonomie irréductible comme individu, comme existence individuelle. *C'est bien là quelque chose qui mérite en tous points d'être comparé à un discours délirant. C'en est un.* Il n'est pas pour rien dans la présence de l'individu moderne au monde, et dans ses rapports avec les semblables. Assurément, si je vous demandais de la formuler, de faire la part exacte de liberté imprescriptible dans l'état actuel des choses, et même me répondriez-vous par les droits de l'homme, ou par le droit au bonheur, ou par mille autres choses, que nous n'irions pas loin avant

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 55 (sublinhado nosso).

³⁶⁷ LACAN, Jacques, 'Réponse au commentaire de Jean Hypolite sur la «Verneinung» de Freud', in *Écrits I, op. cit.*, p. 386.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 390.

de nous apercevoir que *c'est chez chacun un discours intime, personnel, et qui est bien loin de rencontrer sur quelque point que ce soit le discours du voisin*. Bref, l'existence chez l'individu moderne d'un discours permanent de la liberté, me paraît indiscutable.³⁶⁹

Se se trata, em Benjamin, de uma suspensão, de uma neutralização ou de forclusão (no sentido do que é colocado fora de jogo, do que no exterior é recluso ou mantido além da possibilidade do discurso ou da expressão) do sujeito da experiência, não se estará, então, a falar de alguma coisa que, no âmbito de um acentuado empobrecimento da experiência, se aproximaria, por um lado, naquela factual desincorporação informativa do acontecimento, em relação à história ou à narração da experiência à sua maneira antiga, de um devir psicótico da contemporaneidade e, por outro, a propósito do que nele se apelidará – como veremos – de *vida nua*, de um processo de *des-humanização* contra o qual seria necessário restabelecer os direitos que serão, a seu ver, os da faculdade mimética, da verdade e de uma certa concepção mítica da linguagem que se revelaria, no autor de 'Le conteur', como adversa àquela que, no seu objectivismo, separa a forma do conteúdo, o signo do conteúdo inteligível da coisa que se trata de exprimir? Não se tratará, hoje, enfim, para retomar a formulação de Jean-François Lyotard, em 'Réécrire la modernité', do facto de que:

[...] de même qu'il y a une esthétique du sublime qui est issue de la distension des formes belles jusqu'à l'«informe» (Kant) et qui, de cela même, entraîne le renversement, la destruction, de l'esthétique du beau – de même il faut, selon la thèse freudienne, dissocier du refoulement secondaire, qui donne lieu aux «formations» du rêve, du symptôme, de l'acte manqué, etc – toutes les représentations de l'inconscient sur les confins de la scène consciente – il faut en dissocier ce que Lacan appelait la Chose, et Freud l'affect inconscient, lesquels ne se laissent jamais représenter. Le refoulement originaire, étroitement connecté avec cette Chose, serait ainsi au refoulement secondaire comme le sublime est au beau. *Réécrire* [la modernité], *comme je l'entend ici, concerne évidemment l'anamnèse de la Chose. Pas seulement de celle qui est le coup d'envoi d'une singularité dite «individuelle», mais de la Chose qui hante «la langue», le matériau avec, contre et dans lequel on écrit. Ainsi la réécriture relève d'une problématique du sublime autant, et aujourd'hui plus, plus évidemment, que du beau. Ce qui ouvre en grand la question des rapports de l'esthétique et de l'éthique.*³⁷⁰

... Haverá, por outro lado – no que ela implica de presença ou de incorporação da 'forma(ção)' – informação sem sujeito, se todo o sujeito começa – resgatado da sua posição de *assujet* – por um *significante primordial* que lhe é historicamente anterior?

³⁶⁹ LACAN, Jacques, 'Du signifiant dans le réel', *Le séminaire – livre III : les psychoses – 1955-1956, op. cit.*, p. 150.

³⁷⁰ LYOTARD, Jean-François, 'Réécrire la modernité', *L'inhumain: causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 42.

Não articulará, enfim, a *in*-formação, por conseguinte, uma relação ambivalente com o *outro*, ou com o símbolo, com o Significante, em que a *posição* do sujeito e, ao mesmo tempo, a da sua privativa exclusão, entram em reenvio, sobre o fundo daquilo a que aqui se chamou, anteriormente, o ‘eu-prazer’? Seria, portanto, quanto à *informação*, possível falar, simplesmente, da liminar erradicação do sujeito da experiência – não será o *Nom-du-Père* precisamente a instância pela qual o *sujeito da experiência* se faz presente por intermédio do *Outro* e, mediante a instauração da figura do corpo reunido, enquanto elemento que, na precipitação da aventura da intersubjectividade, se revelará morfogeneticamente antecipador da constituição de um sujeito no que se polarizará, não apenas a posição do saber e do poder (do sujeito de um saber-poder de experiência feito, do mais saber-poder daquele sujeito que se pressupõe que saiba – *supposé savoir* – e a si mesmo se legitima, no seu poder, pelo saber que a experiência lhe traz)? – *ou*, pelo contrário, advogar nela a sua plena simples-presença? Qual é o limite que divide o homem do animal, o homem do homem-animal, o animal do louco, o louco, na sua animalidade, da humanidade em geral? Não será essa questão, afinal, uma questão (simultaneamente política e filosófica), não apenas essencial à metafísica, mas também, em particular, à compreensão da modernidade, tal como ela surge perspectivada no diagnóstico de Walter Benjamin, quanto à crise da experiência e é retomada por Giorgio Agamben? *Era uma vez*, no mito freudiano tal como é lido por Jacques Lacan, uma indecidibilidade entre a narrativa – ‘a história’ é sempre simbólica ‘se se designa por esse nome o lugar em que o recalcado vem a aparecer’³⁷¹, uma vez que a denegação pressupõe a *Bejahung* – e a fábula, entre o homem e o animal, entre a normalidade e a loucura, entre a ciência e a informação, por um lado, e a ficção, por outro, que deve afectar a concepção da arte dita pop, tal como, em ‘*Cette vieille chose, l’art...*’, Roland Barthes no-la exporá:

Dernier trait qui rattache le pop art aux expériences de la Modernité : la conformité plate de la représentation à la chose représentée. «Je ne veux pas, dit Rauschenberg, qu’une toile ressemble à ce qu’elle n’est pas. Je veux qu’elle ressemble à ce qu’elle est». La proposition est agressive dans la mesure où l’art s’est toujours donné pour un détour inévitable par lequel on doit passer pour rendre la vérité de la chose. *Ce que le pop art veut, c’est désymboliser l’objet, lui donner la matité et l’entêtement obtus d’un fait* (John Cage : «L’objet est fait, non symbole»). *Dire que l’objet est asymbolique, c’est nier qu’il dispose d’un espace de profondeur ou d’avoisinement*, à travers lequel son apparition puisse propager des vibrations de sens : l’objet du pop art (ceci est une vraie révolution de langage) n’est ni métaphore ni métonymie ; *il se donne coupé de ses arrières et de ses entours* ; en particulier, l’artiste ne se tient pas

³⁷¹ LACAN, Jacques, ‘Réponse au commentaire de Jean Hypolite sur la «Verneinung» de Freud’, in *Écrits – I*, op. cit., p. 386.

derrière son œuvre, et lui-même est sans arrière : il n'est que la surface de ses tableaux : aucun signifié, aucune intention, nulle part.³⁷²

³⁷² BARTHES, Roland, 'Cette vieille chose, l'art...', in MARTY, Éric (org.), *Roland Barthes : œuvres complètes – III (1974-1980)*, Paris, Seuil, 1994, p. 1223.

1.1.3. O corpo biopolítico.

Recordemos a já citada observação de Roland Barthes, colhida em ‘Da Ciência à Literatura’: ‘a ciência fala-se, a literatura escreve-se; uma é conduzida por uma voz, outra segue a mão; não é o mesmo corpo, e portanto o mesmo desejo, que está por detrás de uma e de outra’³⁷³. Qual será, pois, o corpo, o desejo que está *por detrás* da ciência? Em que difere ele do corpo (incomensurável) da literatura se, no *texto* – como se lê, em *O Prazer do Texto* – ele não é já o dos anatomistas e fisiologistas, o *feno-texto*, por conseguinte, aquele que a ciência *vê* ou *de que* ela fala, à transparência da linguagem, o dos gramáticos, dos críticos, dos comentadores, dos filólogos, nem lhe é redutível?

Parece que os eruditos árabes, ao falarem do texto, empregam esta expressão admirável: o corpo dos anatomistas e dos fisiologistas, aquele que a ciência *vê* ou *de que* fala: é o texto dos gramáticos, dos críticos, dos comentadores, dos filólogos (é o *feno-texto*). Mas temos também um corpo de fruição composto unicamente de relações eróticas, sem nenhuma relação com o primeiro: é um outro corte, uma outra nomeação; o mesmo se passa no texto: é apenas a lista aberta dos fogos da linguagem (esses fogos vivos, essas luzes intermitentes, esses traços vagabundos dispostos no texto como sementes e que substituem com vantagem para nós as «semina aeternitatis», os «zophyra», as noções comuns, as assunções fundamentais da antiga filosofia). *O texto tem uma forma humana, é uma figura, um anagrama do corpo? Sim, mas do nosso corpo erótico.* O prazer do texto seria irredutível ao seu funcionamento gramatical (*feno-textual*), tal como o prazer do corpo é irredutível à necessidade fisiológica.³⁷⁴

Se o prazer do *texto* supõe o corpo erótico – e, conseqüentemente, naquela lista móvel e aberta de intermitentes *fogos* da linguagem, uma dimensão de *anagramaticidade* que se não reduz a nenhuma *figura de corpo presente* – qual é, enfim, o modelo que, vindo das ‘assunções fundamentais da antiga filosofia’ e projectado à imagem do ‘corpo dos anatomistas e dos fisiologistas’ preside, historicamente, ao discurso da ciência, à sua *fala*? Não seria ela conexa, afinal, daquela que deve ser inerente ao saber narrativo? Como discernir, em suma, quanto à ciência, aquela economia (política) que, no seu discurso, sob o signo da *objetividade*, é marcada pela tentativa, teatral e espectacular, da exclusão do seu sujeito? Aquela economia, por um lado: 1) inerente àquela sua rasura imposta à ‘pessoa’ *psicológica, passional e autobiográfica* de que ele se pretende isentar; 2) por outro, se se trata, na ciência, de

³⁷³ BARTHES, Roland, ‘Da Ciência à Literatura’, *O Rumor da Língua*, op. cit., p.14.

³⁷⁴ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit., pp. 52-53.

uma *forma privativa do imaginário* – para retomar a fórmula de Roland Barthes, em ‘Da Ciência à literatura’³⁷⁵ – também inerente, afinal, à reinscrição daquilo mesmo de que a ciência intencionaria demarcar-se – do imaginário, da ilusão – no que diz respeito a um *sujeito* que, clivado, o seu discurso não deixa de pressupor e recolocar em jogo? Poderíamos encontrá-los, à economia e à (ontoteo)lógica afectos a esse modelo discursivo, do lado da sua dimensão sócio-política? Tratar-se-á, na ciência, de uma espécie de *voz (ex-)alta(da) nas reuniões, por/em* uma circularidade que, instalada numa auto-consistência do mundo tomado como criação, do mundo visto como (inumana) linguagem de um Criador e traduzindo-se, portanto, numa *voz do ser*, estaria longe de se isentar de uma dimensão não apenas *ontoteológica*, mas também *política*, a examinar melhor? O centro polémico de *A Vontade de Saber*, de Michel Foucault, reside na necessidade, crítica e teórica, de deslocar e re-situar um conceito *jurídico-discursivo* de *poder*, estritamente associado à repressão, à interdição e à lei e formado já na Idade Média. Foucault encontra-o ainda inquestionado no discurso organizado em torno daquilo que designa por *hipótese repressiva* – de que tanto o marxismo como a psicanálise, a seu modo, participarão – correlata de uma noção tão estranha como aquela que, pensando-o na *sua verdade*, o dava como ‘sujeito desejante’. A constatação histórica em que fundamentalmente assentaria a sua hipótese de trabalho e lhe serve de ponto de partida é a de que:

A Idade Média organizara em torno do tema da carne e da prática da penitência um discurso fortemente unitário. No decurso dos séculos recentes, esta relativa unidade foi decomposta, dispersa, desmultiplicada numa explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na pedagogia, na crítica política. Melhor: o laço sólido que ligava entre si a teologia moral da concupiscência e a obrigação da confissão (o discurso teórico sobre o sexo e a sua formulação na primeira pessoa), esse laço foi, se não quebrado, pelo menos afrouxado e diversificado – entre a objectivação do sexo em discursos racionais e o movimento pelo qual cada um é entregue à tarefa de contar o seu próprio sexo, produziu-se no século XVIII toda uma série de tensões, de conflitos, de esforços de ajustamento, de tentativas de retranscrição.³⁷⁶

O afrouxamento desse anel de ligação entre a ‘teologia moral da concupiscência’ e a obrigação da confissão dá-se por uma mutação que, marcada pelo desaparecimento progressivo da *penitência*, pressupõe, contudo, não apenas a manutenção e a acentuação do princípio da discursificação do sexo já contido na

³⁷⁵ BARTHES, Roland, ‘Da Ciência à Literatura’, *O Rumor da Língua*, *op. cit.*, p. 14.

³⁷⁶ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade - A Vontade de Saber*, trad. de Pedro Tamen, Lisboa, Relógio d’Água, 1994, p. 38.

confissão, mas também o deslocamento das formas do seu controlo quer, de um modo geral, para o domínio das práticas discursivas de delimitação e de isolamento identitário, quer, em particular, para o das técnicas de poder permitidas e regidas pelo discurso especificador da *ciência* e das quais a repressão é apenas um dos casos: ‘a confissão foi e ainda hoje continua a ser a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo. Foi, todavia, consideravelmente transformada.’³⁷⁷ De facto, enquanto matriz geral do discurso moderno sobre o sexo, ela define-se, aos olhos de Michel Foucault, como, não apenas um discurso que tem como pressuposto a possibilidade da redução da diferença entre sujeito de enunciação e sujeito do enunciado, mas também um discurso que, mediado pela presença, pelo menos virtual, do Outro, é movido pela pressão, pela exigência ou pelo imperativo, de *exposição* ou de *simples-presença*, de uma espécie de auto-denúncia. Discurso, em suma, regido pela necessidade, por um lado, de uma salvação que só o Outro pode conferir e, por outro lado, pela economia de um efeito catártico e de uma redistribuição da energia anímica decorrentes da simples enunciação:

[...] um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é igualmente um ritual que se desdobra numa relação de poder, porque não se confessa sem a presença, pelo menos virtual, de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, a aprecia e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual em que a verdade se autentifica pelos obstáculos e pelas resistências que teve de vencer para se formular; por fim um ritual em que a simples enunciação, independentemente das suas consequências externas, produz, em quem a articula, modificações intrínsecas: ela inocenta-o, redime-o, purifica-o, descarrega-o das suas faltas, promete-lhe a salvação.³⁷⁸

É enquanto tal que vemos desenharem-se, agora, no corpo dessa matriz geral, as sombras (agora retrospectivamente anteprojectáveis) de uma ciência (a vir) que a retomará através do ajustamento obtido mediante o desenvolvimento: a) de ‘uma codificação clínica do «fazer-falar»’³⁷⁹; b) do ‘postulado de uma causalidade geral e difusa’ pois, ‘não há doença ou perturbação física a que o século XIX não tenha imaginado pelo menos uma parte de etiologia sexual’³⁸⁰; c) do ‘princípio de uma latência intrínseca à sexualidade’ que justifica a necessidade do desdobramento da verdade sexual pela noção de que ela reside no que, no indivíduo, ‘[...] está oculto para ele próprio [...]. *O princípio de uma latência essencial à sexualidade permite articular*

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 67.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 66.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 70.

³⁸⁰ *Ibidem*.

com uma prática científica a coacção de uma confissão difícil³⁸¹; d) do ‘método de interpretação’ no qual a produção de uma verdade do sujeito dotada de uma caução científica deve passar pela relação entre aquele que se confessa e o seu confessor, uma vez que o objecto da confissão – que de outro modo, na ausência do confessor-hermeneuta, permaneceria cega para si própria – é o da desocultação do que *a si mesmo* se ignora: ‘aquele que escuta não será simplesmente o mestre do perdão, o juiz que condena e absolve; será o mestre da verdade. A sua função é hermenêutica³⁸², não é *exemplar e indutora* ao nível da prática, como o seria – vê-lo-emos mais adiante – a do mestre da moral antiga: ‘fazendo da confissão não uma prova, mas um sinal, e da sexualidade qualquer coisa a interpretar, o século XIX obteve a possibilidade de fazer funcionar os processos de confissão na formação regular de um discurso científico³⁸³; e) do ‘princípio da medicalização dos efeitos da confissão’, segundo o qual ‘a obtenção da confissão e os seus efeitos são recodificados na forma de operações terapêuticas’ situando o sexo, já não apenas no domínio ‘da falta e do pecado, do excesso ou da transgressão, mas sob o regime (que, de resto, é apenas a sua transposição) do normal e do patológico³⁸⁴. Em resumo:

A scientia sexualis, desenvolvida a partir do século XIX, conserva paradoxalmente, como núcleo, o rito singular da confissão obrigatória [e] exaustiva, que foi no Ocidente cristão a primeira técnica para produzir a verdade do sexo. Este rito, desde o século XVI, tinha-se destacado a pouco e pouco do sacramento da penitência e, por intermédio da condução das almas e da direcção da consciência – *ars artium* – emigrou para a pedagogia, para as relações entre adultos e crianças, para as relações familiares, para a medicina e para a psiquiatria. [...] No ponto de cruzamento de uma técnica de confissão com uma discursividade científica, [...] a sexualidade definiu-se como sendo, «por natureza», um domínio penetrável a processos patológicos, exigindo, portanto, intervenções de terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um centro de relações causais indefinidas, uma palavra obscura que ao mesmo tempo é preciso detectar e escutar.³⁸⁵

O que significa, por um lado: a) que, entre o discurso científico e o discurso teológico, uma ponte de passagem se instaura, na qual, o ‘pecado’ se converte em ‘anormalidade’ ou em *desvio* destinado a ser reconduzido, contido ou circunscrito, a penitência se transforma em operação terapêutica, a marginalidade do periférico é classificada, isolada, determinada como campo de investigação e de extractiva especificação identificadora, como se a sua representação, tão exaustiva e exacta quanto

³⁸¹ *Ibidem*, pp. 70-71.

³⁸² *Ibidem*, p. 71.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ *Ibidem*, pp. 71-72.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 73.

possível, de antemão se projectasse e contribuisse, não apenas para a tranquilização geral, obtida por uma espécie de soberana delimitação ou demarcação da normalidade, mas também para a sua contenção, o seu excludente confinamento. Veríamos, aqui, a *civilização de vidro*, de que nos fala Walter Benjamin – e que, na imprensa, alheando-se das exigências da experiência do leitor, se vota ao relato do *acontecimento em si* mesmo, num discurso cujo regime é o do que é rigorosamente fixado pela memória e isolado – desdobrar-se no domínio de uma modernidade em que o princípio da discursificação do sujeito, na sua verdade (sexual) e na sua simultaneamente frágil e ameaçadoramente instável natureza, é objecto de uma aplicada circunspecção, destinada ao levantamento da sua *estrutura* e regida pelos imperativos do seu controlo, não apenas político, mas também económico. Ela ganha corpo numa *sociedade* que se deseja, enfim, *transparente*, plenamente exposta à penetração do olhar analítico pelo qual ela, a si mesma, atentamente se vigiaria, no intuito fundamental de, em si, procurar estancar a demoníaca proliferação de qualquer espécie de *vazio* ou de *perversão*, não directamente pela repressão, mas pela incorporação de uma natureza e pela estabilização identitária que a justifica:

Disseminação, portanto, dos processos de confissão, localização múltipla da sua coerção, extensão do seu domínio: ela constituiu-se a pouco e pouco [n]um grande arquivo dos prazeres do sexo. Este arquivo eclipsou-se durante muito tempo à medida que se constituía. Passava sem vestígios (assim o queria a confissão cristã), até que a medicina, a psiquiatria e também a pedagogia começaram a modificá-lo: Campe, Salzman, e depois, sobretudo, Kaan, Krafft-Ebing, Tardieu, Molle, Havelock Ellis, reuniram cuidadosamente toda esta lírica pobre da diversidade sexual. Assim, as sociedades ocidentais começaram a ter o registo indefinido dos seus prazeres. Estabeleceram o seu catálogo, instauraram a sua classificação; descreveram as deficiências quotidianas, tal como as esquisitices ou as exasperações. [...] Havia coisas que faziam tremer as palavras; constituía-se, então, esta coisa improvável: uma ciência-confissão, uma ciência que se apoiava nos rituais da confissão nos seus conteúdos, uma ciência que supunha esta extorsão múltipla e insistente e tomava como objecto o inconfessável-confessado.³⁸⁶

Mas significa, também, por outro lado: b) não só que a *confissão* vai longe, mas também que a *hipótese repressiva* segundo a qual o *discurso do poder* seria redutora e essencialmente um discurso de barragem, de silenciamento, de anulamento, de exclusão, de negação-ocultação do desejo, se nos deveria, agora, afigurar historicamente contraditória, paradoxalmente descontextualizada, teoricamente insustentável, criticamente inoperante, ideologicamente cúmplice do *poder* que nela, assim, estratégica e economicamente, se esquivava, se subtrai ou se escapa à eficácia da distanciada

³⁸⁶ *Ibidem*, pp. 68-69.

compreensão e explicação – de que deveria tornar-se alvo o discurso sobre o sexo e não o seu calamento – que lhe é endereçada e visa apoiar-se numa articulação económico-política do seu lugar histórico que parece conferir-lhe uma outra dignidade. Em outros termos, trata-se, aqui, para Michel Foucault, de uma concepção criticamente contraditória e ‘estranhamente limitativa’ da ‘mecânica do poder’:

Primeiro, porque seria um poder pobre nos seus recursos, económico nos seus processos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a repetir-se sempre a si próprio. Depois, porque é um poder que não teria mais do que o poder do «não»; sem condições para produzir seja o que for, apto apenas para pôr limites, seria essencialmente antienergia; tal seria o paradoxo da sua eficácia: nada poder, a não ser fazer com que aquele que submete nada possa por sua vez, senão o que ele lhe deixa fazer. Por fim, porque é um poder cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e apenas no funcionamento da interdição. Todos os modos de dominação, de submissão se reconduziriam afinal ao efeito de obediência.³⁸⁷

Uma tal concepção de poder, estabelecido como ‘[...] o puro limite traçado à liberdade, [que] é, na nossa sociedade pelo menos, *a forma geral da sua aceitabilidade*’³⁸⁸ deveria, *também por isso mesmo*, tornar-se suspeita. Se, no seu ideológico auto-pronunciamento, na sua forma explícita de lei, ele se consagra em tal pobreza de recursos e economia de processos, em tal monotonia tática, e em tal improdutividade – ele não produz senão o que deixa, ao desejo que, na sua sombra e/ou ocultação, este invista da *energia* por ele refreada e doseada, regulada, em suma, por uma ordem que lhe seria então como que exteriormente imposta numa produtividade sem desvios – não seria, então necessário colocá-lo, também, sob suspeita? Mesmo quando, ao invés de se persistir, como acontecia no âmbito da psicanálise freudiana, na ‘ideia de uma energia rebelde haveria que jugular’³⁸⁹ e, agora, pela sua recolocação lacaniana, ‘é a lei, que é constitutiva do desejo e da falta, que o instaura’³⁹⁰, numa relação entre poder e desejo que é já ‘mais complexa e mais originária do que este jogo entre uma energia selvagem, natural e viva, que sobe constantemente lá debaixo, e uma ordem de cima que procura entravá-la’³⁹¹?

Para a psicanálise – ou, pelo menos, para o que nela tenha havido de mais coerente – é uma honra política ter suspeitado (e isto desde o seu nascimento, isto é, desde a sua linha de ruptura com a neuropsiquiatria da degenerescência) do que podia haver de irreparavelmente proliferante nesses mecanismos de poder que pretendiam controlar e gerir o quotidiano da sexualidade: daí o esforço de Freud (sem dúvida, por reacção ao

³⁸⁷ *Ibidem*, pp. 89-90.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 90.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 85.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 86.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 85-86.

grande progresso do racismo que lhe era contemporâneo) para estabelecer como princípio para a sexualidade a lei – a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai soberano; em suma, para convocar à volta do desejo toda a antiga ordem do poder. [...] *Mas esta posição da psicanálise esteve ligada a uma conjuntura histórica definida. E nada pode impedir que pensar a ordem do sexual segundo a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania [...] seja, no fim de contas, uma «retroversão» histórica. Há que pensar o dispositivo da sexualidade a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas.*³⁹²

Trata-se, aqui, de um momento absolutamente decisivo da argumentação de Michel Foucault. Não se trata de negar o funcionamento da repressão no capitalismo, nem de desligar os procedimentos que se revelaram indispensáveis à lógica do seu desenvolvimento – ideologicamente imposta no termos do recurso sempre retomado à *vontade de saber* – do discurso sobre a ‘sexualidade’, que será um dos ‘dispositivos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX’³⁹³. Do que se trata é de sublinhar a armadilha ideológica de um conceito de poder que tacitamente se daria, tão obstinada e *natural* quão simplificada e paradoxalmente, como *anti-energia*, como estrita, monótona e – na verdade, tão cínica quão – impotente limitação à liberdade, para que – dela se servindo, numa estratégia de diversão – o *biopoder*, na sua eficácia, nos seus efeitos económica e politicamente reguladores possa, afinal, triunfar. A condição desse triunfo passa, com efeito, pela sua incorporação – na sua lógica, tanto quanto na sua eficácia – do discurso, pretendidamente crítico e desmascarador, da *libertação sexual* que, tal como ‘a pastoral cristã [que] inscreveu como dever fundamental a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo moinho sem fim da palavra’³⁹⁴, assim, a seu lado acabaria, afinal, por se recolocar, em indesejada relação de cumplicidade, no preciso momento em que reserva, para si, o lugar de uma ruptura e de uma contestação destinada a miná-lo por dentro. Se é verdade que ‘até ao fim do século XVIII, três grandes códigos explícitos – para além das regularidades consuetudinárias e dos constrangimentos de opinião – regiam as práticas sexuais: direito canónico, pastoral cristã e lei civil’³⁹⁵, ‘todos centrados nas relações matrimoniais’³⁹⁶ sem que fizessem ‘a partilha nítida entre as infracções às regras da aliança e os desvios relativos à genitalidade – quebrar as leis do casamento ou procurar prazeres estranhos equivalia de qualquer maneira a uma mesma condenação’³⁹⁷ – o

³⁹² *Ibidem*, pp. 154-155 (sublinhado nosso).

³⁹³ *Ibidem*, p. 145.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 25.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 42.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 43.

facto é que, os séculos XVIII e XIX conheceram uma explosão discursiva em que se atenua a referência, cada vez mais sóbria e discreta, à prática do sexo no interior do casamento, para se dedicar, num movimento que é, antes de mais, centrífugo em relação à monogamia, um cada vez maior interesse às sexualidades periféricas:

Que significa o aparecimento de todas estas sexualidades periféricas? O facto de elas terem aparecido em plena luz será um sinal de que a regra afrouxa? Ou o facto de se lhes dar tanta atenção provará um regime mais severo e o desejo de exercer sobre elas uma vigilância estrita? Em termos de repressão, as coisas são ambíguas. Indulgência, se pensarmos que a severidade dos códigos a propósito dos delitos sexuais se atenuou consideravelmente no século XIX; e que a justiça muitas vezes renunciou em proveito da medicina. Mas astúcia suplementar da severidade, se pensarmos em todas as instâncias da fiscalização e em todos os mecanismos de vigilância utilizada pela pedagogia e pela terapêutica.³⁹⁸

O que acompanha essa emergência de múltiplos discursos para dizer a diversidade de uma sexualidade singularizadamente outra, desviada, deslocada da função reprodutora que a moral e a biologia nela vêem e dela exigem, não é, estritamente, a economia jurídica e sancionatória de um poder que, no seu funcionamento, pudesse resumir-se à interdição, à repressão, ao império delimitador de uma lei derivada, na sua lógica, do direito de morte e de vida, segundo o modelo do fazer morrer ou do deixar viver, do sim e do não, mas uma diversificação estratégia de processos de controlo que passa: a) *pela admissão da sua proliferação* nos ‘limites do visível e do invisível’ mais do que pela imposição estrita do seu definitivo desaparecimento, como a pedagogização da sexualidade infantil o ilustraria, num processo no qual ‘ao longo de todo este apoio, o poder avança, multiplica as suas reservas e os seus efeitos, enquanto o seu alvo se estende, se subdivide e se ramifica, mergulhando no real ao mesmo tempo que ele’³⁹⁹ – ‘o «vício» da criança não é tanto um inimigo, como um suporte’⁴⁰⁰, sob uma fiscalização que opera por ‘uma difusão simultânea do seu próprio poder e do objecto sobre o qual se exerce’⁴⁰¹; b) *pela incorporação da perversão* e por uma *nova especificação dos indivíduos* – ‘o homossexual do século XIX tornou-se um personagem: um passado, uma história e uma infância, um carácter, uma forma de vida; e uma morfologia também, com uma anatomia indiscreta e talvez uma fisiologia misteriosa’⁴⁰².

³⁹⁸ *Ibidem*, pp. 45-46.

³⁹⁹ *Ibidem*, 47.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² *Ibidem*.

A mecânica do poder que persegue toda esta variedade não pretende suprimi-la senão atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível, e permanente: ela enfia-a nos corpos, fá-la deslizar para debaixo dos comportamentos, faz dela um princípio de classificação e de inteligibilidade, constitui-a como razão de ser e ordem natural da desordem. Exclusão dessas mil e uma sexualidades aberrantes? Não, mas especificação, solidificação regional de cada uma. Trata-se, disseminando-as, de as semear no real e de as incorporar no indivíduo.⁴⁰³

O que significa que o poder não intervém segundo o critério ou o lema da rasura, do apagamento ou da mais estrita ocultação, mas nos trilhos analíticos de um incitamento ao discurso que se deseja votar à conveniente estabilização identitária da sua energia, numa diferença que se quer, antes de mais, situável, atribuível, especificante, una e nua, dotada de fronteiras, incorporada e individuada, separada e isolada; c) *pela sua abertura ou exposição ao prazer*, ou pelo seu reenvio e reforço mútuos, em espiral: a sexualidade é encarada, no domínio da medicina e da patologia, como lesão, disfunção e sintoma e apela para ‘o dever de roçar os corpos; acariciá-los com os olhos; intensifica-lhes as regiões; electriza superfícies; dramatiza momentos turvos’⁴⁰⁴ e nesse contacto, ‘o prazer descoberto refluí para o poder que lhe põe cerco’, de modo que ‘o prazer difunde-se no poder que o persegue’⁴⁰⁵; d) por *dispositivos de saturação sexual* fazendo proliferar ‘os grupos de elementos múltiplos e de sexualidade circulante’⁴⁰⁶ – se se estabelece uma polaridade cada vez mais marcada entre o quarto dos pais e o dos filhos, se se segregam os rapazes das meninas, se a sexualidade infantil é o âmbito em que se devem tomar as precauções que decorrem dos perigos da masturbação, se a puberdade é alvo de métodos de vigilância, se a presença dos criados é simultaneamente desejada e temida, isso significa que a *família* é, agora ‘uma rede complexa, saturada de sexualidades múltiplas, fragmentárias e móveis.’⁴⁰⁷ O que acontece, também, de outros modos, com as *escolas* e as *instituições psiquiátricas*: ‘elas desenham também, regiões de alta saturação sexual, com espaços ou ritos privilegiados, como a sala de aula, o dormitório, a visita ou a consulta.’⁴⁰⁸ Numa palavra:

Este poder, justamente, não tem nem a forma da lei nem os efeitos da interdição. Procede, pelo contrário, por desmultiplicação das sexualidades singulares. *Não fixa fronteiras à sexualidade; prolonga as suas formas diversas, perseguindo-as segundo linhas de penetração indefinida.* Não a exclui, inclui-a no corpo como modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la; atrai as suas variedades por espirais em que prazer e poder se reforçam; não estabelece a barreira; arranja lugares

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 49-50.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 52.

de saturação máxima. Produz e fixa a variedade sexual. A sociedade moderna é perversa, mas não a despeito do seu puritanismo ou por repercussão da sua hipocrisia; é perversa realmente, e directamente.⁴⁰⁹

Extracção, actualização e multiplicação, isolamento e incorporação de uma sexualidade polimorfa que obedece, já não tanto à lógica da barragem e do interdito, mas à da *especificação e regionalização* que abrem as vias de penetração de um poder e de um prazer que, em lugar de se afrontarem e excluírem, se sobrepõem e relançam, não para, por fim, se dizerem a si mesmos a verdade sobre a natureza do sexo e/ou do sujeito na sua sujeição e na sua subjectivação, mas para a *mascarar e encobrir*, ou, em todo o caso, dela *distrair e divertir*, dela *esquivar* – ‘de tanto falarmos dele, descobri-lo desmultiplicado, compartimentado e especificado justamente onde foi inserido, não estaríamos a procurar, no fundo, mais do que mascarar o sexo: discurso encobridor, dispersão esquivada’⁴¹⁰ – tal seria, enfim, nos fins do século XVIII, a moral, política e económica condição operatória de ‘uma tecnologia do sexo completamente nova’⁴¹¹:

[...] nova porque sem ser realmente independente da temática do pecado, escapava no essencial à instituição eclesiástica. Por intermédio da pedagogia, da medicina e da economia, fazia do sexo não apenas um assunto laico, mas um assunto de Estado; melhor, um assunto em que o corpo social inteiro, e quase cada um dos seus indivíduos, era chamado a colocar-se sob vigilância. Nova também porque se desenvolvia segundo três eixos: o da pedagogia, que tinha como objectivo a sexualidade específica da criança, o da medicina, que como objectivo tinha a fisiologia sexual própria das mulheres e, por fim, o da demografia, cujo objectivo era a regulação espontânea ou concertada dos nascimentos.⁴¹²

Este deslocamento para fora da instituição eclesiástica produz-se, em cada um dos três eixos assinalados, pela retoma e pela simplificação de métodos já formados no Cristianismo: a sexualidade infantil tinha já sido tratada pela sua pedagogia espiritual – ‘não é indiferente que o primeiro tratado consagrado ao pecado de *Mollities* tenha sido escrito no século XVI por Gerson, educador e místico; e que a colectânea de Onania, redigida por Dekker no século XVIII, retome palavra por palavra, exemplos estabelecidos pela pastoral anglicana’⁴¹³ – a ‘medicina dos nervos e dos vapores, no século XVIII, retoma, por sua vez, o domínio de análise referenciado já no momento em que os fenómenos da possessão tinham aberto uma crise grave nas práticas

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 120.

⁴¹² *Ibidem*, pp. 120-121.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 121.

«indiscretas da direcção de consciência e do exame espiritual»⁴¹⁴ e a promoção da natalidade transpõe, sob uma forma distinta, vigiada pela demografia, 'o controlo das relações conjugais que a penitência cristã empreendera com tanta obstinação'⁴¹⁵, numa mutação situada 'na viragem do século XVIII para o século XIX'⁴¹⁶ e enquadrada já pelas preocupações com a *degenerescência* e com a conveniente administração do sexo:

A medicina das perversões e os programas do eugenismo foram, na tecnologia do sexo, as duas grandes inovações da segunda metade do XIX. Inovações que se articulavam facilmente, porque a teoria da «degenerescência» lhes permitia remeterem perpetuamente uma para a outra; ela explicava como uma hereditariedade pesada de doenças diversas – orgânicas, psíquicas funcionais, tanto faz – produzia, no fim de contas um perverso sexual [...]; mas ela explicava como uma perversão sexual induzia também um esgotamento da descendência – raquitismo das crianças, esterilidade das gerações futuras. O conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência constitui o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo. E não se pense que se tratava apenas de uma teoria médica, cientificamente insuficiente e abusivamente moral. A sua superfície foi larga, e a sua implantação profunda.⁴¹⁷

Articulação que se produz, pois, no âmbito do prestígio crescente de uma ciência que suficientemente a estabeleceria e *positivamente* a consagraria, embora já ela própria estivesse 'subordinada a uma moral cujas divisões, sob as espécies da norma medicinal, ela reiterou'⁴¹⁸; e não sem que, ao mesmo tempo, abordando e apropriando-se de tal tema – que é, como se viu, o de uma natureza *latente* e fugidia, que se eximiria à percepção dos seres a que diz respeito e que *a si e por si mesma*, numa palavra, se ignora – ela se reforçasse, na imagem da sua bondade e da sua eficácia, da sua maior tolerância (tratava-se, apesar de tudo, de fazer viver a perversão, mesmo que isolada e, assim, tornada inócua, rejeitada para o limbo da *a-normalidade* patológica) e da sua fiabilidade, da sua maior abertura (todo o desvio é consentido no campo da pesquisa, mesmo que para ser objecto de uma intervenção terapêutica) e da sua *objectividade* de aconselhamento, enfim, da sua disponibilidade de escuta e do seu relativo desinteresse (zelar-se-ia, afinal, pela saúde dos doentes), ou da sua vontade de saber e da sua neutralidade observacional – pois que se tratava, afinal, do bem comum a toda a sociedade, 'e a posição singular da psicanálise compreender-se-ia mal, no fim do século XIX, se não se visse a ruptura por ela operada em relação ao grande sistema da

⁴¹⁴ *Ibidem.*

⁴¹⁵ *Ibidem.*

⁴¹⁶ *Ibidem.*

⁴¹⁷ *Ibidem.*, pp. 122-123.

⁴¹⁸ *Ibidem.*, p. 58.

degenerescência'⁴¹⁹ – como um magnânimo e digno sucessor do *poder soberano*, embora agora sob a caução que lhe seria oferecida pela sua opção tácita a favor de uma estratégica inversão:

Se o genocídio é efectivamente o sonho dos poderes modernos, não é por um retorno actual do velho direito de matar; é porque o poder se situa e se exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenómenos maciços de população. [...] Uma vez que o poder atribuiu a si próprio como função gerir a vida, não foi o nascimento de sentimentos humanitários, foi a razão de ser do poder e a lógica do seu exercício que tornaram cada vez mais difícil a aplicação da pena de morte. Como pode um poder exercer na condenação à morte as suas mais altas prerrogativas, se o seu papel é garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e regulamentá-la? Para tal poder, a execução capital é ao mesmo tempo o limite, o escândalo e a contradição. [...] Poderíamos dizer que ao velho direito de *fazer morrer* ou de *deixar viver* se substituiu um poder de *fazer viver* ou de *rejeitar* para a morte.⁴²⁰

Perguntar-se-á, no entanto, a que se deve uma tal inversão estratégica na lógica de um *poder sobre a vida* que – veiculado, a dada altura, por uma ciência-confissão que se debruça sobre o sexo disfuncional e improdutivo e que aí procederá a uma análise que já não mantém difusamente, em conjunto, a infidelidade e os prazeres desviantes como esfera global de condenação da violação ao dever conjugal, mas antes os discrimina e, de modo perscrutante, se dedica à especificação das sexualidades singulares – começa por se inscrever e concretizar na instância económica e política do *corpo-máquina*, útil na sua plenitude unívoca, transparente e funcional, e se instala, depois, no *corpo-espécie*, segundo uma lógica multiplicadora que, no plano do aproveitamento e da propagação, da absorção-conversão das virtualidades da confissão, não é menos a da transparência e a da funcionalidade, precisamente no ponto em que o princípio da classificação e da separação identitária e estabilizante, intervém, em substituição do da velha lógica subtractiva do *imposto* ou da penalidade coerciva directamente punitiva. Já não se matará ou queimará pela fogueira: curar-se-á, ou afastar-se-á, *rejeitar-se-á*, pelo isolamento ou o confinamento, para o limbo de uma espécie de *morte* em vida, cientificamente decretada e de que a moral institucional ou pública se encarregará. Ora, esse *biopoder*, ele aparece, desde logo, tal como é representado, nas suas duas formas técnicas principais, a anatómica e a biológica, justificado por necessidades políticas e económicas:

Concretamente, este poder sobre a vida desenvolveu-se desde o século XVII sob duas formas principais; estas não são antitéticas [...]. Um dos pólos, ao que parece o primeiro a formar-se, foi centrado sobre o corpo como máquina: o seu adestramento,

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 123.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 142.

o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos, tudo isso foi assegurado por processos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, nos meados do século XVIII, centrou-se sobre o corpo-espécie, sobre o corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível da saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-las variar; a sua assunção opera-se por toda uma série de intervenções e de *controles reguladores: uma biopolítica da população*. [...] A introdução no decurso da idade clássica desta grande tecnologia de face dupla – anatómica e biológica, individualizante e especificante, virada para as possibilidades do corpo e contemplando os processos da vida – caracteriza um poder cuja mais alta função não talvez já não seja agora matar, mas investir a vida de ponta a ponta. [...] Abre-se assim a era de um «biopoder».⁴²¹

Ambas as técnicas seriam, portanto, necessárias ao desenvolvimento do capitalismo: mediante a sujeição e a ‘inserção controlada dos corpos no aparelho de produção’, mediada pelas disciplinas veiculadas pela escolas, colégios, quartéis, oficinas, por um lado, e a compatibilização dos fenómenos de população – de natalidade, de longevidade, de saúde pública, de habitação, de migração – com os processos económicos⁴²², por outro. Esse *desenvolvimento* precisou do reforço quer dos processos económicos, quer do fomento da população, da sua maleabilidade, ‘da sua utilizabilidade e da sua docilidade’⁴²³. Tratou-se, em suma, na sua dinâmica de expansão, de encontrar ‘[...] métodos susceptíveis de fazer crescer as forças, as aptidões, a vida em geral, *sem por isso as tornarem mais difíceis de controlar*’⁴²⁴. Esse impulso de população e esse controlo supuseram técnicas de poder que ‘[...] actuaram ao nível dos processos económicos, do seu desenrolar, das forças que neles se exercem e os sustêm; [que] operaram igualmente como factores de segregação e de hierarquização social, [...] garantindo relações de dominação e de hegemonia’⁴²⁵. Ao invés do mais estrito culto de uma moral ascética ‘juridificada’, munida dos seus instrumentos eclesiásticos de punição, é a vida, o seu valor produtivo, as técnicas do seu fomento e do seu controlo, da sua potenciação e do seu doseamento, que entram na história, agora pela porta da ciência-confissão, trazendo consigo a destituição do velho poder de vida e de morte, do antigo poder do gládio, e do *direito* como única forma de expressão manifestação do poder:

⁴²¹ *Ibidem*, pp. 143-144.

⁴²² *Ibidem*, p. 145.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 147.

O ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos com a expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, tornaram-se, em parte, possíveis, graças ao exercício do biopoder sobre as suas formas e com os seus processos múltiplos. O investimento do corpo vivo, a sua valorização e a gestão distributiva das suas forças foram, nesse momento, indispensáveis. Sabe-se quantas vezes foi posta a questão do papel que terá tido na inicial formação do capitalismo, uma moral ascética; mas o que se passou no século XVIII em certos países do Ocidente e que se reuniu no desenvolvimento do capitalismo [...] foi nada menos do que a entrada da vida na história – quer dizer, dos fenómenos próprios da vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas. [...] O homem, durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; *o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa.*⁴²⁶

Estar-se-ia, como se depreenderia do que nos diz Lacan, no espaço de um discurso delirante, em se tratando, agora, na modernidade, de um *biopoder*? Não constituiria, a psicanálise, já de si, precisamente, então, um contra-exemplo, se se trata, sempre, de situar e classificar, de especificar ou de identificar e singularizar, naquilo que Foucault aqui designa por *técnicas políticas do saber e do poder*, no plano da moderna secularização-transposição do poder pastoral medievo? Estar-se-ia, enfim, com a modernidade, num ‘certo campo’ que ‘parece indispensável à respiração do homem moderno, aquele que se afirma a sua independência em relação, não apenas a todo o mestre, mas também a todo o deus, aquele da sua autonomia irredutível como indivíduo, como existência individual’⁴²⁷, para retomar, aqui, os termos de Lacan? Em que poderia consistir, politicamente, a *autonomia irredutível de um indivíduo*?

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 145-146 (sublinhado nosso).

⁴²⁷ LACAN, Jacques, ‘Du signifiant dans le réel’, *Le séminaire – livre III : les psychoses – 1955-1956*, *op. cit.*, p. 150.

III – A Ciência-confissão e a ordem política.

1 O (indelimitável) espaçamento da *vida nua*.

Começaremos, aqui, por procurar, de novo, proceder a uma espécie de realinhamento transversal. Recuemos, então, um pouco, para esse efeito. De que se trata fundamentalmente? A observação da passagem para a modernidade – em que o homem se converte num animal ‘na política do qual a sua *vida de ser vivo* está em causa’ – não se faria, portanto, em *A Vontade de Saber*, sem a seguinte constatação: ‘a confissão de verdade inscreveu-se no coração dos processos de individualização pelo poder’⁴²⁸; ‘o homem, no Ocidente, tornou-se um animal de confissão’⁴²⁹. Essa conversão marca-se na evolução semântica do próprio termo: ‘da «confissão» como garantia de estatuto, de identidade e de valor concedido a alguém por outro, passou-se à «confissão» como reconhecimento por alguém das suas próprias acções’⁴³⁰, como forma de *autentificação*, já não pela sua pertença ou ‘pela referência dos outros e a manifestação da sua ligação a outrem (família, obediência, protecção)’, mas pelo ‘discurso de verdade de que ele era capaz ou que era obrigado a proferir sobre si próprio.’⁴³¹ ‘Tornámo-nos então uma sociedade singularmente confidente’⁴³². E é no âmbito mais abstracto da transversalidade dessa formação cultural que, é, ainda, para Michel Foucault, necessário pensar as transformações que dizem respeito, não apenas à literatura, mas também à filosofia:

Daí, sem dúvida, uma metamorfose na literatura: de um prazer de contar e de ouvir, que estava centrado na narração heróica ou maravilhosa das «provas» de bravura ou de santidade, passou-se para uma literatura ordenada à tarefa infinita de fazer erguer do fundo de cada um, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão faz cintilar como sendo o inacessível. Daí também, uma outra maneira diferente de filosofar: procurar a relação fundamental com o verdadeiro, não simplesmente em si próprio – em qualquer saber esquecido ou num certo vestígio originário – mas no exame de si próprio, que revela, através de tantas impressões fugitivas, as certezas fundamentais da consciência.⁴³³

A busca do verdadeiro, que afecta a ciência, atravessa já, pois, a confissão para constituir o seu sentido mais *profundo*. O que nela é rememorado desloca-se, no seu

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 63.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 64.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 63.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 63.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ *Ibidem*, p. 64.

emergir, na sua extracção e no seu desdobramento, aos olhos da ciência, para fora do discurso do que, no *cuidado de si*, era o elemento fundamental da salvação e da exemplaridade moral. O que nela se busca é, antes de mais, uma verdade que, inerente, por um lado, ao sujeito do discurso, se ignora, por outro lado, na sua radicalidade, a si mesma. As suas *certezas fundamentais* só parecem emergir a partir de um atento exame de si próprio que permita discerni-las através do que lhe foge. A modernidade seria – vista, assim, a partir do cruzamento das perspetivações quer de Walter Benjamin, quer de Michel Foucault – o tempo, quer da informação, quer da ciência e dos processos de individualização pelo (bio)poder que ela, politicamente, permite e exige. Ora, que tipo de relação seria susceptível de estabelecer-se entre uma coisa e outra? Que movimento os percorre, que permitiria remetê-los para o discernimento de uma mesma espécie de configuração? Seria necessário aqui, antes de mais, lembrar-nos, do facto de que, se se trata, no discurso informativo sobre/da actualidade, de transpor *os factos isolados, rigorosamente fixados pela memória*, como nos diz Walter Benjamin, trata-se, por outro lado, no discurso da *objectivação do sujeito*, tal como ele nos é descrito por Michel Foucault, de uma proliferante e desdobrada determinação da sua *una e nua singularidade*, operada segundo *linhas indefinidas de penetração* e estabelecida no âmbito de uma hermenêutica que visaria pô-la a descoberto no seu carácter indiviso. Não se trata de refrear e limitar a extensão da sua diferenciação, mas de circunscrever *cada uma* das suas formas, de fixá-la, portanto, no campo aberto dessa sua proliferação, sob o império do que se nos afigura ser o princípio do retorno da origem, como *vida (des-/re)qualificada*. A essa formação histórico-ideológica pertenceria, também, a eclosão do romance moderno, ou tal como, modernamente, o viríamos a conhecer. Dirá Gustave Flaubert, em duas das suas cartas, dirigidas a Louise Colet, ambas datadas de 1853 e uma terceira, de 1862, endereçada a Saint-Beuve, respectivamente:

La littérature prendra de plus en plus les allures de la science; elle sera surtout *exposante*, ce qui ne veut pas dire didactique. Il faut faire des tableaux, montrer la nature telle qu'elle est, mais des tableaux complets, peindre le dessous et le dessus.⁴³⁴ [...] Malheureusement l'esprit français a une telle rage d'*amusement* ! Il se plaît si peut à ce qui est pour moi la poésie même, à savoir l'*exposition*, soit qu'on la fasse pittoresquement par le tableau, ou moralement par l'analyse psychologique, qu'il se pourrait fort bien que je sois dans la blouse ou que j'aie l'air d'y être. Ce n'est pas d'aujourd'hui que je souffre d'écrire en ce langage et d'y penser.⁴³⁵ [...] Il n'y a point dans mon livre une description isolé, gratuite ; toutes *servent* à mes personnages et on une influence lointaine ou immédiate sur l'action.⁴³⁶

⁴³⁴ FLAUBERT, Gustave, *Correspondance*, in HAMON, Philippe (org.), *La description littéraire : de l'Antiquité à Roland Barthes : une anthologie*, Paris, Macula, 1991, p. 150.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 151

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 152.

O romance *exporia, mostraria*, mas não (se) explicaria (a propósito de, acerca de) aquilo que dá a ver (a não ser pelo reconhecimento que a *id-entificação*, que a ordem simbólica pressupõe, no que ela envolve do imaginário, permite). O dispositivo de segurança da descrição deveria, pois, implicar a sua capacidade de *ex*-posição subtraída de toda a espécie de actividade fantasmática. Não se deveria intrometer, não deveria intervir, nesse seu gesto silenciosamente ostensivo, nenhum saber privilegiado, porque o que o regula é já a plenitude de uma evidência e de um reconhecimento que, por um lado, dispensam qualquer espécie de didactismo, por outro, se regem e justificam por uma tipicidade, por um verosímil que abstrairia do singular o que nele se diria que surge como irreduzível: ‘No momento em que um tipo é fixado a lápis, ele perde o seu carácter de generalidade, essa concordância com mil objectos conhecidos que fazem dizer ao leitor: ‘eu vi isso’ ou ‘isso deve ser’. Uma mulher desenhada à janela parece-se com uma mulher, eis tudo. A ideia está, desde então fechada, completa, e todas as frases são inúteis, enquanto que uma mulher escrita faz sonhar com mil mulheres. Portanto, sendo isto uma questão de estética, recuso formalmente toda a espécie de ilustração’⁴³⁷. Mesmo com as reservas a que a submete Roland Barthes, em ‘O Efeito de Real’ – ‘a descrição de Rouen é perfeitamente ‘impertinente’ em relação à estrutura da narrativa de *Madame Bovary*’⁴³⁸, embora, ‘justificada, [...] pelo menos, pelas leis da literatura: o seu sentido existe, ele depende da conformidade, não ao modelo, mas às regras culturais da representação’ – é preciso levar em linha de conta a afirmação de Flaubert:

Toutefois, la fin esthétique de la description flaubertienne est toute mêlée d’impératifs ‘réalistes’, comme si l’exactitude du référent, supérieure ou indifférente à toute autre fonction, commandait et justifiait seule, apparemment, de le décrire, ou – dans le cas des descriptions réduites à un mot – de le dénoter : les contraintes esthétiques se pénètrent ici – du moins à titre d’alibi – de contraintes référentielles : il est probable que, si l’on arrivait à Rouen en diligence, la vue que l’on aurait en descendant la côte qui conduit à la ville ne serait pas ‘objectivement’ différent du panorama que décrit Flaubert. *Ce mélange – ce chassé-croisé – de contraintes a un double avantage : d’une part la fonction esthétique, en donnant un sens ‘au morceau’, arrête ce que l’on pourrait appeler le vertige de la notation ; [...] il y aurait toujours un coin, un détail, une inflexion d’espace ou de couleur à rapporter ; et d’autre part, en posant le référent pour réel, en feignant de le suivre d’une façon esclave, la description réaliste évite de se laisser entraîner dans une activité fantasmatique (précaution que l’on croyait nécessaire à l’‘objectivité’ de la relation) ; [...]*⁴³⁹

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 152.

⁴³⁸ BARTHES, Roland, ‘L’Effet de réel’, in HAMMON, Philippe (org.), *La description littéraire : de l’Antiquité à Roland Barthes – une anthologie*, op. cit., p. 249.

⁴³⁹ *Ibidem* (sublinhado nosso).

É portanto a *transitividade* da descrição, a sua *generalidade* que, chamando a si o *tipo* ou os *mil objectos* a que ela se refere, a afasta, aos olhos de Flaubert, da *ilustração* – que exporia, por sua vez, o olhar descritor a uma actividade fantasmática, a uma projectividade que lhe retiraria toda a *caução objectiva* – para lhe garantir a sua eficácia e a sua conformidade em relação às regras culturais da representação. Ou, como dirá Henry James – que suspeita de que em tal *objectivismo*, em tal *distância* se perde de vista o que neles vai de inadvertidamente projectivo: ‘temos de voltar à mesma questão e essa é, precisamente, [a do] interesse do autor na ‘natureza’ de um espírito, quase de qualquer espírito, um interesse irreprimível e insaciável, extravagante e imoral [...]’⁴⁴⁰ – a propósito do mesmo Flaubert: ‘a teoria de Flaubert como romancista [...] é começar por fora. Poderemos imaginá-lo a dizer que a vida humana é um espectáculo, uma ocupação e um entretenimento para a vista. *O que os olhos mostram é aquilo que de que estamos certos; e com isto podemos começar*’.⁴⁴¹ Poder-se-ia retomar, aqui, transversalmente, Maurice Blanchot:

L’impersonnalité du roman impersonnel est celle de la distance esthétique. Le mot d’ordre est impérieux : le romancier ne doit pas intervenir. L’auteur – même si Madame Bovary c’est moi – supprime tous les rapports directs entre lui et le roman ; la réflexion, le commentaire, l’intrusion moralisante telle qu’elle est encore autorisée, avec éclat, chez Stendhal ou chez Balzac, deviennent péchés capitaux. Pourquoi ? Pour deux raisons différentes, quoique presque confondues ; le désintéressement, catégorie essentiel du jugement du goût depuis Kant et même Aristote – signifie que l’acte esthétique ne doit se fonder sur aucun intérêt, s’il veut en produire un qui serait légitime. Intérêt désintéressé. Aussi l’auteur doit-il prendre et garder héroïquement ses distances pour que le lecteur ou le spectateur lui aussi demeure à distance. L’idéal reste la représentation du théâtre classique : le narrateur n’est là que pour lever le rideau ; la pièce se joue, dans le fond, de toute éternité et comme sans lui ; il ne raconte pas, il montre, et le lecteur ne lit pas, il regarde, assistant, prenant par sans participer.⁴⁴²

Portanto, uma primeira razão: da *janela*, da *moldura* ou da *boca de cena*, é sempre o que nelas parece foracluir ou suspender a irredutível singularidade-posicionalidade do olhar/da voz, e/ou do *inter-esse* a que elas se recortam, o que prevalece no gesto ‘objectivo’ do romancista: a retracção do comentário, da intrusão moralizante, a recusa da ilustração e/ou do didactismo obedecem a esse mesmo movimento que, na imprensa, visaria a *acontecimento em si* e se submeteria, também, sob o signo da imparcialidade e da objectividade, à imposição daquela mesma

⁴⁴⁰ BOOTH, Wayne C., *A Retórica da Ficção*, trad. de Maria Teresa H. Guerreiro, Lisboa, Arcádia, 1980, p. 61.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 60 (sublinhado nosso).

⁴⁴² BLANCHOT, Maurice, *La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)*, *L’Entretien infini*, *op. cit.*, p. 560.

‘espectacular exclusão da *pessoa psicológica, passional, biográfica*’, que o *imaginário privativo* da ciência promove, pela adopção do *nulo*, como se viu já e nos recordaria, ainda, Roland Barthes, em ‘Da Ciência à Literatura’. A *descrição*, diz-nos ainda Flaubert, não é gratuita: ela *serve às/as personagens*. Ela influenciaria, portanto, de longe ou imediatamente o seu destino, a sua constituição, no interior daquele universo autárcico de que Barthes, por sua vez, nos fala, quando se trata de notar, em ‘A Escrita do Romance’, como figura de uma espécie de geometria comum, a *esfericidade* das grandes obras do século XIX e nela, ‘pedra angular da Narrativa’⁴⁴³, a função do *passé simple* – que é ‘o instrumento ideal de todas as construções do universo; é o tempo factício das cosmogonias, dos mitos, das Histórias e dos Romances’⁴⁴⁴, ‘o *signo operativo pelo qual o narrador reduz a explosão da realidade a um verbo íntimo e puro* – víramo-lo já com Jean-François Lyotard – sem densidade, sem volume, sem desenvolvimento, cuja função é a de unir o mais rapidamente possível uma causa e um fim’⁴⁴⁵.

Romance e História mantiveram estreitas relações no primeiro século que assistiu ao seu maior desenvolvimento. A sua ligação profunda, que permite compreender simultaneamente Balzac e Michelet, é, num e noutra, a construção de um universo autárcico, que fabrica ele próprio as suas dimensões e os seus limites, a sua população, a sua colecção de objectos e os seus mitos. Esta *esfericidade* das grandes obras do século XIX exprimiu-se através dos longos recitativos do Romance e da História, espécies de projecções planas de um mundo curvo e unido, cuja imagem degrada é apresentada nas suas espirais pelo romance-folhetim, aparecido na altura. [...]Retirado do francês falado, o pretérito perfeito simples [...] não tem já a função de exprimir um tempo. *O seu papel é o de reduzir a realidade a um ponto, e de o abstrair da multiplicidade dos tempos vividos e sobrepostos a um acto verbal puro, livre das raízes existenciais da experiência* e orientado por uma ligação lógica com [...] um movimento geral do mundo: [ele] visa manter uma hierarquia no império dos factos.⁴⁴⁶

É precisamente porque, não sendo ‘a narração [...] forçosamente uma lei do género’⁴⁴⁷, ‘a Narrativa como forma extensiva simultaneamente ao Romance e à História, continua a ser, geralmente, a escolha ou a expressão de um momento histórico’⁴⁴⁸ que se diria que essa *esfericidade* tem o pretérito perfeito e a terceira pessoa como centro. Mas há ainda, para Blanchot, uma *segunda razão* para a supressão dos laços que unem o escritor à sua obra: ‘a outra razão é quase a mesma, embora

⁴⁴³ BARTHES, Roland, ‘A Escrita do Romance’, *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, trad. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 1981, p. 31.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁴⁵ *Ibidem* (sublinhado nosso).

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 31 (sublinhado nosso).

⁴⁴⁷ *Ibidem*: ‘Houve toda uma época que pôde conceber romances por cartas, por exemplo’.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

completamente diferente: o autor não deve intervir, porque o romance é uma obra de arte e porque a obra existe só, coisa irreal, no mundo fora do mundo, é preciso deixá-la livre, suprimir as escoras, cortar as amarras, para a manter no seu estatuto de objecto imaginário (mas aqui Mallarmé, quer dizer uma exigência completamente outra, se anuncia)⁴⁴⁹. O mundo *fora* do mundo deve ser *um outro* mundo, solto ou exceptuado do primeiro, volante e esfericamente tendido como objecto imaginário, autarcicamente volvido sobre si mesmo, à maneira do que acontece, na imprensa, com o acontecimento visado *em si mesmo*. Seria, todavia, necessário observar-se, de forma um pouco mais atenta, nessa relação de exterioridade, o que de *in-transitivo* a atravessa. A sua importância cifra-se no facto de se tratar, historicamente, de uma distância que virá a entrar, com Kafka, pela obra a dentro:

La distance – le désintéressement créateur (si visible chez Flaubert dans la mesure où il doit lutter pour le maintenir) – cette distance qui était celle de l'écrivain et du lecteur à l'égard de l'œuvre, autorisant la jouissance contemplative, entre maintenant, sous l'espèce d'une étrangeté irréductible, dans la sphère même de l'œuvre. Non plus mise en question, restaurée en tant que dénoncée comme chez Thomas Mann (ou Gide), elle est le milieu du monde romanesque, l'espace où se déploie l'expérience narrative [...]. Distance qui n'est pas seulement vécue comme telle par le personnage central, toujours à distance de lui-même, comme il est à distance des événements qu'il vit ou des êtres qu'il rencontre [...], distance qui le distancie lui-même, l'écartant du centre, parce que constamment elle décentre l'œuvre, d'une manière non mesurable et non discernable, en même temps qu'elle introduit dans la narration la plus rigoureuse l'altération d'une parole autre ou de l'autre comme parole (comme écriture).⁴⁵⁰

Ora, tratar-se-á, ainda com Flaubert, por um lado, nesse mundo da obra de arte enquanto 'objecto imaginário', de uma *exterioridade interior* ao mundo do qual assim se demarca: *não apenas na inteligibilidade do seu movimento* – 'o verbo faz parte implicitamente de uma cadeia causal, participa num conjunto de acções solidárias e dirigidas, funciona como signo algébrico de uma intenção ; sustentando um equívoco entre temporalidade e causalidade, exige um desenvolvimento, isto é, uma inteligência da Narrativa'⁴⁵¹; 'por detrás do pretérito perfeito simples esconde-se sempre um demiurgo, deus ou narrador [...]'⁴⁵² – *mas também no plano do seu reconhecimento* (ou da *id-entificação* que ele implica, na sua necessidade de retracção de qualquer projecção fantasmática), do verosímil que a descrição pressupõe, uma vez submetida ao álbi dos seus invocados imperativos 'realistas', ao fingir seguir, como *escrava*, o referente e ao remeter para o *tipo* ou para os mil objectos *com que ela faz sonhar* – para usar os termos

⁴⁴⁹ BLANCHOT, Maurice, 'La Voix narrative (le 'il', le neutre)', *L'Entretien infini*, op. cit., p. 560.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 562.

⁴⁵¹ BARTHES, Roland, 'A Escrita do Romance', *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, op. cit., p. 32.

⁴⁵² *Ibidem*.

de Flaubert. Em ambos os casos seria, aos olhos de Roland Barthes, de um fechamento, de uma definição, de uma substantivação, de uma especificação, de uma circunscrição ou de uma moldura, de uma tranquilização ou de uma alienação, que se trataria:

Portanto o passado narrativo faz parte de um sistema de segurança das Belas-Letras. Imagem de uma ordem constitui um desses numerosos pactos formais estabelecidos entre o escritor e a sociedade, para a justificação de um e para a serenidade do outro. O pretérito perfeito simples *significa* uma criação: isto é, assinala-a e impõe-na. *Mesmo empenhado no mais sombrio realismo, ele tranquiliza, porque, graças a ele, o verbo exprime um acto fechado, definido, substantivado, a Narrativa tem um nome, escapa ao terror de uma fala sem limite: a realidade enfraquece-se e familiariza-se, entra num estilo, não excede a linguagem; [...].* Percebe-se, então o que o pretérito perfeito simples do Romance tem de útil e de intolerável: é uma mentira evidente; traça o campo de uma verosimilhança que deve desvendar o possível no próprio tempo em que o designa como falso. *A finalidade do Romance e da história narrada é alienar os factos: o pretérito perfeito simples é o próprio acto de posse da sociedade sobre o seu passado e o seu possível. Institui um contínuo crível mas cuja ilusão é ostentada, é o termo último de uma dialéctica formal que veste o facto irreal com as roupagens sucessivas da verdade e depois da mentira denunciada. [...]*⁴⁵³

Mas, por outro lado, se, ao mesmo tempo, aquilo de que se trata é de *ostentar a ilusão desvendando o possível no falso* (e, portanto, também o falso no possível) – a ilusão da tomada de posse do seu passado e do seu possível pela redução da explosão da realidade do agora ou da sua actu(virtu)alidade, do diferendo a que ele se abre, mediante o emprego daqueles operadores que sustentam um equívoco entre a temporalidade e a causalidade – é porque a *exterioridade* do mundo ficcional, em relação ao mundo real, cortada pelo pacto formal entre o escritor e a sociedade que, para a justificação do primeiro e a serenidade da segunda, a Narrativa consigo traz (por intermédio, quer do pretérito perfeito simples, quer da terceira pessoa, quer ainda, na descrição, do imperativo realista do verosímil referencial) o elo de ligação entre o mundo *fora* do mundo do objecto imaginário e aquele de que ele se exterioriza, re-emerge, ela mesma, como relação *neutralizada*: '[...] no Ocidente, como acabámos de ver, não há nenhuma arte que não aponte para a sua máscara. A terceira pessoa, tal como o pretérito perfeito simples, presta este serviço à arte romanesca e fornece aos seus consumidores a segurança de uma fabulação crível e no entanto incessantemente manifestada como falsa'⁴⁵⁴. Esse *apontar* da sua máscara – gesto silenciosamente eloquente de reflexão que se deveria supor bem enquadrado pelos imperativos realistas de quem igualmente renuncia a dizer 'eu' – deveria aqui articular-se, a partir da inscrição de uma distância estética a observar, como mostra Blanchot, com a 'intrusão' da personagem:

⁴⁵³ *Ibidem* (o segundo e o terceiro sublinhados são nossos).

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 35.

Très vite, le ‘il’ mystérieux de l’institution épique se divise : le ‘il’ devient la cohérence impersonnelle d’une *histoire* (au sein plein et comme magique de ce mot) ; l’*histoire* se tient toute seule, préformée dans la pensée d’un démiurge et, existant par elle-même, il n’y a plus à raconter. Mais l’*histoire* bientôt se désenchante. L’expérience du monde désenchanté [...] est celle qui dissipe l’histoire en lui opposant la banalité du réel – par où le réalisme se saisit pour longtemps de la forme romanesque qui devient le genre efficace de la bourgeoisie en progrès. [...] En même temps – et d’une manière visible – le ‘il’ marque l’intrusion du personnage: le romancier est celui qui renonce à dire ‘je’, mais délègue ce pouvoir à d’autres ; le roman se peuple de petits ‘ego’ tourmentés, ambitieux, malheureux, quoique satisfaits dans leur malheur.⁴⁵⁵

Se a história se *desencanta*, permanece, contudo, por um lado, como curso do mundo *dito pelo indivíduo* – segundo ‘uma ideologia’ da narração romanesca que ‘supõe que o indivíduo com as suas particularidades e os seus limites basta para dizer o mundo, quer dizer supõe que o curso do mundo permanece aquele da particularidade individual’⁴⁵⁶ – mesmo quando se trata de uma personagem que, embora se não nos dê como narrador, se constitui como ‘[...] o centro a partir do qual a perspectiva do relato se organiza: tudo é visto desse ponto de vista. Há então um ‘eu’ privilegiado, mesmo que seja o de um personagem evocado na terceira pessoa, que toma muito cuidado para não ultrapassar as possibilidades do seu saber e os limites da sua colocação: é o reino dos embaixadores de James [...]’⁴⁵⁷ – por outro lado, designando, nesse seu gesto ostensivo de auto-referência como ficção, ela cometeria ou incorreria num auto-desmentido ou numa denúncia que parece inflectir o sentido de uma ancoragem daqueles seus imperativos ditos ‘realistas’. Porque o seu gesto deve, agora, na deposição ou designação da máscara, ser interpelativo daquele discurso que, mesmo na História, não prescinde da Narração. Porque, por um lado, como observará Blanchot logo a seguir:

Nous voyons donc que le ‘il’ s’est scindé en deux : d’une part, il y a quelque chose à raconter, c’est le réel *objectif* tel qu’il se donne immédiatement sous un regard intéressé et, d’autre part, ce réel se réduit à être une constellation de vies individuelles, de *subjectivités*, ‘il’ multiple et personnalisé, ‘ego’ manifeste sous le voile d’un ‘il’ d’apparence. *Dans l’intervalle du récit s’entend, avec plus ou moins de justesse, la voix du narrateur, tantôt fictif, tantôt sans masque. Q’est-ce qui a cédé dans cette construction remarquable ? Presque tout.*⁴⁵⁸

E isto porque, por um lado, o que nesse intervalo do relato se insinua é o facto de o gesto ‘objectivo’ da renúncia à auto-referência – pelo dizer(-se) ‘eu’ – se ver, por sua

⁴⁵⁵ BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *L’Entretien Infini*, op. cit., p. 559.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, 561.

⁴⁵⁸ *Ibidem* (sublinhado nosso).

vez, arrastado, acolhido e preso, na rede ou na constelação das subjectividades em que o *real*, afinal, era objectivamente ficcional e realisticamente dado ou proposto e vê, desse modo, reduzida aquela sua pseudo-imparcialidade ou pseudo-neutralidade, aquele seu modo objectivo que a sua distância *estética*, sintonizada pela exigência científica da exclusão de toda pessoa biográfica, passional e psicológica que articula a *intrusão* a que o realismo se recusa, prometia: se todo o ‘ele’ é afinal um ‘eu’, não seria, então, necessário pôr a descoberto o ‘eu’ que deveria haver em todo o ‘ele’? Eis, pois, no que se traduz a *intrusão da personagem*: o que ela assim nos diz, pela organização da perspectiva narrativa feita a partir do seu olhar, prende-se com a forclusão daquela distância que a ‘terceira pessoa’ prometia e se diria que garantiria: ‘[...] *nos clássicos* – e sabemos que para a escrita o classicismo se prolonga até Flaubert – *o afastamento da pessoa biológica atesta uma instalação do homem essencial*’⁴⁵⁹. Por outro lado, porque, como também acentuaria Roland Barthes:

Isto tem de ser relacionado com uma certa mitologia do universal, própria da sociedade burguesa, de que o Romance é um produto característico: dar ao imaginário a caução formal do real, mas deixar a este signo a ambiguidade de um objecto duplo, simultaneamente verosímil e falso, é uma operação constante em toda a arte ocidental, para a qual *o falso iguala o verdadeiro*, não por agnosticismo ou por duplicidade poética, mas *porque o verdadeiro é tido como possuidor de um germe de universal ou, se preferirmos, de uma essência capaz de fecundar, por simples reprodução, ordens diferentes pelo afastamento ou pela ficção*. Foi por um processo deste tipo que a burguesia triunfante do século passado pôde considerar os seus próprios valores como universais e transferir para partes absolutamente heterogêneas da sua sociedade todos os nomes da sua moral.⁴⁶⁰

O que o romance induz e/ou reforça é, pois, também, retro-activamente, enquanto gesto de ostensão da máscara – quer pela intrusão da personagem, quer pelo desvendamento do possível no falso ou na ficção: ‘toda a Literatura pode dizer: [...] eu avanço apontando com o dedo a minha máscara. Quer seja a experiência inumana do poeta, assumindo a mais grave das rupturas, a da linguagem social, quer seja a mentira crível do romancista, a sinceridade tem aqui necessidade de signos falsos, e evidentemente falsos para poder durar e ser consumida’⁴⁶¹ – um *des-encantamento* da História. E se a burguesia triunfante, divisando no verdadeiro um germe de universal, uma essência capaz de fecundar, como nos diz Roland Barthes, por simples reprodução, ordens diferentes pelo afastamento ou pela ficção – a da História e a do Romance, por exemplo, aqui correlacionadas pelo que, da Narrativa por ambos partilhada, nelas

⁴⁵⁹ BARTHES, Roland, *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, op. cit. p. 36 (sublinhado nosso).

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 34 (sublinhado nosso).

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 38.

inscreve a economia da alienação dos factos, da redução da explosão da realidade – não será essa precisamente uma das formas de, transferindo para partes absolutamente heterogêneas da sua sociedade *todos os nomes da sua moral*, se ver, afinal, confrontada com as aporias próprias de uma filosofia do sujeito que buscando, antes de mais, na supostamente irreduzível radicalidade do sujeito transcendental, a alavanca ou o ponto de apoio fenomenológico para uma crítica do saber científico e, em simultâneo, o fundamento de uma ciência das ciências, se veria embaraçada por aquela irreduzível alteridade que cinde *o presente vivo* no que, do vestígio retencional e da *estrutura testamentária* do signo, nele necessariamente se pressupõe, como fundo de recorte da presença imediata a si? Se, como nos diria Jacques Derrida, em *La voix et le phénomène* :

[...] à l'intérieur de la métaphysique de la présence, de la philosophie comme savoir de la présence de l'objet, comme être auprès-de-soi du savoir dans la conscience, nous croyons simplement au savoir absolu comme *clôture* sinon comme fin de l'histoire. Nous y croyons littéralement. *Et qu'une telle clôture a eu lieu*. L'histoire de l'être comme présence à soi dans le savoir absolu, comme conscience (de) soi dans l'infinité de la parousie, cette histoire est close. L'histoire de la présence est close, car 'histoire' n'a jamais voulu dire que cela : présentation (*Gegenwartigung*) de l'être, production et recueillement de l'étant dans la présence, comme savoir et maîtrise. [...] Cette histoire est close quand cet absolu infini s'apparaît comme sa propre mort. *Une voix sans différence, une voix sans écriture est à la fois absolument vive et absolument morte.*⁴⁶²

E se, por conseguinte, *do seu interior*, a *metafísica* como saber do ser junto a si do saber na consciência que o 'eu' husserliano deveria – naquela sua pressuposta transcendência, que sustentaria o gesto da *epokhê* – indicar e, em simultâneo, exprimir se encerra como história – como história da relação imediata (e inefável) de presença a si... Se essa história se fecha precisamente porque não há 'eu' que não seja, mesmo tido a sós consigo mesmo, no silêncio do seu auto-recolhimento ou no seu pressupostamente irreduzível ensimesmamento, já cindido pela sua susceptibilidade de expressão (e pela idealidade da sua separação, da sua redução do mundo) ou pela estrutura testamentária do signo que, a partir do vestígio retencional, o torna constitutivamente legível na sua ausência, como *em memória de e*, conseqüentemente, ainda em vida, como forma de *sobrevivência*, e portanto, ainda, de morte, na *'il' – imitação* do limite que destaca o presente vivo do sentido da sua limitação viva, como nos diria Blanchot... Se a história como *saber absoluto de si* na presença imediata a si se recolhe e fecha naquela sua

⁴⁶² DERRIDA, Jacques, 'Le supplément d'origine', *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 115.

morte que o signo também pressupõe, não será também isso que aquela ostensão da máscara, protagonizada, como nos diz Roland Barthes pela arte, nos traz?

O Romance é uma Morte; faz da vida um destino, da recordação um acto útil, e da duração um tempo dirigido e significativo. Mas esta transformação só se pode realizar aos olhos da sociedade. É a sociedade que impõe o Romance, isto é, um complexo de signos, como transcendência e como história de uma duração. Mas esta transformação só se pode realizar aos olhos da sociedade. É a sociedade que impõe o Romance, isto é, um complexo de signos, como transcendência e como história de uma duração. *É pois pela evidência da sua intenção, apreendida na clareza dos signos romanescos, que se reconhece o pacto que liga com toda a solenidade o escritor à sociedade. O pretérito perfeito simples e a terceira pessoa do Romance não são mais que esse gesto fatal pelo qual o escritor aponta a dedo a máscara que usa.*⁴⁶³

Poderíamos, aqui, voltar a Giorgio Agamben: o que no *signo* fala ou (redes)faz sentido é precisamente a insuturável abertura ontológica que ele vem recobrir, o seu enxerto suplementar no intervalo de uma irreduzível margem de indeterminação nativa. O que nele ressoa é, portanto, essa sua *desintegração* e, nela, o silêncio inerente ao *mistério*⁴⁶⁴ da *experiência*, que atravessa a linguagem, no momento da sua actualização discursiva: ‘O inefável é, na realidade, infância. A experiência é o *mysterion* que institui todo o homem pelo facto de ter uma infância. Esse mistério não compromete o homem com o silêncio, mas vota-o ao contrário, à palavra e à verdade’⁴⁶⁵. Trata-se de uma infância e/ou de uma experiência que não precedem nem retêm a palavra mas antes, incessantemente, a (re)constituem e a (re)lançam no discurso. Que tanto a linguística da enunciação, por intermédio de Émile Benveniste, quanto a psicanálise, de Freud a Lacan, tenham posto em evidência, não apenas o descentramento semiótico-semântico do *signo*, mas também a *clivagem* que o perpassa na sua (re-)articulação ou actualização enunciativa, isso levará Agamben a ressituar agora a *experiência* ou a *infância*⁴⁶⁶, não já como processo de aprendizagem, mas como *limite transcendental* de uma linguagem que, enquanto *medium* do pensamento e da comunicação, encontra a sua justificação como imprescindível suplemento da indeterminação nativa do homem.

⁴⁶³ BARTHES, Roland, ‘A Escrita do Romance’, *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, op. cit., p. 38 (sublinhado nosso).

⁴⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. ‘Essai sur la destruction de l’expérience’, *Enfance et histoire : destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, op. cit., p. 81 : ‘[...] on a pas suffisamment expliqué jusqu’ici un élément que toutes les sources s’accordent à qualifier d’essentiel : le silence, dont dérive le nom même du «mystère» (La racine mu désignant le mugissement d’une bouche fermé). [...]’

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁶⁶ MEILLET, A.; ERNOUT, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, op. cit., p. 316 : ‘*Infans, infantis* [...] adjectif formé de *in-* privatif et du participe de *for* «qui ne parle pas». [...] Lucrèce emploie encore le substantif dérivé *infantia* avec le sens de «incapacité de parler». Puis *infans* substantivé, *infantia* se sont employées au sens «enfant [...] enfance».’ ; e pp. 498-499 : ‘[...] *experior, -iris, expertum sun* : éprouver, faire l’expérience de. Le participe présent *experiens* a le sens de «expérimenté, qui a l’expérience de»; *expertus* a souvent le sens passif de «éprouvé»; [...] Dérivés : *experientia* et *inexperientia* (Tert.); *experimentum, expertio* (Vitr.)’

Como nos dirá, em *A Ideia da Prosa*, antecipando os posteriores desenvolvimentos de *Enfance et histoire*:

No nome, o homem liga-se à infância, para sempre amarrado a uma abertura que transcende todo o destino específico e toda a vocação genética. Mas esta abertura, atordoante paragem do ser, não é um evento que, de algum modo, lhe diga respeito, nem sequer é mesmo um evento, qualquer coisa susceptível de ser registada endossomáticamente e armazenada numa memória genética, mas antes qualquer coisa que terá de permanecer absolutamente exterior, que não lhe diz respeito e que, como tal, só pode ser confiada ao esquecimento, isto é, à memória exossomática e a uma tradição. [...] A cultura e a espiritualidade genuínas são aquelas que não esquecem esta originária vocação infantil da linguagem humana, enquanto que uma cultura degradada se caracteriza por tentar imitar um gérmen natural para transmitir valores imortais e codificados [...].⁴⁶⁷

Que o *nome* e, por conseguinte, o *signo* e a *referência*, se joguem no espaço de uma abertura que implica uma *atordoante paragem do ser* – uma paragem, enfim, de toda a paragem – eis o que uma *cultura genuína* não deveria esquecer, no que diz respeito à *vocação infantil* constitutiva da linguagem. A infância e/ou a experiência é então o lugar do não-lugar no qual, em demarcação de toda a demarcação, a linguagem *tem lugar*, em suprimento da sua abertura ontológica, no reatamento do discurso, como *devir da verdade*. Toda a ‘experiência’ é, neste sentido, experiência do limite *transcendental* da linguagem. Não se trata, pois de um limite *intuível* e apreensível do interior da linguagem, mas do limite que ela, precisamente pelo seu advento, na constituição do *sujeito*, pressuporia já. A experiencição desse limite é a forma mais decisiva da ‘experiência’ que é concebível, para além da ‘experiência tradicional’. A *experiência* não é já, nem domínio do totalizável, num processo formativo susceptível de traduzir-se na apropriação de um saber finito e de iniciação, como o fora fundamentalmente até ao advento da modernidade, nem domínio, quer da intuição pura, quer da *razão* transformadora – instrumental – encontrada num determinado sistema material, controlado por certo tipo de operações, e aí (re)aplicada à observação da relação de co-variância de dados introduzidos e resultados obtidos.

En tant qu'enfance de l'homme, l'expérience est simplement la différence entre l'humain et le linguistique. Que l'homme ne soit pas toujours déjà parlant, qu'il ait été et soit encore en-fant, voilà qui constitue l'expérience. [...] Car l'existence même d'une telle enfance, c'est-à-dire de l'expérience en tant que limite transcendante du langage exclut que le langage puisse en soi se présenter comme totalité et vérité. Sans l'expérience, sans enfance de l'homme, la langue serait certainement un jeu et sa vérité coïnciderait avec son usage correct, suivant des règles logiques. Mais des lors qu'une expérience existe, des lors qu'il y a une enfance de l'homme dont l'expropriation est le sujet du langage, le langage apparaît comme le lieu où

⁴⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio, ‘Infância’, *Ideia da Prosa*, trad. de João Barrento, Lisboa, Cotovia, 1999, pp. 93-94.

l'expérience doit devenir vérité. Autrement dit, l'instance de l'enfance, comme archilimite dans le langage, se manifeste en le constituant en lieu de la vérité.⁴⁶⁸

A questão que no desdobramento deste trajecto ganha forma é talvez, ao que se nos afigura, já esboçável do seguinte modo: se, por um lado, a *discursificação do sexo*, no âmbito de uma estabilização identitária exigida por e integrada num dispositivo de poder preocupado com a *vida* tomada na sua dimensão de elemento político fundamental, mais não faz, afinal, do que furtar-se à sua insuportável verdade, como nos diz Michel Foucault – ‘poderíamos tomar todas essas coisas ditas [...] por outros tantos processos destinados a fugir ao insuportável, a excessivamente perigosa verdade do sexo’⁴⁶⁹ – não será, precisamente, o *discurso sobre/da actualidade*, na imprensa, igualmente uma forma de procurar recobrir, tranquilizadamente, a vertigem que dela nos assolaria, esquivando-a mediante um discurso que se ocupa (sob o imperativo da objectividade, da simplicidade e da clareza) do *puro em si do acontecimento*, como nos diz Walter Benjamin? A mesma questão talvez se pudesse recolocar do lado da literatura, tomada pelo ângulo da sua tão glosada *differentia specifica*. Como observa Roland Barthes, em *S/Z*, a propósito, por um lado, da diferença entre o *legível* e o *escrevível*, por outro, entre a leitura referendária e a que acede ao encantamento do significante e, portanto, a propósito, também do que diz respeito à diferença entre o *texto clássico* e aquele que ‘somos nós ao escrever, antes que o jogo infinito do mundo (o mundo como jogo) seja atravessado, cortado, interrompido, plastificado por qualquer sistema singular (Ideologia, Género, Crítica) que reprima a pluralidade das entradas, a abertura das redes, o infinito das linguagens’⁴⁷⁰:

A nossa literatura está marcada pelo impiedoso divórcio que a instituição literária mantém, entre o fabricante e o utente do texto, o proprietário e o cliente, o autor e o leitor. Este leitor cai assim numa espécie de ociosidade, de intransitividade e, enfim, de *seriedade*: em vez de entrar no jogo, de ter pleno acesso ao encantamento do significante, à volúpia da escrita, do quinhão tem apenas a mísera liberdade de aceitar ou rejeitar o texto: a leitura já não é apenas um *referendum*.⁴⁷¹

Eis, pois, que ‘a instituição literária’ manteria, portanto, no horizonte de recepção das suas *obras* aquela espécie de *seriedade* ou de *intransitividade* que, por um lado, reduz a leitura a uma espécie de *referendum* e, por outro, induz, biopoliticamente, à noção do seu sentido *profundo*. Ela participaria, assim, de uma divisão social do

⁴⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. ‘Essai sur la destruction de l’expérience’, *Enfance et histoire : destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, op. cit., p. 65-66.

⁴⁶⁹ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade - A Vontade de Saber*, op. cit., p.57.

⁴⁷⁰ BARTHES, Roland, *S/Z*, op. cit. p. 12.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

trabalho conexas dos interesses de um biopoder tomado naquela sua orientação analítica que presidiria, também, à *ciência-confissão*. Ocupar-se-á, todavia, a literatura, perspectivada no horizonte de uma formação cultural modernamente marcada pelo sentido de uma verdade quer imanente ao sujeito quer inerente ao mundo e aos seus objectos, tomados na sua *profundidade*, ainda de um certo modo do devir humano ou da forma, da forma do seu devir e do devir da sua forma? Ou estará ela também interessada, contra o que a sua própria instituição exigiria, no diferimento dessa relação metafísica, na desintegração ou na separação entre a forma e o devir, na redstituição de todas as *formas* do devir, na perturbação, em processo, de todo o devir *da forma* – interpretar um texto não é dar-lhe um sentido (mais ou menos fundamentado, mais ou menos livre) é, pelo contrário, apreciar o plural de ele é feito⁴⁷² - como se depreenderia do que nos diria Gilles Deleuze, em *Crítica e Clínica*, acerca da literatura e a vida?

Escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida. A literatura está, ao invés, do lado do informe, ou do inacabamento, como Gombrowicz o disse e fez. Escrever é uma tarefa de devir, sempre inacabada, sempre a fazer-se, e que extravasa toda a matéria que se pode viver ou vivida. [...] O devir não se encaminha noutra sentida, e não devimos Homem, mesmo que o homem se apresente como uma forma de expressão dominante que pretenda impor-se a toda a matéria [...]. *A vergonha de ser um homem, existe uma melhor razão para escrever?* [...] Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimesis), mas encontrar uma zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não nos podemos distinguir de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-pré-existent, tanto menos determinados numa forma quanto mais singularizados numa população. [...] O devir é sempre ‘entre’ ou ‘de entre’: [...] o artigo indefinido apenas realiza a sua potência se o termo que faz devir estiver ele mesmo despojado dos caracteres formais que fazem dizer *o, a* (‘o animal que aqui está...’).⁴⁷³

Em outros termos, se se trata, na modernidade, do pressuposto e da exigência de uma *informação* que diria, pois, respeito, *no seu modo de singularizadora especificação*, não apenas ao *testemunho* à referência do *puro em-si do acontecimento*, mas também, do lado, agora, da orientação para a expressão, para a exteriorização ou *objectivação do sujeito*, ao discurso da *ciência-confissão*, orientado pela tarefa de circunscrever o seu fundo e de, injuntivamente, lhe associar a uma forma *determinada* de expressão que lhe seja consentânea ou adequada, seria possível conceber-se uma ciência sem resto, em que a forma se isentasse do tempo ou de um *devir* que é, a julgar pelo que nos diz Gilles Deleuze, no que diz respeito à literatura, sempre ‘entre’ ou ‘de

⁴⁷² BARTHES, Roland. *SZ*, op. cit., p. 13.

⁴⁷³ DELEUZE, Gilles, ‘A Literatura e a Vida’, *Crítica e Clínica*, trad. de Pedro Eloy Duarte, Lisboa, Século XXI, 2000, pp. 11-12; (o primeiro sublinhado é nosso).

entre'? E isto, em particular, numa ciência-confissão, numa confissão mediada pela instância do Outro – a da determinação *científica* da sua verdade – armado das possibilidades que lhe seriam oferecidas por uma hermenêutica que pressupõe a necessidade de trazer à luz, na sua articulação objectivante, uma substância ou uma natureza que *a si mesma se ignora* e que, nessa/dessa sua pseudo-transcendentalidade, se deve abrir – para usar ainda da expressão de Walter Benjamin – ao delineamento de uma *estrutura interior* em cuja instância deve residir: a) não apenas o que há de virtualidade anatómico-fisiológica – susceptível de ser extraída mediante um trabalho de adestramento de que as instituições disciplinares, como, por exemplo, a escola ou o exército, se ocupariam – mas também, b) o que há, biopoliticamente, de (virtualmente) *específico*, de relativo à natureza de uma *espécie* em processo de apuramento, e absorve, também, os interesses do racismo – e, como se verá, os ideais da *eugenia* – sempre que uma simbólica do sangue, inerente ao poder soberano, se cruza com a analítica da sexualidade? Como reconhecerá Michel Foucault:

Na realidade, a analítica da sexualidade e a simbólica do sangue, por muito que no seu princípio provenham de dois regimes de poder bem distintos, não se sucederam (tal como esses mesmos poderes) sem sobreposições, interações ou ecos. *De maneiras diversas, a preocupação do sangue e da lei obcecou desde há quase dois séculos a gestão da sexualidade.* [...] Aconteceu desde a segunda metade do século XIX a temática do sangue ter sido chamada a vivificar e a sustentar com toda uma espessura histórica o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo forma-se neste ponto (o racismo sob a sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, dos comportamentos, da saúde, da vida quotidiana, receberam então a sua cor e a sua justificação da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e de fazer triunfar a raça.⁴⁷⁴

O racismo, sob a sua forma moderna, irromperia portanto de uma sobreposição entre a *analítica da sexualidade* e a *temática do sangue*, de um cruzamento entre os ideais de conservação da pureza de *ascendência*, que se inscrevem num *dispositivo de aliança*, e os ideais de expansão e de cada vez mais apurada *descendência*, inscritos num projecto que é, como se verá, pelo contrário, histórico-dinâmico, se orienta pelo desenvolvimento da energia vital e parece dizer respeito a um *dispositivo de sexualidade*. Onde o *biopoder* singulariza, na sua delimitação especificadora de uma verdade que supõe a definição de uma natureza e de uma determinada *qualidade de vida* – no processo, por exemplo, novo de uma individualização das perversões, tanto quanto, reciprocamente, no da demarcação da sexualidade não desviante, pelo apartamento do

⁴⁷⁴ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade - A Vontade de Saber*, op. cit., p. 153.

normal em relação ao anormal, do são em relação ao patológico – o poder soberano indiferencia, reúne, perante a Lei, face à interdição e à repressão, não discernindo, no seu regime penal o patológico e singular – a perversão – do normal que exorbite da aliança, o desejo desviante da infidelidade. Essa diferenciação operada pelo biopoder não é, portanto, feita em nome do passado, por mais imemorial que ele fosse, mas em nome do que, *objectiva e cientificamente*, resulta de aperfeiçoável, de qualificável e potenciável, e se inscreve na ‘natureza’:

Não imaginemos a burguesia castrando-se simbolicamente para melhor recusar aos outros o direito de ter um sexo e de o usar à sua vontade. Antes se deve vê-la esforçar-se, a partir dos meados do século XVIII, por obter uma sexualidade e constituir a partir dela um corpo específico, um corpo de «classe» com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça: *auto-sexualização do seu corpo, encarnação do sexo no seu corpo próprio, endogamia do sexo e do corpo*. Para isto havia sem dúvida várias razões. Em primeiro lugar, uma transposição, sob outras formas, dos processos utilizados pela nobreza para demarcar e manter a sua distinção de casta; porque também a aristocracia nobiliárquica tinha afirmado a especificidade do seu corpo; mas era sob a forma do *sangue*, isto é, da antiguidade das ascendências e do valor das alianças; a burguesia, para se atribuir um corpo, olhou às avessas, para o lado da descendência e da saúde do seu organismo. O «sangue» da burguesia foi o seu sexo.⁴⁷⁵

Trata-se, como pode constatar-se, de uma repartição, de uma delimitação cuja lógica é, num caso – o da nobreza – *conservadora* e noutro – o da burguesia – *dinâmica*. A transposição dos imperativos do «sangue» e do espírito da nobreza em preceitos biológicos, médicos e eugénicos, que acompanha a conversão da *ascendência* numa *descendência* antecipada, preparada, premeditada e controlada, leva em conta razões que dizem respeito, não apenas estritamente à conveniência das alianças económicas, nem exclusivamente às regras da conservação da homogeneidade social ou aos proveitos da exploração do trabalho. Como sublinha Michel Foucault: ‘tratava-se também de outro projecto: o da expansão indefinida da força, do vigor, da saúde, da vida’⁴⁷⁶. Não se tratava apenas de aí inscrever uma diferenciação dinâmica, mas de aí visar uma expansão hegemónica, que teria do seu lado, já não um poder *dado*, já não o Poder pré-instituído, num círculo restritivo traçado com o gládio da sua eterna e estritamente submissiva regulação legal, assente no direito de vida e de morte, mas um poder crescente, alargado, envolvente, que deveria vir, portanto, nessa topologia histórico-ideológica do corpo, já de *baixo* e mobilizar, não a distinção de uma casta, mas a energia vital como instrumento da sua afirmação, servida por uma hermenêutica

⁴⁷⁵ *Ibidem*, pp. 153-154.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 129.

já não regida pela necessidade da interdição mas pelo imperativo da fixação do que haveria de mais equívoco, nos impulsos da carne.

A valorização do corpo deve efectivamente relacionar-se com o processo de crescimento e de estabelecimento da hegemonia burguesa: não porém, por causa do valor comercial assumido pela força de trabalho, mas por causa do que podia representar politicamente, economicamente, e historicamente também, para o presente e para o futuro da burguesia, a «cultura» do seu próprio corpo. A sua dominação dela dependia em parte; não era apenas um assunto de economia ou de ideologia, era também um assunto «físico». Disto nos dão testemunho as obras publicadas em tão grande número no fim do século XVIII sobre a higiene do corpo, a arte da longevidade, os métodos para fazer filhos de boa saúde e conservá-los vivos o mais tempo possível, os processos para melhorar a descendência humana; atestam assim a correlação entre esta preocupação com o corpo e com o sexo e um «racismo». Mas este é muito diferente do que a nobreza manifestava, e que se ordenava a fins essencialmente conservadores. Trata-se de um racismo dinâmico, de um racismo da expansão, embora o encontremos ainda apenas no estado embrionário e tenha tido que esperar pela segunda metade do século XIX para dar os frutos que saboreámos.⁴⁷⁷

A exploração do valor comercial da força de trabalho inscrever-se-ia, ela própria, nessa sua maior preocupação histórica, cultural e económica com esse assunto «físico» da sua auto-afirmação: o corpo da burguesia é, por conseguinte, um *corpo absorvente*, que necessita, no seu apuramento, da incorporação da energia dispendida por outros corpos, para se vir a constituir como consumação do corpo-espécie. Do mesmo modo se diria que, sob o seu domínio, ou sob os efeitos das suas técnicas de poder, os corpos explorados são condutores das exigências de expansão vital que o regem, que lhe definem uma orientação, uma forma de caminhar historicamente em direcção a *si próprio*.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 129.

1.1. A história de um corpo *a-corpo*, no *corpo-a-corpo* da história.

Se o que está em causa, no dispositivo dito de sexualidade é, por um lado, a especificadora fixação identitária de um sujeito qualificativamente diferenciado (na sua dimensão, quer social, porque integrado no conjunto do corpo social, quer política, pela responsabilidade que lhe é imputada para com esse conjunto) o que o poder soberano, absorvido no seio do biopoder e re-inscrito na demarcação ou definição de um corpo-espécie segundo os preceitos do sangue e da raça implica é, por sua vez, a configuração de um sujeito ideal cuja matriz deve ser ideologicamente estabelecida segundo preceitos, não apenas e simplesmente afectos à posição hierárquica e soberana do Pai, mas também enraizados numa certa interpretação da tradição histórica cuja repercussão transborda largamente o estrito âmbito da família.

O nazismo foi sem dúvida a combinação mais ingénua e mais astuciosa – e uma coisa por causa da outra – das fantasias do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. *Um pôr em ordem eugénico da sociedade*, com o que podia implicar de extensão e de intensificação dos micropoderes, *a coberto de uma estatização ilimitada, era acompanhado pela exaltação de um sangue superior; esta implicava ao mesmo tempo o genocídio sistemático dos outros e o risco de se expor a si própria a um sacrifício total*. E a história quis que a política hitleriana do sexo tenha permanecido uma prática irrisória, enquanto o mito do sangue, esse, se transformava no maior massacre de que os homens, por agora, se podem recordar.⁴⁷⁸

Ora, se ‘quis a história que a política hitleriana do sexo tenha permanecido uma prática irrisória’, não será, ainda, por um intuito de auto-demarcação que, no nazismo, se inscreve a temática do sangue, um pouco como, em relação à burguesia victoriana, a sua interdição do sexo fora-da-lei forma ainda o círculo de uma soberana exclusão, traçado com o gume de um pudor e de uma repressão inerentes à sua diferença? Que a questão da *sobrevivência* seja uma *questão nua* eis o que não parece poder ser senão precisamente um recurso – talvez o último – também inerente à estratégia de *um eugénico pôr em ordem da sociedade*, para usar dos termos de Michel Foucault, em relação ao nazismo. Se, todavia, a questão da sobrevivência afecta a economia da guerra, mesmo quando contemporaneamente revertida numa ‘guerra económica’; se ela lhe diz respeito no interior de uma formação cultural em que a predominância do dispositivo da aliança e a concepção jurídico-política do poder aparecem relativizados, na analítica do poder proposta em *A Vontade de Saber*; se:

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 154 (sublinhado nosso).

As guerras já não se fazem em nome do soberano que é preciso defender; fazem-se e nome da existência de todos; erguem-se populações inteiras para se matarem umas às outras em nome da necessidade que têm de viver. Os massacres tornaram-se vitais. É como gestores da vida e da sobrevivência, dos corpos e da raça, que tantos regimes conseguiram travar tantas guerras, causando a morte a tantos homens. E, por uma inversão que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras as fez virarem-se para a destruição exaustiva, mais efectivamente *a decisão que as inicia e a que as vem encerrar se ordenam à questão nua da sobrevivência*. A situação atómica está hoje no ponto de conclusão deste processo: o poder de expor uma população a uma morte geral é o reverso do poder de garantir a outra a sua manutenção na existência. O princípio «poder matar para poder viver», em que se fundamenta a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é a existência, jurídica, da soberania, é outra, biológica, de uma população.⁴⁷⁹

... A verdade é que se, como nos dirá Giorgio Agamben: ‘a separação do corpo judeu é a imediata produção do corpo próprio alemão [...]’⁴⁸⁰ ela se deve alinhar também pelo princípio de uma especificação identitária. Simplesmente, entre a vida e a morte, na margem intersticial dessa oposição, e porque essa ‘separação do corpo judeu’ de que nos fala Giorgio Agamben não inclui, como se verá, apenas, a eliminação física, virá inscrever-se uma outra figura da sobrevivência que se diferencia, no seu suposto limiar ‘biológico’ absolutamente desnudado, da daqueles que se incumbiram da decisão de a cometer, aqueles a que se refere Michel Foucault, no caso da segunda guerra mundial. Essa figura, dir-se-ia que se destaca pelo que nela se inscreve de indiferenciação, de dissolução das determinações relativas quer à *zôê* (termo grego para exprimir ‘o simples facto de viver’), quer à *bios* (referido a ‘uma forma ou maneira de viver própria de cada indivíduo ou de um grupo’). Desta distinção, que nos parece essencial ao desdobramento e à compreensão do que estará em causa na *biopolítica* – tomada, aqui, no cruzamento da analítica do sexo com a temática do sangue – nos dará conta Giorgio Agamben, logo na abertura de *O Poder Soberano e a Vida Nua*:

Os Gregos não tinham apenas um termo para exprimir aquilo que nós entendemos por *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que remetendo para um étimo comum, *zôê*, que exprimia o simples facto de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou a maneira de viver própria de cada indivíduo ou de um grupo. Quando Platão no *Filebo*, mencionava três géneros de vida e Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, distingue a vida contemplativa (*bios theôrêtikos*) da vida de prazer (*bios apolaustikos*) e da vida política (*bios politikos*), nem um nem outro se poderiam ter servido do termo *zôê* (que, significativamente, em grego não tem plural) pelo simples facto de que em ambos os casos o que estava em questão não era a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. É verdade que Aristóteles fala, em relação a

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 141 (sublinhado nosso).

⁴⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua: homo sacer*, trad. de António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1998, p. 166.

Deus, de uma *zôê aristê kai aidios*, de uma vida mais nobre e eterna (Met. 1072b, 28), mas só na medida em que pretende sublinhar o facto pouco comum de também Deus ser um ser vivo (tal como, no mesmo contexto, se serve do termo *zôê* para definir, também de maneira pouco trivial, o acto do pensamento); falar de uma *zôê politikê* dos cidadãos de Atenas não teria sentido.⁴⁸¹

A referência massiva do termo *zôê* – ‘que, significativamente, em grego não tem plural’ – vem, aqui, a talho de foice para sublinhar, a dimensão da *in-/desqualificação* que se insinua, para um pensamento em que a temática do sangue se afirma de modo radical, na escansão que ele pressupõe, a respeito de uma vida seria da ordem do *simples facto*, uma vida natural que, como com Agamben acabamos de ver se reparte, para Aristóteles, entre o patamar superior da eterna e nobre vida de Deus e o inferior patamar da vida animal (sem que deixe, em Aristóteles, de referir-se também ao *acto do pensamento*). Na *Política*, de Aristóteles, poderíamos acompanhar melhor a definição de homem como ‘ser vivo político’ que servirá de fundo contrastivo a Michel Foucault, para a caracterização da passagem à modernidade. Diz-nos, com efeito, Michel Foucault: ‘O homem, durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa.’⁴⁸² Retomemos, pois a definição de Aristóteles:

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como ‘*sem família, nem lei, nem lar*’; porque aquele que é assim por natureza está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo. A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, nada faz ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família, a cidade.⁴⁸³

O ‘ser político em sentido pleno’ é uma determinação do *ser vivo*, operada pela especificação que resulta da observação do traço diferenciador que a linguagem representa. O homem é, para além de dotado de voz, como os animais, dotado da

⁴⁸¹ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua: homo sacer. op. cit.*, p. 11.

⁴⁸² *Ibidem*, pp. 145-146.

⁴⁸³ ARISTÓTELES, *Política*, trad. de A. Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, Vega, 1998, pp. 53-55 (1253a, 2-17).

possibilidade de um discurso que *torna claro*, situando-se para além do regime da mera *indicação*, os valores essenciais à estruturação funcional do campo político: o bem, a utilidade, a justiça. Neste sentido, como observa Giorgio Agamben, a *zôê* não pertence, no mundo clássico, ao plano da *polis*: ‘a simples vida natural está [...] excluída, no mundo clássico, da *polis*, no sentido próprio do termo, e permanece estritamente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*’⁴⁸⁴. Ela não é, contudo, absolutamente indiferenciada ou sem determinações. Como nos diz também Aristóteles:

Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar (e isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progeneratura é, em si, um facto natural); é ainda o caso daquele que por natureza, manda e daquele que obedece, para segurança de ambos. É que quem pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza. Assim, senhor e escravo convergem nos interesses.⁴⁸⁵

Trata-se, no entanto, de determinações que são, porque *naturais*, não apenas anteriores à *escolha*, mas também comuns às dos animais e das plantas (no que toca à relação de procriação). Elas são ainda *naturais* no que diz respeito ao intelecto, cujo uso distingue os que mandam dos que, apenas capazes de usar a força física, obedecem, *para segurança de ambos*. E aqui, a *zôê*, como já notara Agamben, inclui a *vida do pensamento* como simples vida natural. A relação de poder, vista nestes termos, é uma relação natural, *anterior à escolha*, quanto à capacidade para fazer uso do intelecto ou quanto ao confinamento à obediência, como repartição que, ‘para segurança de ambos’, deve ser inerente ao processo da gregaridade. A política começa pela possibilidade da *escolha* (entre formas de organização da *polis*) que pressupõe a faculdade da linguagem e a clarificação do bem, do útil, do justo que ela possibilita, numa determinação activa, que não se restringe à mera *previsão*. Ora, como observa Agamben, do ponto de vista de Michel Foucault, é precisamente o trânsito da *zôê* do âmbito mais estrito do *oikos* para o da *polis* que inaugura a modernidade:

Tomando como referência esta definição, Foucault, no final de *A Vontade de Saber*, resume o processo pelo qual, no início da idade moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder do Estado e a política se transforma em *biopolítica* [...]. Segundo Foucault, o «limiar da modernidade biológica» de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivo se tornam uma questão inerente a estratégias políticas. [...] A morte impediu Michel Foucault de desenvolver todas as implicações do conceito de biopolítica e de mostrar em que sentido teria aprofundado a investigação desse conceito; mas, em

⁴⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 12.

⁴⁸⁵ ARISTÓTELES, *Política*, op. cit., p. 51 (1252b, 25-32).

todo o caso, o ingresso da *zôê* na esfera da *polis*, a politização da vida nua enquanto tal constitui o acontecimento decisivo da modernidade e marca uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.⁴⁸⁶

A *vida nua* é, portanto, a vida anterior à escolha, à linguagem, tomada enquanto simples facto de viver-se, mesmo tomadas em consideração as determinações ou as especificações que a regem, quanto à procriação, e à relação de dominação/obediência, e que ou não são, de todo, distintivas do homem, ou o são *naturalmente*, antes de qualquer escolha *política*. A política excede o mero uso do ‘intelecto’ no sentido da *previsão*: ela é, antes de mais, como se viu, *escolha*. E essa figura da sobrevivência, a que acima nos referimos, constitui bem a face visível de um corpo biopoliticamente separado, pela eugenia nazi, de qualquer qualificação ou singularizadora especificação, de qualquer *escolha*, e inscrito, em negativo, como fundo sobre/acima do qual o ‘corpo alemão’ deve recortar-se na sua diferença. Ela dirá respeito àquele/àquilo a que os prisioneiros dos campos de concentração visariam pela designação de *muçulmano*, aquele a quem, segundo os testemunhos dos sobreviventes, poderia, unicamente, ter vindo a pertencer *o testemunho integral* – aqueles que em seu nome falam sentem-se ainda a expressão ou a voz de um compromisso⁴⁸⁷ – *aquele, em suma, que viu*, segundo uma terminologia usada no espólio dos depoimentos disponíveis, *a Gorgona*⁴⁸⁸. Que se pode ter querido dizer com essa expressão? Que significa o testemunho discursivo, iconográfico, da vivenciação ou da experienciação do ter-lugar desse acontecimento – o da (entre)visão da *Gorgona*, naquele que é o *sem-rosto*, que é o que, de *todo*, *perdeu a face* ou, na verdade, consitutivamente, de *todo a não tem*? Dir-nos-á, Giorgio Agamben, em *Ce qui reste d’Auschwitz*:

Avant tout, la Gorgone est privée de visage au sens que les Grecs donnaient au terme *prosopon*, qui signifie étymologiquement «ce qui se tient devant les yeux, ce qui se donne à voir». Le visage interdit, qu’on ne saurait regarder parce qu’il provoque la mort, est pour les grecs un non-visage, et n’est jamais comme tel désigné par le terme *prosopon*. Pourtant, cette vision impossible est en même temps, pour eux, absolument inévitable. [...] Dérogeant à la convention iconographique qui voulait, dans la peinture sur vase, que la figure humaine fût plutôt représentée de profil, la Gorgone n’a pas de profil, elle est toujours présentée comme un disque plat, privé de troisième dimension – non comme un visage réel, donc, mais comme une image absolue, une chose qui peut seulement se voir et se présenter. Le *gorgonéion*, qui représente l’impossibilité de la vision, est ce qu’on ne saurait ne pas voir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d’Auschwitz : l’archive et le témoin – homo sacer III*, trad. de Pierre Alferi, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 75 : ‘[...] telle est l’aporie éthique propre à Auschwitz : un lieu où il est indécent de rester décent, où ceux qui ont cru conserver leur dignité et leur respect de soi n’éprouvent que honte devant ceux qui les ont sur-les-champ perdus.’

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 64: ‘L’une des périphrases dont use Levi pour désigner le musulman est : «celui qui a vu la Gorgone»’.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 65.

A *Gorgona* é, por conseguinte, a figura da suspensão da figura, a apóstrofe radical lançada, a partir do seu próprio interior, à figurabilidade e à objectividade na visão, à percepção e ao entendimento, pela sua circularidade repleta de vazio, pelo seu vazio, digamos, plenamente circular, por um lado, contido no círculo pleno da sua própria impossibilidade e transposto, por outro lado, pela plena impossibilidade de qualquer do círculo, de qualquer limite: ela representaria, *no/do interior da linguagem* – verbal, iconográfica, etc. – a margem intransitiva de uma vertiginosa e enigmática suspensão da qualificação. ‘Ver’ a *Gorgona* é, na impossibilidade do perfil ou do perfilar-se, da correspondência a uma condição ontológica e simbólica *determinada*, a letal experiencição de um acontecimento desencadeador de uma radical e irreduzível impossibilidade do testemunho pensado conforme as exigências que, no *sensu comum*, por definição, o condicionam e soletram: a da sua veridicidade expressiva, a da sua autenticidade avaliativa, a da sua inteligibilidade enunciativa, a da sua pertinência cognitiva: o inapropriável acontecimento de uma espécie de *morte em vida*, de uma espécie de vida a entrar pela morte dentro e a por ela se deixar penetrar:

Aldo Carpi, professeur de peinture à l’Académie de Brera, fut déporté à Gusen de février 1944 à mai de 1945. Il réussit à survivre parce que les SS, ayant découvert son métier, se mirent à lui commander des toiles et des dessins. Il s’agissait surtout de portraits de parents, que Carpi devait exécuter à partir de photographies, mais aussi de paysages italiens et de «petits nus vénitiens», qu’il peignait de mémoire. Carpi n’était pas un peintre réaliste ; pour des raisons qu’on imagine, il aurait pourtant voulu peindre d’après nature des scènes et des figures du camp ; or cela n’intéressait en rien ses commanditaires, qui même ne supportaient pas de les voir. «Personne ne veut des scènes et des figures du Lager», note Carpi dans son journal, «personne ne veut voir le *Muselmann*». ⁴⁹⁰

Eis o que parece ser *inédito*, aos olhos de Giorgio Agamben, em Auschwitz. Não tanto a interdição, a repressão da comunicação mas, bem pelo contrário, mais a experiência do *incomunicável*, do olhar insustentável, do radicalmente intestemunhável. Ninguém quer ver ‘aqueles que viram a *Gorgona*’, aqueles que, nos campos de concentração são a instância, ocupam o lugar e permanecem no vórtex anónimo e indefinido do invisível, do irrepresentável em representação, do infigurável ou do inenarrável, do indizível na linguagem do testemunho. Trata-se, na gíria dos campos, daqueles a quem se chamava ‘os muçulmanos’ – *der Muselmann*⁴⁹¹ - e que

⁴⁹⁰ *Ibidem*, pp. 60-61.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 53 : ‘L’explication la plus probable renvoie au sens littéral du terme arabe *muslim*, signifiant celui qui se soumet sans réserve à la volonté divine, et d’où proviennent les légendes sur le prétendu fatalisme islamique, assez

representavam, aparentemente, pelo seu próprio exemplo, a inestancável porosidade de todo o recorte categorial e especificador, a impossibilidade de qualquer indubitável diferença ou de qualquer definitiva nomeação, a não ser, precisamente, aquela que diria respeito à sua pura indiferenciação. O *muçulmano* é o centro, o nervo óptico e ético do campo de *concentração*, o seu ponto de fuga e de comparência, o lugar da pupila imóvel enxertada no disco ou no impassível círculo do vazio, na absolutamente silenciosa interpelação lançada da sua opacidade:

L'espace du camp (du moins dans les Lager comme Auschwitz, où camp de concentration et camp d'extermination se confondent) se laisse représenter comme une série de cercles concentriques qui, telle une onde, frôlent continuellement un non-lieu central où se tien le musulman. [...] Le souci le plus constant du déporté était par conséquent de dissimuler ses maladies, sa prostration, de recouvrir toujours le musulman qu'il sentait affleurer en soi de tout part. Toute la population du camp n'est en fait qu'un immense tourbillon tournant obstinément autour d'un centre sans visage. [...] Conformément à la loi qui veut que l'homme ait en horreur ce à quoi il craint le plus d'être assimilé, le musulman est évité par tous parce que tous, dans le camp, se reconnaissent dans son visage biffé.⁴⁹²

Do *muçulmano*, nos estudos históricos, apenas aqueles consagrados à destruição dos *judeus*, falam. O que deixa no ar a ideia de que esse momento-límiar, essa espécie de irreduzível indeterminidade do rosto do *sem-rosto*, situado na instância do *testemunho integral*, esse estar ao lado, ou deslocado da evidência ou da apreensão na linguagem, esse persistente enviesamento do inominável, que é precisamente o que teria sido *o centro* da vida nos campos de concentração, é coisa que deve manter, por outro lado, paradoxalmente, uma genericidade e uma especificidade próprias: uma espécie de apropriação-exclusão, uma insinuação do ser-judeu da indeterminidade ou da infigurabilidade, da figuração do infigurável, do fundo inapreensível do discurso ou do testemunho que o *muçulmano* é. Como se aí persistisse, não apenas nessa assimilação do 'muçulmano' ao judeu e do judeu ao 'muçulmano', mas também nessa indiferenciação do dentro e do fora, ainda e a contraluz, a necessidade de a encerrar, a essa vertigem do nome, num círculo restrito e particular?

Chose curieuse, bien que tous les témoins en parlent comme une chose d'une expérience centrale, le musulman est à peine mentionné dans les études historiques sur la destruction des juifs d'Europe. Peut-être, fallait-il attendre aujourd'hui pour qu'il devienne, à presque cinquante ans de distance, pleinement visible, et pour que nous tirions toutes les conséquences de cette visibilité. Car elle suppose que le paradigme de l'extermination, qui jusqu'à présent oriente de façon exclusive l'interprétation des camps, soit non pas remplacé, mais accompagné par un autre

répandues en Europe depuis le Moyen Âge (avec cette nuance péjorative, le terme est attesté dans plusieurs langues européennes, et particulièrement en italien).'

⁴⁹² *Ibidem*, 63.

paradigme, qui jette une lumière nouvelle sur l'extermination elle-même, et la rend, si possible, plus atroce encore. *Avant même d'être le camp de la mort, Auschwitz est le théâtre d'une expérimentation toujours impensée, dans laquelle, au-delà de la vie et de la mort, le juif se transforme en musulman, l'homme en non-homme. Et nous n'aurons compris Auschwitz que lorsque nous aurons compris qui est, ou ce qu'est le musulman, lorsque nous aurons appris à regarder avec lui la Gorgone.*⁴⁹³

O 'muçulmano' é o não-homem, na sua redução ao que se afigura ser o limiar mínimo da simples vida natural. O gesto da historiografia depois de Auschwitz repercutiria ou prolongaria, assim, uma metáfora – uma substituição – que é já a fórmula com que se deveria poder indicar a possibilidade metonímica de um deslocamento radical para fora da ausência de qualquer recorte categorial, um gesto que teria já sido, em boa medida, o dos deportados (*sobreviventes*) no interior e no momento do desenrolar em estreia dessa inédita peça no teatro daquela sempre impensada 'experiência' dos campos de concentração e de morte: o de recobrir, o *não-homem*, o *sem-rosto*, a *Gorgona* que haveria em 'nós', com o *muçulmano*. Mas a *quem* se refere, mais propriamente, a experiência do intestemunhável? Haverá uma linha de demarcação que possa reuni-lo, identificá-lo, estabilizá-lo do lado das 'vítimas' das atrocidades e do horror que delas se desprende? Ora, o que nos diz Agamben é que, conformemente ao que se apurou nos julgamentos:

Le malaise et le témoignage touchent non seulement à ce qui fut fait et souffert, mais à ce qu'on a *pu* faire et souffrir. C'est ce pouvoir, cette puissance presque infinie de souffrir qui sont inhumains – et non les faits, non les actions et omissions. Or c'est précisément l'expérience de ce *pouvoir* qui est refusée aux SS. Les bourreaux répètent tous inlassablement qu'ils ne *pouvaient* pas faire autrement qu'ils n'ont pas fait, donc qu'ils ne pouvaient pas tout court, qu'ils devaient, un point, c'est tout. Agir sans pouvoir se dit: *Befehlnotstand*. Devoir obéir à une ordre. Ceux-là ont obéi *kadavergehorsam*, comme un cadavre, disait Eichmann. Certes, les bourreaux aussi ont dû supporter ce qu'il n'auraient pas dû (ni, quelquefois, voulu) supporter; mais, selon le mot si profond de Karl Valentin, «ils n'ont pas eu le cran de le pouvoir». En cela ils sont restés «des hommes», ils n'ont pas fait l'expérience de l'inhumain.⁴⁹⁴

O que significa que a linha de demarcação entre carrascos e vítimas se divide, que nela se liberta a energia de uma estranha permuta, de uma perversa reversão, de um inesperado *quiasmo*. Como se a administrativa perpetração *kadavergehorsam* do extermínio e a suscitação experimental do *in-humano* poder de resistir ao mais extremo sofrimento e aviltamento, impostos pela experiencição da voragem inerente à auto-desapropriação, fosse já, do outro lado, a sua própria excludente antecipação, abstracta e resguardada pela garantia (humana) de um *dever* que os eximisse da responsabilidade

⁴⁹³ *Ibidem*, pp. 63-64.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, pp. 99-100.

do *poder* de resistência que assim se lhes manteria extrovertido, foracluído: precisamente o do *in-humano*, cuja experiência juntaria as vítimas aos seus carrascos. A experiência do inhumano seria, por conseguinte, como que inter-reversora. Os carrascos não resistem à tentação de resistir ao *poder* de resistência. As vítimas não resistem à ambição de poder *resistir* a um poder que se quer impor sem oposição ou resistência.

Ce n'est donc pas un hasard si les SS se sont révélés incapables, presque sans exception, de témoigner. Tandis que les victimes témoignent de leur inhumanisation, du fait qu'elles avaient supporté tout ce qu'elles *pouvaient* supportes, les bourreaux, torturant et assassinant, sont restés des «honnêtes hommes» [selon la parole de Himmler, le 4 octobre 1943, à Hilberg], ils n'ont pas supporté ce que pourtant ils pouvaient supporter. Et si la figure extrême de cette puissance de souffrir est le musulman, on comprend pourquoi les SS n'ont pu le voir, encore témoigner pour lui.

«Ils étaient si faibles ; on leur faisait tout ce qu'on voulait. On n'avait rien en commun avec ces gens, aucune possibilité de communication – c'est de là que vient le mépris, je ne comprenais pas comment ils pouvaient se laisser faire. Récemment, j'ai lu un livre sur les lemmings, qui tous les cinq ou six ans se jettent à l'eau pour mourir ; ça m'a rappelé Treblinka».⁴⁹⁵

O que sublinha, portanto, a *força* do testemunho não é a sua transparência, a sua inteligibilidade enunciativa, a sua pertinência cognitiva, o seu conteúdo informativo: a figura do *muçulmano* é a do sem-figura, a do sem-rostos, a da desqualificação da vida, a do simples facto de viver: aquela figura do vazio em que se intersectam o homem e o animal, em que emerge, aos olhos dos nazis, o inqualificável. O poder de sofrer, a resistência ao sofrimento situam-se, afinal, no lugar da indistinção entre a vegetabilidade, a animalidade e a humanidade. O testemunho articula-se, na sua necessidade, aqui, com o desafio que lhe é, aparentemente, lançado pelo indiscernível, pelo que se demarca de todo o recorte categorial *específico*, no interior ou no plano da substância que, embora aparentemente *viva*, é sem outra qualificação e, enquanto tal, constitui o outro da *espécie* humana. O '*muçulmano*' é, nesse sentido, não apenas o *não-homem*, a *negação da espécie* no domínio da vida, mas também a instância do ininteligível, do inapreensível, do intestemunhável *inhumano* que dela/nela, em simultâneo, irrompe. O que não deixa de resultar irónico se nos lembrarmos, com Michel Foucault, quando se trata de sucintamente retomar o processo da formação da modernidade, de que:

[...] L'État occidental moderne a intégré, sous une forme politique nouvelle, une vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes. Cette technique de pouvoir appelons-la le pouvoir pastoral. [...] On observe, au cours de son évolution, un changement d'objectif. On passe du souci de conduire les gens au salut dans l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas. [...] L'une des conséquences, c'est que le pouvoir pastoral, qui avait été lié [...] à une institution religieuse bien

⁴⁹⁵ *Ibidem*, pp. 100-101.

particulière, s'est tout à coup étendu à l'ensemble du corps social ; il a trouvé appui sur une foule d'institutions [publiques et privées]. Et, au lieu d'avoir un pouvoir pastoral et un pouvoir politique plus ou moins liés l'un à l'autre, plus ou moins rivaux, on a vu se développer une «tactique» individualisante, caractéristique de toute une série de pouvoirs multiples : celui de la famille, de la médecine, de la psychiatrie, de l'éducation, des employeurs, etc.⁴⁹⁶

Irónico, quanto mais não seja, porque 'o muçulmano', enquanto *resto*, na demarcação eugénica do corpo alemão, deveria também, neste sentido, ser uma espécie de excrescência produzida, quanto mais não fosse, pela combinação entre o *poder pastoral* herdado das instituições cristãs e integrado pelo estado moderno ocidental, sob a forma do biopoder, e o poder soberano que, como se viu, com Michel Foucault, se produz na sobreposição entre os dispositivos da aliança e de sexualidade. De forma que, aqui, dir-se-ia que o testemunho não pode ser comandado pela intuição ou pela percepção, pela apreensão do que, assim, na sua específica indistinção ou na sua distinção inespecífica, da sua lógica, aparentemente, se demarca já. Como nos dirá Giorgio Agamben '[...] o testemunho vale aqui essencialmente pelo que lhe falta; ele traz no seu coração esse 'intestemunhável' que priva os sobreviventes [les réscapés] de toda a autoridade'⁴⁹⁷. O que do lado dos carrascos é a *impossibilidade* do testemunho, pela força da sua própria, exclusiva e 'humana' *circunstância* é, do lado das vítimas, pela sua 'inhumana' impossibilidade ou inapropriabilidade, a irredutibilidade do que, em demarcação, suscita a *força* do testemunho no seu sempre retomado e redito *excesso de sentido ou de significação*, forçando-o para além da possibilidade de qualquer reconhecimento, à observação ou à confrontação do irreconhecível. Como dizer, como perceber, como dar a entender, como prestar testemunho do horror dessa espécie de absoluto e vertiginoso vazio? Que significa ser *sobrevivente*, testemunhar em nome do intestemunhável ou do inominável?

L'éthique d'Auschwitz commençait même [...] en ce point précis où le musulman, «témoin intégral», détruisait à jamais la possibilité de distinguer entre l'homme et le non-homme. [...] Tour à tour figure nosographique et catégorie éthique, limite politique et concept anthropologique, le musulman est un être indéfini, au sein duquel non seulement l'humanité et la non-humanité, mais encore la vie végétative et la vie de relation, la physiologie et l'éthique, la médecine et la politique, la vie et la mort passent les unes dans les autres sans solution de continuité. C'est pourquoi son «troisième règne» est le fin mot du camp, de ce non-lieu où les barrières entre les domaines s'effondrent, où toutes les digues se rompent.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ FOUCAULT, Michel, 'Le sujet et le pouvoir', in DEFERT, Daniel ; EWALD, François (dirs.), *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 229-231.

⁴⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin – homo sacer III*, op. cit., p. 41.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, pp. 56-57.

Falar em seu nome é, portanto, fazê-lo já em nome da impossibilidade do nome, da 'exceção' convertida em regra, de uma 'irrealidade' tornada paradigma da vida cotidiana, de uma opacidade reflexiva e, por conseguinte, de uma intransitividade ou de uma inerradicável *imanência* do que, na intersectiva e dissolvente instância do *entre*, do intersticial e do informe, permaneceria esquivo ao movimento de apropriação ou de compreensão aberto por qualquer das instâncias da sua figurabilidade ou da sua nomeação. É, em suma, entrar já no desamparo e na volatilidade de qualquer imaginário identificacional de uma *linguagem do ser*, de uma ontoteologia ou de um humanismo que se vêem a braços com a vertiginosa impossibilidade de natural fundamentação última da legalidade da sua própria ordem simbólica, no espaço de um horror sem adjectivo em que, sob a exemplar instância dos *Sonderkommando*, os carrascos se misturam com as suas vítimas:

La figure terminale de la «zone grise», c'est le *Sonderkommando*. Les SS se servaient de cet euphémisme – Équipe spéciale – pour désigner le groupe de déportés qui avait en charge la gestion des chambres à gaz et des fours crématoires. Ils devaient conduire les prisonniers nus à la mort, en bon ordre, dans les chambres à gaz ; puis sortir les cadavres mouchetés de rose et de vert par l'effet de l'acide cyanhydrique, et les laver au jet ; vérifier que dans les orifices des corps aucun objet précieux n'était dissimulé ; arracher des mâchoires des dents en or ; couper les cheveux des femmes et les laver au chlorure d'ammonium ; transporter les cadavres jusqu'aux crématoires et surveiller leur combustion ; enfin, vider la cendre des fours. [...] Levi rapporte qu'un témoin, Miklos Nyiszli, l'un des rares survivants de la dernière équipe spéciale d'Auschwitz, dit avoir assisté, pendant une pause dans son «travail», à un match de foot entre SS et membres du *Sonderkommando*.

'D'autres SS et le reste de l'équipe assiste à la rencontre, prennent parti, font des paris, applaudissent, encouragent les joueurs comme si, au lieu de se dérouler devant les portes de l'enfer, le match se disputait sur un terrain de village'.⁴⁹⁹

Espaço, por conseguinte, crepuscular, no sentido de que ele é, aí, também o espaço de uma indistinção topológica, o campo de *concentração* seria, neste sentido, o limite do limite, o espaço de um transvasamento sem profundidade nem solução de continuidade, sem ponto de articulação diferencial, ou que suficientemente se diferenciasse para que se pudesse ainda fazer prevalecer qualquer espécie de fronteira entre vida e política: *nele tudo é como se (o) nada* (da desqualificação, da indeterminidade) *fosse*, no mais massivo e opaco lastro do *simples facto de viver*, nem mesmo ele isento do anulamento ou da desapareição que a morte supõe, já inscrita na figura do morto-vivo que o muçulmano é, e que os *sonderkommando* em si dialecticamente reinscrevem, pela forma como, para lhe resistir, entram no jogo. A

⁴⁹⁹ *Ibidem*, pp. 28-31.

respeito do muçulmano, talvez se devesse, portanto, dizer que ele é, não apenas uma figura anterior à escolha e, em particular, como nos dizia Aristóteles – tal como aquele que, *por natureza*, é sem cidade – a peça isolada *do jogo*. Ele é também, para além disso, a instância que abre para o outro do jogo, para a sua pura impossibilidade, para o fantasma do *fora-de-jogo integral*: por um lado, uma peça, como que ‘naturalmente’, *isolada do jogo* – que conservaria, no seu ser outro do mesmo, a sua aura, a sua memória do jogo – por outro lado, o seu outro do outro, no inaferrível da dimensão da impossibilidade de qualquer jogo, que é também a da aparentemente definitiva inapreensibilidade do seu jogo. Dir-nos-á Giorgio Agamben, em *O Poder Soberano e a Vida Nua*:

Imaginemos, agora, o habitante do campo na sua figura mais extrema. [...] Excluído, tal como os seus companheiros, do contexto político e social a que antes tinha pertencido e votado à morte, enquanto vida de judeu que não merece ser vivida, num futuro mais ou menos próximo, ele já não faz parte do mundo dos homens, nem sequer do mundo, ameaçado e precário, dos habitantes do campo, que desde o início o esqueceram. [...] *O que é a vida do muçulmano? Pode dizer-se que é a pura zôê? Mas nele não existe nada de «natural» e de «comum», nada de instintivo ou de animal. A par da sua razão, também os seus instintos foram suprimidos. Robert Antelme conta-nos que o habitante do campo já não era capaz de distinguir as feridas provocadas pelo frio das que eram inflingidas pela crueldade das SS. Se lhe aplicarmos à letra esta afirmação («o frio, SS»), podemos dizer que o muçulmano se move numa absoluta indistinção entre facto e direito, vida e norma, natureza e política. [...] Uma lei que pretende transformar-se integralmente em vida encontra-se aqui perante uma vida que se confundiu integralmente com a norma, e é justamente esta indiferenciação que ameaça a *lex animata* do campo.*⁵⁰⁰

Ora, é precisamente aqui que reside, para Giorgio Agamben, um dos problemas em relação às categorias que intervêm ainda na análise do poder de Michel Foucault. O ‘corpo alemão’ produz-se imediatamente pela produção, quer do corpo judeu, quer, nele e fora dele, do corpo descorporificado, do corpo esquecido, do não-corpo destituído de «natural», sem medida «comum», sem mundo nem instintos, nem animal, nem humano: ele produz-se, portanto, também, pela produção do irrepresentável ou irreprodutível, do inapreensível. Em outros termos, a dominação total tem como figura correlata a figura do *muçulmano*. Mas, ao mesmo tempo, nela não há já campo para o delineamento jurídico-político de uma *forma de vida*, nem para a imposição de uma ordem. O muçulmano consagra, no limite, a zona de pura indiferenciação entre a vida e a lei ou a *normalidade* que ela implica, entre o frio e as SS e, nesse sentido, representa, também, a colocação num não menos integral fora-de-jogo, não só da própria lei – modernamente

⁵⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., pp. 175-176 (sublinhados nossos).

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

orientada pela integração, sob a alçada da sua decisão e da sua regulação, da *zôê*, do simples facto de viver, da vida natural: se não se trata já do ‘natural’, mas também do imediatamente ‘normal’, sem solução de continuidade, que pode, então, justificar a lei ou a norma? – mas também da dominação a que ela empresta uma forma – pois que dominação seria preciso exercer sobre um corpo já imediatamente dominado, no qual, nenhuma transgressão, nenhuma dissidência, nenhuma diferença, aparentemente, se inscreve já? É nisso, precisamente, que parece residir a sua incircunscrevível ‘diferença’. O muçulmano, na sua inapreensibilidade, já não obedece: ‘justamente por isso, perante ele, o guarda parece de repente impotente, como se o muçulmano – que não distingue o frio de uma ordem – lhe oferecesse uma forma inaudita de resistência’⁵⁰¹. Daí a observação de Agamben, no final de *O Poder Soberano e a Vida Nua*:

Depois dos campos, não há regresso possível à política clássica; neles, a cidade e a casa tornam-se indiferenciáveis e a possibilidade de distinguir entre um corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, foi-nos retirada para sempre. [...] Tal como não pode ser restituído à sua vida natural no *oikos*, o corpo biopolítico do Ocidente também não pode superar-se num outro corpo, um corpo técnico ou integralmente político, em que uma diferente economia dos prazeres e das funções vitais resolvesse [como o pretende ou o supõe possível Michel Foucault] de uma vez por todas o emaranhado de *zôê* e *bios* que parece definir o destino político do Ocidente. Conviria antes, fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o lugar em que se constitui e se instaura uma forma de vida completamente reduzida à vida nua, um *bios* que é apenas a sua *zôê*.⁵⁰²

Porque o que o que o nazismo em particular e os campos de concentração em geral – o mesmo é dizer: a modernidade – trouxeram à luz foi precisamente esse outro limiar do biopolítico em que o *bios* se vê reduzido à sua *zôê*, a cidade se indiferencia da casa, pondo *em questão* no nosso corpo ‘natural’ de cidadãos, a sua própria *política*, o seu próprio regime de decisão, a própria decisão do seu regime, a sua *própria* (e aporética re)configuração, o seu *próprio* valor: ‘[...] nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão a sua vida enquanto seres vivos; pelo contrário, somos também *cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política*’⁵⁰³.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ *Ibidem*.

1.1.1. A lei e a excepção: a *differentia specifica* e o resto.

A reperspectivação crítica e teórica da analítica do poder proposta por Michel Foucault – cujo modelo se quer aí dissociado quer do estritamente jurídico, quer do meramente institucional – tem, em Giorgio Agamben, como dois dos seus pontos nodais de articulação, não apenas aquilo que nela se estabelece como *relação de excepção* – já inerente à lógica constitutiva, para o autor de *Ce qui reste d'Auschwitz*, do poder soberano – mas também, correlatamente, o que nela emerge como discernimento e delimitação do conceito de *homo sacer*. Com efeito, no caso da produção da verdade do sujeito, o movimento económico-ideológico da sua exclusiva inclusão na formação de uma determinada escansão biopolítica, não atravessaria ele, também, no plano mais especificamente relacionado com as instituições literárias, uma certa forma de abordar os seus textos – aquela que neles encontrasse ainda, como valores supremos, as dimensões do *género*, por um lado, e do *estilo*, por outro – que, desenhando neles aquela diferença que os ‘assina e termina’, lhes conferiria uma *individualidade*?

Dizem que depois de muito meditar, certos budistas conseguem ver uma grande paisagem numa ervilha. Foi o que pretenderam os primeiros analistas da narrativa: ver todas as narrativas do mundo (Há tantas, e tantas houve!) numa única estrutura: vamos, pensavam eles, extrair de cada conto o modelo e, depois, com esses modelos, faremos uma grande estrutura narrativa que aplicaremos (para verificação) a qualquer outra narrativa: tarefa extenuante («*Ciência com paciência, o suplício é certo*») e, no fim de contas indesejável, pois o texto perde assim a sua diferença. *Essa diferença não é, evidentemente, nenhuma qualidade plena, irreduzível (segundo uma perspectiva mítica da criação literária), não é o que designa a individualidade de cada texto, o que o nomeia, autentica, assina ou termina; é pelo contrário, uma diferença que não pára e se articula no infinito dos textos, das linguagens, dos sistemas: uma diferença que se repete em cada texto.*⁵⁰⁴

Assim, essa ‘única estrutura narrativa’, em que se veriam todas as narrativas do mundo, não deveria ela, então, pertencer à projecção tabular dos diferentes géneros e espécies de discurso, pertencentes ao campo dos possíveis humanos, como elemento sectorial de uma gramática universal da produção humana – encarada nas suas constantes antropológicas – para cuja estruturação seria, ainda necessário convocar outras disciplinas que, para além da genologia, viriam, agora de fora do campo literário, como a história, a biologia e a psicologia? Por outro lado, a escansão biopolítica de um sujeito a situar, a co-locar face às suas responsabilidades para com o todo do conjunto

⁵⁰⁴ BARTHES, Roland. *S/Z, op. cit.*, p. 11-12 (o segundo sublinhado é nosso).

social, do ponto de vista económico e ideológico, não procuraria ela nele observar e delimitar, vendo-o à transparência dos textos tomados na plenitude da sua individualidade, para além de uma *diferença específica*, também, sobre o seu fundo, uma *diferença singular*, aquela que nele emergiria, agora, sob a nomeação do *estilo*, como circunscrição do campo de uma memória fechada e de um certo modo de relação ou de experiência da matéria? Não se trataria, então, também, nessa forma de ler, de fazer emergir, antes e aquém do plural da escrita, antes e aquém da interpretação em sentido genealógico, ou nietzscheano, aquém do encantamento do significante, no movimento daquele seu reenvio que excede o significado e incessantemente refaz a eventual coreografia do gesto da significação, de fazer emergir, como nos diz, ainda Roland Barthes, em *O Grau Zero da Escrita*, uma *dimensão solitária do pensamento*?

*Apesar do seu requinte, o estilo tem sempre qualquer coisa de bruto: é uma forma sem destino, é o produto de um impulso, não de uma intenção, é como uma dimensão vertical e solitária do pensamento. As suas referências estão ao nível de uma biologia ou de um passado, e não de uma História: ele é a «coisa» do escritor, o seu esplendor e a sua prisão, é a sua solidão. Indiferente e transparente à sociedade, gesto fechado da pessoa, não é nunca produto de uma escolha, de uma reflexão sobre a Literatura. É a parte privada do ritual, eleva-se das profundezas míticas do escritor, e expande-se para fora da sua responsabilidade. É a voz decorativa de uma carne desconhecida e secreta; funciona à maneira de uma Necessidade, como se, nesta espécie de ímpeto floral, o estilo fosse só o termo de uma metamorfose cega e obstinada, procedente de uma infralinguagem que se elabora no limite da carne e do mundo.*⁵⁰⁵

Se se trata de uma desocultação hermenêutica do que, na sua diferença, se deve aparentemente dar como *exterior* à medida comum, à homogeneidade relativa ao domínio de qualquer pré-doação ou pré-concepção do ‘natural’; se, tanto no caso da literatura, quanto no da informação, do que se tratasse fosse de uma extroversora apreensão de um *em-si* – subjectivo e/ou objectivo – relativo ao que, pela singular demarcação que essa sua exterioridade implica, exige um *ex-capere*, uma inclusão da excluído, um *captar fora* do que, na ordem da profundidade ou da significação oculta, cintila já, ao mesmo tempo, como o inapreensível, o inconfessável ou o inassimilável no seu isolamento ou no seu *desvio*, no carácter esquivo da sua singularidade, como o posto fora, em suma, da órbita de qualquer exemplaridade ou subtraído, pela sua diferença, à de uma eticidade e/ou numa historicidade pensadas a partir de qualquer pré-doação, seria, de facto de uma *relação de excepção* que, aparentemente, se trataria, no modo de conceber o literário e o gesto que lhe está associado? Dever-se-ia compreender o literário como predominantemente guiado pela intenção da significação do que, na

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 18.

ordem singularmente incomensurável, se visaria recuperar, integrar culturalmente? Procuremos, todavia, antes de abordar um pouco mais atentamente a questão, seguir, mais de perto, a articulação do ponto de vista de Giorgio Agamben. Do que se trata, em relação à caracterização da modernidade proposta por Michel Foucault é, em primeiro lugar, de nela se questionar a ausência, no plano teórico e crítico, de uma articulação que permita compreender o cruzamento entre o modelo jurídico-institucional e o modelo do biopolítico do poder. Para Michel Foucault, como atrás se viu, o biopoder é a transposição laica e secular do poder pastoral que, em ‘Le sujet et le pouvoir’ surge sucintamente caracterizado pelos seguintes traços:

1) C’est une forme de pouvoir dont l’objectif final est d’assurer le salut des individus dans l’autre monde. 2) Le pouvoir pastoral n’est pas simplement une forme de pouvoir qui ordonne ; il doit aussi être prêt à se sacrifier pour la vie et le salut du troupeau. *En cela, il se distingue donc du pouvoir souverain qui exige un sacrifice de la part de ses sujets afin de sauver le trône.* 3) C’est une forme de pouvoir qui ne se soucie pas seulement de l’ensemble de la communauté, mais de chaque individu particulier pendant toute sa vie. 4) En fin, cette forme de pouvoir ne peut s’exercer sans contrainte sur ce qui se passe dans la tête des gens, sans explorer leurs âmes, sans les forcer à révéler leurs secrets les plus intimes. Elle implique une connaissance de la conscience. [...] En un sens, on peut voir en l’État une matrice de l’individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral. [...] On passe du souci de conduire les gens au salut dans l’autre monde à l’idée qu’il faut l’assurer ici-bas.⁵⁰⁶

Ora, o que então ficaria por saber seria, afinal, para Giorgio Agamben, dada uma tal oposição entre poder soberano e poder pastoral – uma vez que, como se acrescenta ainda: ‘esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). Ela é oblativa (por oposição ao princípio de soberania) e individualizante (por oposição ao poder jurídico)’⁵⁰⁷ – precisamente o modo como será possível compreender, na incorporação dessa matriz individualizante por parte do Estado, na era do biopoder, a não menos necessária subsistência da lei, não apenas já referida ao longo de *A Vontade de Saber*, mas também aqui pressuposta, quando Michel Foucault observa, a respeito da modernidade, que ‘nunca, ao que creio, na história das sociedades humanas – mesmo na velha sociedade chinesa – se encontrou, *no interior das mesmas estruturas políticas, uma combinação tão complexa de técnicas de individuação e de procedimentos totalizadores*’⁵⁰⁸. Quererá isto dizer que, do lado do poder pastoral, por se tratar de um poder *individualizante*, se não insinuam *processos totalizadores*, pelo menos antes que, na sua moderna transposição laica, ele de alguma forma, historicamente, se combine

⁵⁰⁶ FOUCAULT, Michel. ‘Le sujet et le pouvoir’, *op. cit.*, pp. 229-230 (sublinhado nosso).

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibidem* (sublinhado nosso).

com o poder soberano em que assenta o dispositivo da aliança? E se não fosse esse o caso, mas antes o inverso – o poder pastoral deve já pressupor *procedimentos totalizadores* – como aí enquadrá-los, então, à luz de uma oposição tão estrita como aquela pela qual o poder soberano, face a um poder pastoral que implica o sacrifício em prole da vida individual e da do rebanho, ao exigir, inversamente, o sacrifício da parte dos sujeitos, a fim de salvar o trono, se vem colocar numa relação de excessivamente estrita e, por isso, suspeita simetria? Como dirá Michel Foucault, em *A Vontade de Saber*:

A lei não pode deixar de estar armada, e a sua arma por excelência é a morte; àqueles que a transgridem responde ela, pelo menos a título de último recurso, com esta ameaça absoluta. Mas um poder que tem por tarefa tomar a seu cargo a vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e correctivos. Já não se trata de fazer funcionar a morte no campo da soberania, mas de distribuir o que é vivo num domínio de valor e de utilidade. Tal poder tem que qualificar, que medir, que apreciar, que hierarquizar, mais do que manifestar-se no seu esplendor assassino; não tem que traçar a linha que separa, dos súbditos obedientes, os inimigos do soberano; opera por distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei desapareça ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que *a lei funciona cada vez mais como uma norma e que a instituição judicial se integra cada vez mais numa continuidade de aparelhos* (médicos, administrativos, etc.) *cujas funções são sobretudo reguladoras*. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.⁵⁰⁹

Ora, é precisamente esta *integração numa continuidade* de aparelhos cujas funções são mais reguladoras do que penais, mais correctivas do que punitivas, mais asseguradoras da ‘distribuição do que é vivo, num domínio de valor e de utilidade’, do que instauradoras de uma linha de radical discontinuidade, de uma relação de exterioridade ou de uma fronteira de exclusão, entre o lícito e o ilícito, mais *normalizadoras* do que interditorias e repressivas, que aqui exigiria uma melhor compreensão. Ela começa por ser demasiadamente descritiva, muito pouco explicativa, e revelar-se-á, aos olhos de Giorgio Agamben, como um ponto cego, um nexo ausente, desfeito ou a construir, uma ponta sem nó, um elo solto, uma articulação lacunar, na sua analítica do poder. O que é que, na lei, ou no poder soberano, deve já estruturalmente permitir a passagem à modernidade, abrir antecipadamente para a possibilidade de uma tal *sociedade normalizadora*, organizada e mantida por um poder centrado na vida, um biopoder que não é senão a transposição laica e terrena do poder pastoral? Como será, então, que se circunscreve o seu mundo, o seu domínio de aplicação? Se é verdade, como nos dirá Michel Foucault, em *«Il faut défendre la société»*:

⁵⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – I: A Vontade de Saber*, op. cit., p. 148.

[...] au XVII^e et au XVIII^e siècle, il s'est produit un phénomène important : l'apparition – il faudrait dire *l'invention* – *d'une nouvelle mécanique de pouvoir, qui a des procédures bien particulières, des instruments tout nouveaux, un appareillage très différent et qui, je crois, est absolument incompatible avec les rapports de souveraineté.* Cette nouvelle mécanique de pouvoir porte d'abord sur les corps et sur ce qu'ils font, plus que sur la terre et sur son produit. C'est un mécanisme de pouvoir qui permet d'extraire des corps, du temps et du travail, plutôt que des biens et de la richesse. C'est un type de pouvoir qui s'exerce continûment par surveillance et non pas de façon discontinue par des systèmes de redevances et d'obligations chroniques. C'est un type de pouvoir qui suppose un quadrillage serré de coercitions matérielles plutôt que l'existence physique d'un souverain, et définit une nouvelle économie de pouvoir dont le principe est que l'on doit à la fois faire croître les forces assujettis et la force et l'efficacité de ce qui les assujettit.⁵¹⁰

... Como é, então, que se deve compreender teoricamente o cruzamento entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder? Como discernir, *no interior das mesmas estruturas políticas*, nas suas articulações fundamentais, uma relação de tão *complexa combinação* entre *técnicas de individuação e procedimentos totalizadores* de modo a situá-la para além de uma mera sobreposição, de qualquer articulação apenas disjuntiva, de qualquer pura coincidência justapositiva no tempo, ou de qualquer combinação na mais estrita e inexplicada implicação recíproca ou complementaridade, como aquela que se observava já, fora de qualquer intersecção estrutural, entre os dispositivos de aliança e de sexualidade, numa família cuja função, como atrás se viu é, então, semelhante à do *cambista* (mas a que, neste caso, faltaria uma cotação de referência) – e que apenas aí se justifica pela necessidade de um travão de segurança capaz de limitar os efeitos do desfasamento provocados pelo dispositivo de sexualidade em relação ao dispositivo da aliança? Como é que, no novo jogo de forças que assim se instaura, nessa nova economia biopolítica do poder, se deve e/ou pode discernir o limite para que tende o que nela vê, por um lado, acrescida a sua eficácia de sujeição, e por outro, também se vê, para além do intuito da extorsão das riquezas, do tempo e do trabalho, conduzido à sua *verdade*, enquanto *verdade de si* que deve vir inscrever-se, já não apenas como objecto da regulação operada pelo funcionamento do sistema, mas como critério da instância decisória em relação a uma outra e específica produção, que transforma o homem em valor e intervém mediante aquele esquadrinhamento, aquele exame e direcção contínuos que dizem respeito à nova ciência-confissão e à sua conexão, não apenas com uma determinada moral, mas também com determinados imperativos económicos? Dir-nos-á Giorgio Agamben:

⁵¹⁰ FOUCAULT, Michel, «*Il faut défendre la société*» – *cours au Collège de France : 1975-1976*, Paris, Gallimard, Seuil, 1997, p. 32 (sublinhado nosso).

Num dos seus últimos escritos, Foucault afirma que o Estado ocidental moderno integrou, num grau sem precedentes, técnicas de individuação subjectivas e processos de totalização objectivos, e fala de um «duplo laço político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno». No entanto, na sua investigação, Foucault não esclareceu o ponto de convergência destes dois aspectos do poder, de tal modo que se chegou a afirmar que ele se teria constantemente recusado [a] elaborar uma teoria unitária do poder. Se Foucault contesta a abordagem tradicional ao problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos («o que é que legitima o poder?») ou em modelos institucionais («o que é o Estado?») e propõe «libertar-se do privilégio teórico da soberania», para construir uma análise do poder que já não tenha como modelo e como código o direito, *onde está então, no corpo do poder, a zona de indiferença (ou, pelo menos, o ponto de intersecção) onde as técnicas de individuação e os processos totalizantes se tocam?* E de uma maneira mais geral, existe um centro unitário onde o «duplo laço» político encontra a sua razão de ser?⁵¹¹

Trata-se, afinal, de um problema que é, também, aquele que é suscitado pela necessidade de compreensão dessa quase incorpórea e actu(virtu)al figura do corpo biopolítico da modernidade, tal é o seu excesso de realidade, em que se inscreve a indiferenciação, a irreduzível intersecção ou a aparentemente plena coincidência, a imediata relação, a mais irreduzível transitividade entre a vida e a norma, entre o facto e o direito, como é a figura do *muçulmano*. Onde, com efeito, no cruzamento entre *processo totalizante e técnica de individuação*, nos seria preciso situá-la? Se o nazismo foi, realmente, um processo de retroversão ou regressão da história, em que a *temática do sangue* se, a posteriori, a sobrepõe à *análise da sexualidade*, de modo a parecer praticamente excluí-la, como explicar a sua ocorrência ou a sua necessidade, a sua economia de funcionamento, em pleno coração do século vinte? E se o muçulmano é a figura correlata da mais absoluta dominação, do *processo totalizante* mais acabado, levado ao extremo do seu extremo – sendo, em simultâneo, precisa e paradoxalmente, o seu limite, a inantecipável resistência que lhe é, ao mesmo tempo, aparentemente tão estranha e alheia quanto já, intransponivelmente, oposta – como situar, nele, o efeito formativo da aplicação de uma *técnica de individuação*, o lugar da manifestação de uma determinativa ou segmentadora *objectivação* do sujeito, a produção, enfim, sujeitante de uma subjectividade *una e conforme* à sua verdade de fundo se nele, por fim, nenhuma forma é já substantivamente recortável?

Les césures biopolitiques sont, en effet, essentiellement mobiles ; elles isolent chaque fois dans le *continuum* de la vie une zone résiduelle, qui correspond à un processus d'*Entwürdigung*, de dégradation de plus en plus acharnée. Ainsi le non-aryen se change-t-il en juif, le juif en déporté, (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), le déporté en interné (*Häftling*) jusqu'au point où, dans le camp, les césures biopolitiques atteignent leur

⁵¹¹ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 15.

limite ultime. Cette limite est le musulman. En ce point où le *Häftling* devient un musulman, la biopolitique du racisme va, pour ainsi dire, au-delà de la race ; elle atteint un seuil où il n'est plus possible d'opérer des césures. Là, [...] l'on voit émerger quelque chose comme une substance biopolitique absolue, inassignable, incésurable. On comprend alors la fonction décisive des camps dans le système de la biopolitique nazie. *Ils ne sont pas seulement le lieu de la mort et de l'extermination, mais aussi et surtout le lieu de production du musulman, de l'ultime substance biologique. Au-delà, il n'y a plus que la chambre à gaz. Le camp de concentration est destiné à la production du musulman ; le camp d'extermination, à la production pure et simple de la mort. Ce n'est donc pas par hasard si à Auschwitz les deux camps se touchent. [...] Une fois ce point atteint, la mort n'est plus qu'un épiphénomène.*⁵¹²

Não há, pois cesura biopolítica e, neste caso, depuramento eugénico, que seja sem resto. Quanto, inversamente, ao *resto de todo o resto* – que o muçulmano é, enquanto substância biopolítica última e absoluta – ele é já sem cesura possível. Ele não só é produzido como, por um efeito de reversão, escapa, também, inapelável e irredutivelmente ao alcance da escansão que, o mesmo biopoder que o pressupõe, na sua produção da *verdade* implica, visto que a sua morte põe, afinal, a descoberto, não já a divisão como distribuição do vivo segundo o valor do útil, mas a subtracção, a eliminação em arredondamento, a elisão como limite extremo do processo de segmentação bio-analítica. Ou ainda: o que a morte, *enquanto epifenómeno*, mostra, na figura do muçulmano, é precisamente a indecidibilidade entre a vida e a morte. Vivo *e/ou* morto o muçulmano é já, indiferentemente, o *bios* que coincide, (*in*)exclusivamente, com uma *zôê* que parece eximir-se à condição de suporte a qualquer definitivamente circunscrevível *forma-de-vida* – ao *bios* que dela não é já discernível, que nela não é já recortável, que nela se dissolve ou se detém: na instância da indiscernível e irredutivelmente múltipla figurabilidade do informe, na intersecção entre a humanidade, a animalidade e a vegetalidade, é já a opacidade do seu fundo que, em demarcação de toda a demarcação, parece anunciar-se. Desde que, precisamente por isso e enquanto instância da *in-exclusão*, a *zôê* não pode, ou não merece, à *revelia de toda a escansão*, ser (biopoliticamente) *vivida*, desde que ela se não oferece em habitação ou deixa habitar por qualquer forma, ela só pode como que ser deixada à sua própria mercê. Lia-se, em *État et santé*, uma publicação de 1942, do *Institut Allemand*, em Paris, citada por Agamben, em que se pretendia divulgar e pôr em destaque ‘os méritos da política nacional-socialista em matéria de saúde e de eugenia’ e onde se reuniam ‘intervenções dos mais notáveis especialistas na matéria’:

⁵¹² AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., pp. 110-111 (sublinhado nosso).

Apenas no incício do nosso século, na Alemanha, é que se começou a ter em consideração o valor dos homens e a defini-lo com base em teorias de cunho nitidamente liberal. Essa definição, bem entendido, só podia fundar-se nas formas e princípios liberais que dominavam a economia... Assim, quando Halferich estimou em 310 bilhões de marcos a riqueza nacional alemã, Zahn chamou a atenção para o facto de essa riqueza material ter a contrapartida de uma riqueza viva de 1061 bilhões de marcos [...]. Estamos a aproximar-nos de uma síntese lógica da biologia e da economia [...]. A política deverá ser capaz de realizar cada vez mais estritamente esta síntese, que ainda está no início, mas que permite já reconhecer como um facto inelutável a interdependência destas duas forças [...]. Tal como o economista e o comerciante são responsáveis da economia e dos valores materiais, também o médico é responsável da economia dos valores humanos [...]. É indispensável que o médico colabore numa economia humana racionalizada, que vê no nível de saúde do povo a condição do rendimento económico [...]. *As oscilações da substância biológica e as do balanço material são geralmente paralelas.* [...] «O novo Estado só conhece uma missão, que é a de realizar as condições necessárias à conservação do povo». Estas palavras do Führer significam que qualquer acto político do Estado nacional-socialista serve a vida do povo [...]. Sabemos hoje que a vida de um povo só é garantida se as qualidades raciais e a saúde hereditária do corpo popular (*Volkskörper*) forem preservadas.⁵¹³

Neste sentido, não se trataria já, então, em relação ao corpo judeu e, em particular, ao muçulmano, do cometimento de uma morte, mas antes, simplesmente, de uma acto encarado como sendo um acto de gestão, ou do que poderíamos chamar *um eu-(hi)g(i)énico reajustamento final, de uma aproximação infinitesimal ao zero de todo o resto, ao resto-zero necessário à perfeição de toda a escansão biopolítica*. Na medida em que ele é, em simultâneo, a substância última e irreduzível de todo o *bios* é, também, o *bios* subtraído a si mesmo, o seu grau-zero e o seu *outro* (de qualquer outro *bio-(onto)logicamente político*), o outro da sua possibilidade, no limiar absoluto em que a morte se não distingue da vida, ou em que o último dos limites – a morte, como bordo exterior da vida ou do ser vivo – se esbate. Não apenas porque a morte não é, enquanto limite de todo o limite, já escandível, mas também porque a vida-limiar dela se não dissocia em definitivo. Assim – situado no limite do limite de toda a *forma-de-vida*, de toda a *qualificação*, remetido à mera, i-limitada e esquiva substância que entra em demarcação de toda a possível escansão *bio-lógica* – o muçulmano não ‘morre’ porque ‘a morte’ seria ainda e, também, um limite, mesmo que último: uma vez entrado no i-limitado estado de decomposição que é já o seu – ele não faria já corpo com a comunidade, no lugar do indiscernível, do corpo sobre/contra que, afinal, toda a comunidade se funda ou erige – uma vez aberto ao i-limitado da decomposição que nele se desloca para fora de qualquer *forma una* ou susceptível de fixar-se segundo a sua *nua*

⁵¹³ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., pp. 138-141 (sublinhado nosso).

verdade, sombra sem orla em que a vida se confundiria com a norma – qualquer que ela fosse, e por mais heterogênea, no *a*-normal regime de normalidade que é instaurado por toda a *exceção* – deixa de ser possível *decompô-lo*, separá-lo, isolá-lo do seu resto, ou dele o arredondar, o circunscrever ou delimitar: nem mesmo da morte, porque ele é já uma das suas declinações e, portanto, também, o que ela é: uma irreduzível negação de toda a *forma-de-vida* inscrita na sua nudez. Não se deve, portanto, persistir em tentar, ainda, o impossível; quer dizer, analisá-lo, decompô-lo, depurá-lo, visto que ele é o indepurável do resto de todo o resto: tratar-se-ia, apenas de o depor, de o deixar cair, conformemente à sua natureza última e primeira ou essencial, no lugar de absoluta negatividade que é o seu, de o deixar entregue à coincidência ou à continuidade consigo mesmo, de o remeter àquela verdade sem discurso que é tida por sua, de o abandonar como quem o liberta, para *a si mesmo* dele se libertar. Tratar-se-ia de o deixar *en-si-mesmar-se*, como quem o deixa em paz para *a si mesmo* se apaziguar, de o remeter à sua intrínseca e pura negatividade para *a si mesmo* se (auto-in)determinar. Como observava Theodor Adorno, em *Dialectique négative*:

La négativité absolue est prévisible, elle n'étonne plus personne. La peur était liée au *principium individuationis* de l'auto-conservation qui de par sa conséquence s'élimine. Ce que les sadiques disaient à leurs victimes dans les camps : demain, de cette cheminée tu partiras en volutes de fumée dans le ciel, désigne l'indifférence de la vie de tout individu, une indifférence vers laquelle va l'histoire : dans sa liberté formelle déjà il est aussi déplaçable que par la suite sous le talon des liquidateurs. Mais comme l'individu dans le monde dont la loi est celle du profit individuel universel n'a absolument rien d'autre que ce moi devenu indifférent, la réalisation de la tendance depuis longtemps familière est en même temps ce qu'il y a de plus épouvantable ; on ne peut pas plus en sortir que de la clôture de barbelés électrifiée des camps.⁵¹⁴

O muçulmano é, portanto, o ser já sem sombra de recorte, o que está em todas as sombras e em nenhuma, que participa da sombra sem a ela pertencer, a sombra e a assombração da própria sombra. Na sua eliminação é já, portanto, a inescrutável informidade da morte, a sua intratável *indiferenciação* que, preventivamente, se separa, também, de toda e qualquer *forma-de-vida*, quer dizer, de toda a vida que, porque é ainda *forma*, é ainda *digna de ser vivida*. Simplesmente, já nem mesmo à sua indiferenciação ele estaria em condições de reagir, no desejo de se libertar da clausura do arame eletrificado dos campos. Quanto ao seu premonitório interpelador, todo o não-ariano é já, portanto, habitado, aos seus eugênicos olhos, por este inextirpável estigma: o de ser, mesmo quando ainda capaz de entrar no jogo, uma espécie de

⁵¹⁴ ADORNO, Theodor, *Dialectique négative*, trad. de Gérard Coffin *et alii*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 348.

embrião do caos, do inqualificável, do irreduzível, do intersticial, da absoluta negatividade que é necessário revelar, pôr a descoberto e entregar a si mesma. Do ponto de vista do nazismo, *fazer viver* o corpo biopolítico alemão *não deve pensar-se, finalmente*, como reversível no *fazer morrer* o corpo não-ariano, enquanto corpo judeu-deportado-internado-muçulmano – outras tantas figuras da *degradação* da não-germanidade – no reverso de uma saúde da população de que se deve zelar mediante despovoamento do que lhe seria uma espécie de contaminação. Insistamos: nem sequer se trata, pois, para o nazismo, de *fazer morrer*: trata-se, simplesmente de um *fazer entrar* na morte a *indiferença* biológica que ela já, por si, seria; de um reconduzir à sua morada aquele que *em vida* é já a impossibilidade da sua forma, do seu *bios*, aquilo de que se trataria; de um encaminhar até ao lugar do não-lugar, o lugar da sua tão irreduzível, e/ou irrecuperável, quão absoluta negatividade de todo o limite... Ora, começa aqui, a desenhar-se, neste *fazer viver* que é um reconduzir à sua morada, nesse *eugénico pôr em ordem da sociedade*, como dizia Michel Foucault, em *A Vontade de Saber*, não apenas o lugar do extermínio, mas também a função da morte, o seu papel-chave na bio-tanatopolítica nazi e no racismo que lhe é inerente: ela é o lugar que é *biologicamente* a *supri(mi)r*: o do não-lugar, como irreduzível condição do exercício de uma tanatopolítica destinada a todo o informe tomado enquanto limiar biopolítico exterior e absoluto, enquanto *excepção* que, em relação a toda a *forma-de-vida*, é necessária como *aquém e/ou não-forma* exclusiva do seu além, da sua demarcação.

Naturellement Foucault sait que les deux pouvoirs, avec leurs techniques, peuvent dans certains cas s'associer étroitement ; ils n'en restent pas moins conceptuellement distincts. Or cette hétérogénéité devient problématique lorsqu'il s'agit d'analyser les grands États totalitaires de notre temps, et en particulier l'État nazi. Car en lui l'absolutisation sans précédent du bio-pouvoir de *faire vivre* se joint à une généralisation non moins absolue du pouvoir souverain de *faire mourir*, de sorte que biopolitique et thanatopolitique se confondent d'emblée. Cette coïncidence représente, dans la perspective de Foucault, rien moins qu'un paradoxe, lequel exige, comme tout paradoxe, une explication. Comment un pouvoir dont le but est essentiellement de faire vivre en vient-t-il à exercer un pouvoir inconditionné de mort ?⁵¹⁵

Na verdade, que é que no muçulmano, tomado, simultaneamente, como instância da *vida nua* e, portanto, como *resto* de qualquer resto de *forma-de-vida*, o mesmo é dizer como impossibilidade do *bios*, sob os auspícios da *entrevisão* da Gorgona, é susceptível de ser compreendido, no limite do limite, no limite da mais

⁵¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 108.

extrema das dominações, como *forma desuna*, como negação ou ausência de forma, ou como inconformidade à conformação e à unidade inerente a qualquer *forma*?

1.1.2. A *inexclusão da nudez*.

Poderíamos reformular a questão com que fechámos o subcapítulo anterior: se o muçulmano é a figura correlata de um processo no qual, como nos diz Agamben, *a produção do corpo judeu é imediatamente a produção do corpo alemão*, como pensar aqui a segmentação de um *bios* que, sendo imediatamente a sua *zôê*, não pressupõe, ao mesmo tempo, já, aparentemente, um biopoder estritamente perspectivado na ordem da *distribuição do que é vivo num domínio de valor e de utilidade* – em que ponto, em que limiar da vida, em que plano do *valor*, ou em que envio do útil se insere o *muçulmano*? Qual seria, neste caso, com efeito, a *utilidade* do muçulmano senão já, afinal, a mesma utilidade do corpo alemão? Para se chegar a discerni-la, como valor inerente à economia que rege a lógica das estratégias do biopoder nazi, não seria, afinal, preciso pensar, antes de mais, a interferência entre a ameaça absoluta de que a lei, segundo Michel Foucault, se arma e a gestão da vida de que o biopoder se encarrega? Não implicará, o muçulmano, retrospectivamente, a reponderação da soberana exclusão ou da radical discontinuidade, da liminar colocação fora-de-jogo do que, nele, parece antes ser a instância da mais pura indiferenciação entre a *zôê* e o *bios*, ou, melhor ainda, a figura de um aquém dessa distinção inerente à política clássica, tal como ela se formula já em Aristóteles?

O que deve ser interrogado na definição aristotélica não são apenas, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do «viver bem» como *telos* do político; *é necessário, sobretudo, perguntar por que é que a política ocidental se constituiu antes de mais através de uma exclusão* (que é, na mesma medida, uma implicação) *da vida nua*. Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como o que deve ser incluído através de uma exclusão? A estrutura da excepção, [...] parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual, para Aristóteles, o homem era um «animal vivo e, além disso, capaz de existência política» deve ser considerada no sentido em que é precisamente o significado do «além disso» que é problemático.⁵¹⁶

Trata-se, aqui, de um passo decisivo, e de um tão radical quão central realinhamento de perspectiva, no que toca ao ponto de vista de Giorgio Agamben. Note-

⁵¹⁶ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 16.

se, em primeiro lugar, que aquilo que persiste, segundo Agamben, em Michel Foucault é, precisamente, a manutenção do princípio de exceptuação, presente na *cesura* entre *vida nua* e *existência política*, tal como esses patamares se distinguem, à primeira vista, topológica e axiologicamente, na fórmula de Aristóteles, por uma relação de exclusão. Se, como lembra Giorgio Agamben, ‘no final de *A Vontade de Saber*, [...] Foucault menciona «uma outra economia dos corpos e dos prazeres» como possível horizonte de uma política diferente’ – referindo-se, sem dúvida à passagem na qual, Michel Foucault nos diz:

Evocam-se muitas vezes os numerosos processos pelos quais o cristianismo antigo nos terá feito detestar o corpo; mas pensemos um pouco em todas aquelas astúcias pelas quais, há vários séculos, nos tornaram desejável o seu conhecimento, e precioso tudo o que dele se diz; [...]. Elas é que mereceriam o nosso espanto. E devemos pensar que talvez um dia, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenda bem como as astúcias da sexualidade e do poder que fundamenta o seu dispositivo conseguiram submeter-nos a esta austera monarquia do sexo, ao ponto de nos votarem à tarefa indefinida de forçar o seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras. Ironia deste dispositivo: a de nos fazer acreditar que se trata da nossa «libertação».⁵¹⁷

... Procuremos, aqui, tentar reacercarmo-nos, cautelosamente, desta ironia: não se trataria, aqui, ainda de manter no horizonte a possibilidade de *uma economia* dos corpos e dos prazeres – mesmo que *outra*, mesmo que já eventualmente dispensada do seu investimento (*bio*)político, hoje ainda patente naquela ‘austera monarquia do sexo’? Por outro lado, o cristianismo antigo não implicaria já, também ele, uma devassa do seu segredo, em nome daquele mesmo tão *omnipresente e omnisciente* quanto *incorpóreo* Deus que perfaria, no corte transversal de qualquer separação entre o público e o privado, ou entre o *oikos* e a *polis*, a razão e a lei pelas quais destestaríamos o corpo? Não se trataria, enfim, de, no seu horizonte se estar a reinscrever ainda aquela mesma ironia, própria do dispositivo de sexualidade, que é, afinal, a de ‘nos fazer acreditar que se trata da nossa libertação’, nessa anteprojecção de uma *outra* economia dos prazeres e dos corpos, libertadora, por sua vez, da não-libertação inerente a esta nossa presentemente irónica libertação? De uma economia da economia, de uma libertação da libertação, em suma? Dizer-se que a *zôê* seria modernamente *transferida* do domínio do *oikos* para o da *polis* não seria, ao mesmo tempo, fazer entrar a *polis* no seu domínio? Não se imporá, aqui, a necessidade de interrogar a distinção (topológica e axiológica), a fronteira entre ambos os domínios – a relação de (in)transitividade entre o privado e o

⁵¹⁷ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, op. cit., p. 164.

público, o fosse qual fosse o (não-) limite estrutural entre esses dois planos? Não haveria, em resumo, necessidade de examinar melhor *a razão* da sua separação por uma relação que se verificará ser de *inexclusão* – o *oikos* como aquilo que na cidade, sendo-lhe, circunscritamente interno (e, portanto, na sua dimensão *nua*, qualquer que ela pudesse ser, publicamente recalcado) lhe seria, simultaneamente, externo ou extrínseco e permaneceria, assim, exterior à questão política por excelência de uma vivência (e de uma escolha) submetida ao critério da conformidade com o que é ditado pela regra e/ou o conceito do *bem, o útil e o justo*? O *domus* como, por conseguinte, o lugar simultaneamente *intra-* e *extra-*comunitário da *vida nua*, do que *em vida* seria ainda, afinal, ‘simplesmente’, o inominável. Observe-se, também, que, se é o estatuto do *além disso* que é problemático, é porque a cesura que ele implicaria pode já ser lida como uma primeira escansão biopolítica, que desenharia o espaço que seria, na *polis*, conatural ao homem.

A estranha fórmula que diz «gerada para o simples viver, mas existindo para o viver bem» pode ser lida não apenas como implicação da geração (*ginomenê*) no ser (*ousa*) mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zôê* na *polis*, como se a política fosse o lugar em que o viver se deve transformar em viver bem e o que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua.⁵¹⁸

Porque o *viver bem* pode ser aferido, não já apenas como um *além d’isso*, mas também, pelo contrário, como o seu *bom* lugar, o seu lugar natural, aquele em que o *simples viver* deve, não apenas ser *bem* vivido, mas também vivido enquanto *bem* em si mesmo, ou como se de um *bem* se tratasse já: ‘[...] convirá considerar com renovada atenção o sentido da definição aristotélica da *polis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eu zên*). *Esta oposição, de facto, é igualmente uma implicação do primeiro no segundo.*’⁵¹⁹ Em outros termos, a *polis* poderia também ser lida como lugar por excelência da vivenciação do seu pressuposto exterior, do que é dado como *exclusivamente* pertencente ao *oikos*, ao invés de *exclusivamente além* do seu *isso* se situar. Nela caberia, como objectivo político fundamental aquela prática e aquele discernimento de um *simples viver* que, exceptuando a *vida simplesmente nua*, seria, contudo, *específico* da *vida natural* do homem. Retomemos, pois, para tentar uma percepção um pouco mais afinada e detalhada, a definição de Aristóteles. Ela diz o seguinte:

⁵¹⁸ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 16.

⁵¹⁹ *Ibidem* (sublinhado nosso).

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, nada faz ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família, a cidade.⁵²⁰

De um lado, a voz, de outro a palavra. O que constitui critério de distinção entre a *palavra* ou o homem, na sua não-animal humanidade, e a *voz* ou o animal, na sua não-humana animalidade, não é, por conseguinte, nem a presença da *voz*, nem a da *indicação*, mas antes a presença do *logos*, enquanto dado situado para *além* do facto imediato de uma *phonê* que aqui permaneceria, aparentemente, como traço indiferenciador. Pela *voz*, enquanto indicação do prazer e da dor, a linguagem – que dela se deve, no entanto, ao mesmo tempo distinguir, na medida em que pressuponha o discurso – retém precisamente o *isso* sem cuja exceptuação o *discurso* se não dá. A indicição do prazer e da dor, mediante a *voz* não é, ainda, da ordem do *logos*, mesmo em se tratando dos animais gregários. Pelo contrário, só este, na instância da palavra possibilita, numa voz que se deve logicamente filtrar da tonalidade da indicição que exprime o prazer e a dor – numa voz, portanto, silenciosa, ou não *inter-jectiva* – a manifestação e/ou a compreensão, a comunicação e a medida comum do *bem*, do *útil* e do *justo*. Em outros termos, se não há humanidade sem dor nem prazer é, no entanto, necessário situar a sua não menos animal e natural peculiaridade, a sua razão natural de ser, por intermédio de uma exclusão, de um desnível, de um *além* d'isso, que tenha em conta a incompatibilidade entre essas duas sensações (coextensivas à sua animalidade não-humana) e os *sentimentos de bem, de útil e de justo* – os sentimentos seriam especificamente humanos: eles seriam a face ou a contrapartida humana das sensações, do prazer e da dor – por intermédio de cuja clarificação, a linguagem humana, enquanto *discurso*, a si mesma se daria. No homem cruzam-se, assim, de facto, duas formas do *simples viver* ou do *viver natural*: aquela que, no exterior do *logos*, diz respeito à dor e ao prazer e à sua *inter-jectiva* indicição, e que se situa na ordem da sua não-humana animalidade – da qual ele participaria sem, no entanto, a ela pertencer – e a que, no seu interior, tem que ver com a *necessidade* dos *sentimentos do bem, o útil e o justo*, que lhe são exclusivos e definem aquela esfera do *simples viver* que lhe é, digamos assim,

⁵²⁰ ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, pp. 53-55 (1253a, 2-17).

especificamente co-natural e a que seria preciso aceder no horizonte do *viver bem*. O que significa que, se a *polis* exclui a *vida nua*, a sensação do prazer e da dor, essa exclusão afecta apenas o que esta última pressupõe de uma animalidade *outra* que, não sendo a que seria especificamente inerente ao homem, nele transcende, no entanto, a especificidade humana, no sentido em que a atravessa ou a pode contaminar e exceder os limites da sua especificidade. Mas trata-se, então, aí de uma *exclusão* que é, na verdade, inclusiva – à maneira pela qual o nome incluiria o pronome que ele evitaria, ou do qual, em demarcação, se demarcaria; tal como a inespecífica extracção referencial presente no *isso*, vem a ser especificamente desdobrada na proposição de qualquer definição – porque ela deve ser observada em nome do que cabe, especificamente, à animalidade do homem, pensada na sua peculiaridade, em relação à dos outros animais. É, na verdade, porque se trata de inscrever na *polis* o *viver natural* do homem que se deve excluir aquilo que nele mesmo releva, ainda, à luz da distinção operada com base na observação do *logos* como traço diferenciador, do viver natural não-humano. A definição de Aristóteles parece, portanto, no que diz respeito à vida dita *natural*, ambígua e assentar numa primeira segmentação bio-lógica que, ao invés de se limitar a traçar o contorno exterior da sua figura, se diria antes que atravessa o próprio homem e nele instaura a linha de uma fractura que dele excluiria o seu propriamente impróprio, destinada, no Ocidente, a fechar-se no círculo de uma *inclusiva exclusão*. Dir-nos-á, então, Giorgio Agamben:

*O ser vivo possui o logos suprimindo e conservando a sua própria voz, tal como habita a polis deixando que nela se exceptue a sua própria vida nua. A política apresenta-se, então, como a estrutura propriamente fundamental da metafísica ocidental, na medida em que ocupa o limiar em que se dá a articulação entre o ser vivo e o logos. A «politização» da vida nua é a missão metafísica por excelência, e o que nela está em jogo é a humanidade do homem. Assumindo esta missão, a modernidade não faz mais do que declarar a sua fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. [...] A política existe porque o homem é o ser vivo que, na linguagem, separa e opõe a si a sua própria vida nua e, ao mesmo tempo, mantém com ela uma relação de exclusão inclusiva.*⁵²¹

A estrutura da excepção seria, pois, a de um supri(mi)ndo, a de um *suprimento* tanto quanto a de uma *supressão*... A de uma *supressão* que *supre*, a de um *suprimento* que *suprime*. Em outros termos, o que re-situa a filosofia e a ontologia, tal como elas se desdobram, na tradição metafísica – bem como, em particular, o ‘conhece-te a ti mesmo’ – no âmbito – para usar, aqui, uma expressão que Michel Foucault retira, em A

⁵²¹ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 17.

História da Sexualidade e em *L'Hermeneutique du sujet*, talvez pela sua ressonância heideggeriana, da inscrição do frontão do oráculo de Delfus – do *cuidado* de si é precisamente esta sua busca de uma radicação da cidade, este seu alicerçar da concepção da cidade enquanto espaço aberto por uma necessária e tão originária quanto específica articulação entre o *ser vivo* e o *logos*. A metafísica assume, como tarefa sua, como sua missão fundamental, a *boa* articulação do *simples viver* natural ao homem e de que a definição de Aristóteles constituiria já um primeiro exemplo, mesmo que Michel Foucault, em *L'Hermeneutique du sujet*, pareça excluí-lo como autor no qual a preocupação com as questões que dizem respeito à justificação da necessidade da prática do *cuidado* de si se faça presente:

Disons schématiquement ceci: pendant toute cette période qu'on appelle l'Antiquité, et selon des modalités qui ont été bien différentes, la question philosophique du «comment avoir accès à la vérité» et la pratique de la spiritualité (les transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui vont permettre l'accès à la vérité), eh bien ces deux questions, ces deux thèmes n'ont jamais été séparés. [...] Il y a, bien entendu l'exception. L'exception majeure et fondamentale: celle de celui que précisément on appelle «le» philosophe parce qu'il a sans doute été, dans l'Antiquité, le seul philosophe: celui des philosophes pour lequel la question de la spiritualité a été la moins importante; celui dans lequel nous avons reconnu le fondateur même de la philosophie, au sens moderne du terme, et qui est: Aristote. Mais, comme chacun sait, Aristote ce n'est pas le sommet de l'Antiquité, c'en est l'exception.⁵²²

Ora, em Aristóteles, o *cuidado* de si, mesmo não explicitamente tematizado, parece permanecer implícito no entrosamento que o articularia com a filosofia, no que desta diz respeito à política e ao que ela pressupõe de ontologia. Porque, por um lado, a cidade pressupõe a tematização e o discernimento do especificamente natural ao homem nos *sentimentos do bem, do justo e do útil*. Por outro, é graças à possibilidade da palavra que o *sentimento* nele desloca a sensação e a questão da cidade pressupõe a da ocupação com a sua *alma*. O que haveria, em Aristóteles, ou na sua singularidade, de exceção filosófica, de filosoficamente excepcional é, na sua ontologia política, integrado no exercício da cidadania inerente ao *viver bem*, uma vez que este não dispensa o *logos* e o discurso do *logos* de que a supracitada passagem constitui exemplo. O pressuposto da sua definição ontológica do homem não estaria, assim, aparentemente, tão desfasado daqueles que são inerentes à forma platónica do tratamento das questões que, relevando da educação e do exercício da governação, se equacionam na esfera da *epimeleia heautou*:

⁵²² FOUCAULT, Michel, *L'Hermeneutique du sujet*, op. cit., pp. 18-19 (sublinhado nosso).

Il devait donc s'occuper de lui-même pour pouvoir s'occuper des autres. Et vous vous souvenez aussi, je vous l'avais signalé, qu'à la fin du dialogue, Alcibiade s'engageait à «s'occuper» (*epimeleisthai*). Il reprend le mot qui avait été celui de Socrate. Il dit : C'est entendu, je vais m'occuper. Mais m'occuper de quoi ? Eh bien, il ne dit pas : Je vais m'occuper de moi-même; il dit : Je vais m'occuper de la *dikaiosunê* (de la justice). Inutile de vous rappeler que cette notion chez Platon est une motion à double champ d'application : à l'âme et à la cité. Lorsque Alcibiade, suivant la leçon de Socrate, va donc, s'il tient sa promesse, s'occuper de la justice, d'une part il s'occupera de son âme, de la hiérarchie intérieure de son âme, de l'ordre et de la subordination qui doit régner entre les parties de son âme ; et puis en même temps, et par le fait même, il se rendra capable de veiller sur la cité, d'en sauvegarder les lois, la constitution (la *politheia*), d'équilibrer comme il faut les justes rapports entre les citoyens. Le souci de soi est donc, tout au long de ce texte, clairement instrumental par rapport au souci des autres.⁵²³

À humanidade, buscando-a na esfera do que lhe é *simplesmente* natural e operando nela o corte, a exclusão, que nela induz o *logos*, não deveria caber, por diferença em relação ao animal, precisamente um *cuidado de si* justificado, então, pela sua posição relativamente ambígua? Em outros termos, não se estará, em Aristóteles, perante a afirmação implícita da necessidade de uma erradicação, do discurso político e do *logos* em que se funda o seu espaço, daquilo que lhe é mais propriamente impróprio, a saber, de toda manifestação do *prazer* e da *dor* como valores extrínsecos ao domínio específico da cidade? Equacionar a questão do *conhece-te a ti mesmo* – que, no fundo, parece ser, nem mais nem menos, a que rege a *Política* e nela obtém uma resposta, mesmo que ambígua – no âmbito da necessidade de conceber a *polis* – ‘toda a cidade existe por natureza, se as comunidades assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos a sua natureza [...]’⁵²⁴ – a partir da definição do homem segundo a sua natureza específica – como *ser vivo político* – não será ainda permanecer no horizonte do *cuidado de si*, mesmo que aí se possam não desdobrar, de modo tematicamente discriminado, as *técnicas de si* que ele implica? Com efeito, como acrescentará Michel Foucault, em relação a Platão:

On pourrait dire que, d'une façon générale, chez Platon, le lien entre souci de soi et souci des autres s'établit de trois manières. [...] Je m'occupe moi pour pouvoir m'occuper des autres. Je vais pratiquer sur moi ce que les néo-platoniciens appelleront la *katharsis*, je vais pratiquer cet art de la cathartique pour pouvoir justement devenir un sujet politique. Sujet politique entendu comme : celui qui sait ce que c'est la politique, et qui par conséquent peut gouverner. Premier lien : lien de finalité. Deuxièmement, un lien de réciprocité. [...] Dans le salut de la cité, le souci de soi trouve donc sa récompense et sa garantie. On se sauve soi-même dans la mesure où la cité se sauve, et dans la mesure où on a permis à la cité de se sauver en

⁵²³ *Ibidem*, p. 168.

⁵²⁴ ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, (1252b, 30-34), p. 53.

s'occupant de soi-même. Cette circularité, vous la trouvez évidemment déployée tout au long de *La République*. Enfin, troisièmement, troisième lien, après celui de finalité et celui, si vous voulez, de réciprocité : ce qu'on pourrait appeler un lien d'implication essentielle. Car c'est en s'occupant d'elle-même, en pratiquant la «cathartique de soi» (terme non-platonicien mais néo-platonicien) que l'âme découvre à la fois et ce qu'elle est et ce qu'elle sait, ou plutôt : ce qu'elle a toujours su. Elle découvre à la fois son être et son savoir.⁵²⁵

Ora, a exclusão daquela animalidade tão extrínseca ao homem quanto nele privativa do *ser político* que representa a sua especificidade – mas de que, todavia, ele participa, pela *voz*, tanto como pelas sensações de *prazer* e de *dor* que ela também indicia – não implicará ela, em Aristóteles, no âmbito de uma metafísica vista segundo a sua estrutura fundamentalmente política, como sublinha Giorgio Agamben, precisamente a prática de uma *katharsis*, de uma depuração de toda a interjeição do discurso político? E isto precisamente no sentido em que a economia daquela inclusiva exclusão da vida nua que a *polis* pressupõe, se deve articular, por exemplo, sob o signo do *útil*, com a função de uma arte que se ocupa, não do verdadeiro que, em sentido lacaniano, deve pertencer à ordem do simbólico, mas do que, na ordem da *semelhança*, releva antes do imaginário e, nele, da identificação se, como nos diz Alain Badiou, em 'Arte e Filosofia', no que a Aristóteles se refere:

Aristóteles consagra a arte a outra coisa que não o conhecimento e liberta-a, assim, da suspeita platónica. Essa outra coisa, que ele designa por vezes por *catharsis*, refere-se à deposição das paixões numa transferência para a aparência. A arte tem uma função terapêutica e não de toda uma função cognitiva ou reveladora. A arte não deriva do teórico, mas do ético (no sentido mais lato do termo). Donde resulta que *a norma da arte é a sua utilidade no tratamento das afecções da alma*. [...] Antes de mais, o critério da arte é o de agradar. *O «agradar» não é em nada uma regra de opinião, uma regra do maior número*. A arte deve agradar, porque o «agradar» assinala a efectividade da *catharsis*, a embraiagem real da terapêutica artística das paixões. Seguidamente, o nome daquilo a que remete o «agradar» não é a verdade. *O «agradar» liga-se unicamente àquilo que, duma verdade, retira o estabelecimento duma identificação*. A «semelhança» em relação ao verdadeiro só é necessária, porquanto envolve o espectador da arte no «agradar», isto é, numa identificação, a qual organiza uma transferência e, logo, uma deposição das paixões. [...] A esta «imaginarização» duma verdade, despojada de todo o real, os clássicos chamam «verosimilhança».⁵²⁶

Com efeito, para Aristóteles, *prazer* e *dor* são aspectos de uma irracionalidade que é anterior, na 'ordem temporal da alma', à razão e à inteligência, mesmo que o não sejam na ordem espacial de um ser em que o *logos* deve, peculiar e singularizadora-

⁵²⁵ FOUCAULT, Michel, *L'Hermeneutique du sujet*, op. cit., p. 169.

⁵²⁶ BADIOU, Alain, 'Arte e Filosofia', *Meditações Filosóficas – II: Pequeno Manual de Inestética*, trad. de Joana Chaves, Lisboa, Instituto Piaget, 1999, p. 15 (sublinhados nossos).

mente, manifestar-se e vir a tornar claros os *sentimentos* específicos do homem, aqueles que se referem ao que a sua animalidade possui, também, de uma exclusiva humanidade. Mas o que é, aqui, de salientar, é que essas duas ordens se cruzam na vida do homem, ditando a necessidade de um *cuidado* que ganha, em Aristóteles, uma formulação explícita. Como se lê na *Política*, num capítulo do livro VII, dedicado à ‘Educação na cidade melhor: virtudes activas e contemplativas; os cuidados com a alma e o corpo’:

Uma coisa é óbvia à partida: a geração procede de um princípio originário mas o fim desse princípio pode referir-se a um fim distinto dele. Ora, no nosso caso a razão e a inteligência são o fim da natureza, de modo que é para a razão e a inteligência que se orientam a origem e o exercício do hábito. [...] Ora, *da mesma forma que o corpo antecede a alma na ordem temporal da geração, também a parte irracional é temporalmente anterior à parte dotada de razão*. Prova dessa antecendência é o facto de recém-nascidos e crianças manifestarem ânimo, vontade e apetite, ao passo que a razão e a inteligência apenas se manifestam com o avançar da idade. *Eis porque o cuidado do corpo deveria necessariamente preceder o da alma, surgindo o cuidado com os desejos logo a seguir*. Contudo, é em vista da razão que se deve cuidar primeiro do desejo, tal como é em vista da alma que se deve cuidar primeiro do corpo.⁵²⁷

‘Aceitando que o legislador deveria ocupar-se, desde o início, de que os corpos dos cidadãos a educar sejam os mais saudáveis’⁵²⁸, Aristóteles parece, pois dar-nos já a medida do quanto, epigeneticamente, o desenvolvimento do corpo, *os cuidados com os desejos*, a forma como a ‘origem e o exercício do hábito’ naturalmente se ‘orientam para a razão e a inteligência’ e, por conseguinte, *inclusivamente* se inscrevem na *exclusão da vida nua* que a *polis* pressupõe. Observações, preceitos e disposições cautelares que pesam sobre a tarefa do legislador, tal como sobre uma gestão cívica da vida familiar, como as de que: a) ‘a união entre progenitores novos é prejudicial à procriação. Em todo o mundo animal, os descendentes de pais novos têm imperfeições. Tendem a ser do sexo feminino e são de pequena estatura. Necessariamente ocorre o mesmo resultado entre os humanos’⁵²⁹ ou: b) a de que ‘o desenvolvimento físico dos homens também fica comprometido quando iniciam a actividade sexual enquanto o sémen está em desenvolvimento[...]’⁵³⁰ ou ainda: c) de que ‘os pais deveriam estudar o que dizem médicos e naturalistas sobre a procriação’⁵³¹, para além de um sem número de outras, por exemplo relativas à ideal ‘compleição física dos pais’ – eles não devem

⁵²⁷ ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, (1334b, 11-28), p. 545.

⁵²⁸ *Ibidem*, (1334b, 29-30).

⁵²⁹ *Ibidem*, (1335a, 11-15), p. 547.

⁵³⁰ *Ibidem*, (1335a, 25-27).

⁵³¹ *Ibidem*, (1335a, 39-40), p. 549.

ser demasiado atléticos, nem, pelo contrário, demasiado delicados – ou ainda tendo em conta uma preparada e premeditada antecipação da descendência segundo o preceito de que: d) ‘deve proibir-se a criação de crianças disformes, mas proibir também a exposição de filhos a mais, nas cidades em que os hábitos proíbem ultrapassar um dado limite. A atitude correcta é limitar a procriação; se as crianças forem concebidas além do limite fixado, deverá praticar-se o aborto antes que a vida e a sensibilidade se desenvolvam no embrião’⁵³² são outros tantos exemplos, de entre muitos outros, na *Política* e, em particular, nos livros VII e VIII, ligados, para além destas disposições, à alimentação, à educação cívica, aos estudos liberais, ao trabalho, à linguagem e à cultura, de como a inclusiva exceptuação da vida nua é fundamental à boa formação e gestão da cidade. O que poderá, pois, ter induzido a metafísica à necessidade de modernamente re-assumir essa sua missão, de se declarar fiel a si mesma, preocupada com a ‘politização’ da *vida nua*, senão o facto de uma tal inclusiva exclusão abrir já, ao mesmo tempo, para o perigo político de um nivelamento das sensações de *dor e prazer* com os sentimentos do *bem*, do *útil*, e do *justo*, quer dizer, inversamente, para a possibilidade, afinal, de uma sua *exclusiva inclusão*? A que chamamos, aqui, *exclusiva inclusão*? Precisamente ao facto de, já nos termos de Aristóteles, como se viu, mesmo que de forma não explicitamente tematizada e desenvolvida, o homem, tal como nos é dado na sua *Política*, *ao contrário dos outros animais – que não participam da humanidade – participar, ele mesmo, daquela animalidade que procura, da cidade, excluir, mesmo se em relação a ela reconhece a sua não pertença*. O homem é, aquém e além de *si*, um animal, ao contrário do que se passa com os animais que, para além d’isso e de *si*, nada mais são. Se, como nos diz Michel Foucault, em *A Vontade de Saber*, referindo-se ao facto de que ‘o homem moderno é um animal do qual a sua vida de ser vivo está em causa’:

Se a questão do homem foi posta – na sua especificidade de ser vivo e na sua especificidade relativamente aos seres vivos – a razão deve procurar-se no novo modo de relação entre a história e a vida: esta posição dupla da sua vida, que ao mesmo tempo a coloca no exterior da história, como seu arredor biológico, e no interior da historicidade humana, penetrada pelas suas técnicas de saber e de poder.⁵³³

Não teria, todavia, sido então, antes disso, já com Aristóteles, tal como o relê Giorgio Agamben, que ela afinal, teria começado por se pôr? Não seria, de facto, o dispositivo de sexualidade, de que Michel Foucault nos fala, precisamente a tentativa de

⁵³² *Ibidem*. (1335b, 19-25), p. 551.

⁵³³ FOUCAULT, Michel, *História da sexualidade I – A Vontade de Saber*, *op. cit.*, p. 148.

recondução do *prazer* e da *dor* (dentro e fora da relação dos limites impostos pelo dispositivo da aliança) ao *bem*, ao *útil*, e ao *justo* ditados pelas injunções da economia e da política demográfica da população que, talvez encontrasse uma longínqua antecipação em alguns dos pontos da concepção da política em Aristóteles? De que se trata, na verdade, quando se fala do papel da família, na modernidade, como o de um *cambista* que procura estabelecer as relações (mais do que de equivalência, uma vez que se trata, em Michel Foucault de dois sistemas heterogêneos) de implicação recíproca, entre a necessidade de fixação de uma *sexualidade* e a da observação dos imperativos que dizem respeito à hierarquia e à organização funcional e diferencial dos papéis que são inerentes ao regime da aliança? Mas se tal é verdade, então, a inscrição da *zôê* para a esfera da *polis* não parece ser, já, coisa nova. Como não deixa de notar Giorgio Agamben:

A tese de Foucault deverá então ser corrigida ou, pelo menos, completada, no sentido em que o que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zôê* na *polis* (tese em si antiquíssima), nem simplesmente o facto de a vida enquanto tal se tornar um domínio eminente dos desígnios e das previsões do poder do Estado; *o que é decisivo é o facto de, a acompanhar o processo que por todo o lado faz da excepção a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem da ordem jurídica, vir progressivamente a coincidir com o espaço político, de tal modo que exclusão e inclusão, exterior e interior, bios e zôê, direito e facto entram numa zona de irreduzível indistinção.*⁵³⁴

Detenhamo-nos, aqui, por momentos: que significaria *um processo* que faz da *excepção a regra*? Para que tal seja possível não é necessário que a *excepção* a antecipe e a solicite já, ou que a regra se inscreva já no que lhe seria ainda anterior-exterior? Que se poderia entender por *vida nua*? Não se tratará, nesta formulação, se ela for entendida a partir de um sentido de nudez como despojamento de qualquer distinção, já de um oxímoro? Uma vida nua, desnudada de toda a *forma*, não seria ela, na sua in(con)formidade, a sua própria auto-negação? Não seria já necessário, para que fosse possível falar-se em *vida* – e não na morte, por exemplo – que ela se não dê, *em vida*, nunca na sua perfeição, tanto quanto na sua mais pré-feita *nudez*? *Fazer da excepção a regra* não pressuporia, por conseguinte, situar o que, à margem da ordem jurídica instituída, lhe seria, mesmo assim, não absolutamente isento de qualquer lei, mas despojado de qualquer legitimidade ou reconhecimento, na sua heteronomia? O que pressuporia, então, que a lei, a regra, se situaria, simultaneamente dentro e fora da ordem jurídica estabelecida... Se, por conseguinte, Foucault observa, na modernidade, a

⁵³⁴ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 18.

passagem da *lei* à *norma* – num momento ou numa *conjuntura* política em que a questão capital lhe parece ser: ‘Como pode um poder exercer na condenação à morte as suas mais altas prerrogativas, se o seu papel principal é garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e regulamentá-la?’⁵³⁵, sublinhando que ‘para tal poder, a execução capital é ao mesmo tempo o limite, o escândalo e a contradição’⁵³⁶ – e, portanto a sua *integração numa continuidade* de aparelhos de estado mais afectos à necessidade da modelação e fixação da vida nua – que ‘agora’ se transferiria para a esfera da *polis* – do que à estrita interdição/repressão do ilícito, ou à coação de uma previamente balizadora ameaça absoluta, não seria, ainda, necessário: 1) reconhecer-lhe a intuição do sentido moderno de uma heteronomia que determinaria a passagem da lei à norma, no que ela pudesse ter de relativizador; 2) contrapor-lhe, não apenas o facto de que, do que se trataria, agora, de verdadeiramente inédito, não seria de uma tal *transferência*, mas antes do facto de a excepção, sob cuja alçada permanecera, até à modernidade, o que aqui parece investir-se na expressão *vida nua* – na sua anterioridade-exterioridade em relação ao *bios* – gradualmente, vir a tornar-se, com a modernidade, *regra*, na medida em que o que agora se constitui como que por regra é o aparente *des-regramento* que a *heteronomia* instala? O que a modernidade traria consigo, não seria, para Agamben, uma transferência, mas o esbatimento de uma fronteira, uma maior evidência da sua porosidade, da sua precaridade, da sua tendencial dissolução.

A biopolítica é, neste sentido, pelo menos tão antiga quanto a excepção soberana. Colocando a vida biológica no centro dos seus desígnios, *o Estado moderno não faz mais do que trazer à luz a relação secreta que une o poder à vida nua*, restabelecendo assim a ligação (segundo uma persistente correspondência entre moderno e arcaico que pode ser observada nos âmbitos mais diversos) com o mais imediato dos *arcana imperii*.⁵³⁷

É já, pois, coisa antiga o movimento do investimento de um processo de totalização, mediante a assimilação entre o *simples viver* e o *viver bem* – na ausência de outro *bem viver* que não o que é votado ao discernimento do mais desnudado *simples viver* que a natureza, do fundo das suas mais enraizadas determinações, previamente daria: ela seria, fundamentalmente, doação originária – que deve atravessar toda a extensão da diferenciação qualitativa das formas-de-vida singulares, segundo linhas de penetração indefinida, como diz Michel Foucault, até que ela mesma se esgote, ou plenamente se sature, e regrida, na figura do muçulmano, na instância da sua

⁵³⁵ FOUCAULT, Michel, *História da sexualidade I: A Vontade de Saber*, op. cit., p. 142.

⁵³⁶ *Ibidem*.

⁵³⁷ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 16 (sublinhado nosso).

indecomponível substância última e absoluta, no lugar do seu inalisável, do só discernível por um certo e definitivo esbatimento dessa fronteira entre *zôê* e *bios*. Ele faz-se acompanhar de um processo que será, ao mesmo tempo, o da indiferenciação entre a vida ‘nua’ e a existência política, o da inclusão ou integração de todo ‘excluído’. Trata-se, na verdade, nesse incessante movimento de (re)centramento, da *anulação de todo o isso no seu além*, de uma redução-apropriação de todo o *além* pressupostamente inerente ao *isso*, num *além d’isso* que, no seu todo, acabaria por se clivar. Ou, ainda, tratar-se-ia, em outros termos, de uma espécie de arrombamento e escancaramento, de assalto a uma mão que vem armada pela autoridade que lhe advém da invocação da naturalidade do logos e do interesse *comum, do bem, do justo e do útil* – que Aristóteles nos diz que são sentimentos humanos por natureza – de uma extensão, portanto, da *polis* ao *oikos*, da violação, pois, de uma morada fechada, nesse trânsito desagregador em que a *polis*, em busca de si própria, se estende pela casa adentro e põe a descoberto, por um lado, a precaridade dos seus limites, a violabilidade do seu segredo, por outro, a sua crítica (e trágica) i-limitação, a sua auto-dissolução, o carácter essencialmente móvel de toda a cesura *biológica* e, na irreduzibilidade da *zôê*, afinal, em simultâneo, a impenetrabilidade do indevassável segredo da vida. *Des-truição* do recolhimento e da casa, na inviolabilidade/irreduzibilidade do seu segredo, na ocultação possibilitada pela sua *inexclusão* e, ao mesmo tempo, tentativa da sua apropriação pela cidade, sob a injunção de uma transparência que se pretende total e que choca com o limite do impensável da sua substância última, onde a luz se faria mais necessária: eis o paradoxo da modernidade.

«Nua» no sintagma «vida nua», corresponde aqui ao termo grego *haplôs*, com que a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica ocidental, tem algumas analogias com o isolamento da vida nua, no âmbito da sua política. Ao que constitui, por um lado, o homem como animal pensante, responde pontualmente, por outro, o homem como animal político. Num caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo «ser» (que segundo Aristóteles, «diz-se de muitos modos») o ser puro (*on haplôs*); no outro, o que está em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. O ser puro, a vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem neles, e apenas neles, o seu fundamento e o seu sentido? Qual é a relação entre estes dois processos constitutivos em que a metafísica e a política, isolando o elemento próprio de cada uma, parecem, ao mesmo tempo, chocar com um limite impensável? Certamente que a vida nua é tão indeterminada e impenetrável como o ser *haplôs* e, tal como este último, também se poderia dizer dela que a razão não a pode pensar senão no espanto e na estupefação (*quasi attonita*, Schelling).⁵³⁸

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 173.

Que esse paradoxal buscar do que, *no sem-fundo do fundo de qualquer fundo*, se abisma ou demarca de toda a demarcação, à medida que ele mesmo se desdobra e redobra, tanto na cena filosófica quanto na cena política; que ele envolva, afinal, em si não apenas, na imprensa, tal como na história, o discurso sobre/da actualidade, enquanto discurso, quer da apreensão ou restituição do puro *em si do acontecimento* – confrontado, afinal, *sem que tal deva poder ligar-se a nenhuma tomada de posição céptica*, com a sua própria irredutibilidade e/ou impossibilidade, na sua heterogeneidade à ordem do saber e da *informação*, na possibilidade impossível do seu dizer, se, como nos dirá Jacques Derrida:

Une interprétation fait ce qu'elle dit, alors qu'elle prétend simplement énoncer, montrer et apprendre : en fait, elle produit, elle est déjà d'une certaine manière performative. De façon naturellement non dite, non avouée, non déclarée, l'on fait passer un dire de l'événement, un dire qui fait l'événement pour un dire de l'événement. La vigilance politique que cela appelle de notre part consiste évidemment à organiser une connaissance critique de tous les appareils qui prétend dire l'événement là où on fait l'événement, où on l'interprète et où on le produit. [...] Chaque fois que le dire-l'événement déborde cette dimension d'information, de savoir, de cognition, ce dire-l'événement s'engage dans la nuit, [...] dans la nuit d'un non-savoir, de quelque chose qui n'est pas une déficience, qui n'est pas simplement de l'ignorance, mais d'un ordre qui n'appartient plus à l'ordre du savoir. Un non-savoir qui n'est pas une déficience, qui n'est pas simplement de l'obscurantisme, de l'ignorance, de la non-science. C'est simplement quelque chose qui est hétérogène au savoir. Un dire-l'événement, un dire qui fait l'événement par delà le savoir.⁵³⁹

... Quer ainda se trate, enfim, da *representação*; e que ele se reencontre também, portanto, na arte, na instância da *apresentação negativa* afecta ao *sublime*, tal como Jean-François Lyotard o transpõe de Kant, ou no movimento que, na psicanálise, por exemplo, cabe à relação com a Coisa – implicação, enfim, de uma outra espécie de *apresentação negativa*, de um outro sublime, também, na compreensão do sujeito – no movimento da perlaboração freudiana; que, do mesmo modo que na literatura e na sua crítica, a captação, quer de uma fal(h)a primordial, primeira e anterior, quer da sua *differentia specifica*, ele diga respeito à ética, tanto quanto à estética, à história, tanto quanto à sua metaficção, que o dito ‘romance histórico’ pressupõe, eis o que deve, então começar a constituir-se-nos, pouco a pouco, de critério de aferição e de re-alinhamento do que parece estar em jogo na era da também chamada *pós-história*. E não parece isto, afinal, indicar, não que tenhamos franqueado o limite da modernidade – numa ‘pós’-modernidade de carácter mais que duvidoso – mas, bem pelo contrário, que apenas

⁵³⁹ DERRIDA, Jacques, ‘Une certaine possibilité impossible de dire l'événement’, in SOUSSANA, Gad ; NOUSS, Alexis ; DERRIDA, Jacques, *Dire l'évènement: est-ce possible?*, Paris, Harmattan, 2001, pp. 90-92.

tenhamos encontrado o seu *limite* enquanto *limite de todo o limite*, o limite de todo o em-si do limite, e portanto, também limite do limite de todo o limite do limite, fora da possibilidade de um ponto final, na impossibilidade do círculo de fronteira que resultaria necessário à inclusão do inabarcável? Limite da modernidade como limite, limite, justamente, não apenas da metafísica mas também da biopolítica ocidentais, não sem que aí nos víssemos conduzidos a reconhecer que a *ultrapassagem* do seu horizonte – pois que ela seria reiterativa do que pretenderia ainda ultrapassar... – não é, como tal, *pensável*? Não se deveria, com feito, poder dizer, com Giorgio Agamben, que:

[...] o único e incomparável título de nobreza que o nosso tempo poderia legitimamente reivindicar a propósito do passado [é]: *o de não querer já ser uma época histórica*. [...] Ora é precisamente isto que se perde, na vontade cega do nosso tempo de ser a todo o custo uma época, nem que seja a época da impossibilidade de ser uma época: a época do niilismo. Conceitos como os de pós-moderno, de novo renascimento, de humanidade ultra-metafísica, revelam o grão de progressismo escondido em todo o pensamento de decadência e no próprio niilismo: o que importa é, em todos os casos, não perder a nova época que já chegou ou chegará, ou pelo menos, poderá chegar, e cujos sinais já podem ser decifrados à nossa volta. E não há nada de mais triste que o esgar com que, no meio do mal-estar geral, os mais espertos roubam aos seus semelhantes os seus próprios sofrimentos, mostrando-lhes que eles são apenas os hieroglifos, para eles próprios por enquanto indecifráveis, da nova felicidade dessa época. Do outro lado, aqueles que se limitam a acenar com o fantasma do fim da humanidade, não escondem a sua nostalgia por tudo aquilo que, apesar de tudo, poderia ter continuado tão bem.⁵⁴⁰

O *ex capere* – em que o pensamento ético-político, histórico-filosófico e estético-literário da modernidade se reinvestirá, no sentido da captação do exterior por parte de uma instância hermenêutica do discurso que, nesse mesmo movimento, de si mesmo se afasta, quanto à possibilidade de discernimento do cerne ou do que é, circunscrito pela exclusão, pretendidamente incluído, totalmente, agora, pela compreensão – deveria, no entanto, procurar, aqui, examinar-se, tão atentamente quanto possível, no seu paradoxal funcionamento. Em que consiste, no que toca ao direito e ao poder soberano, a *relação de exceção* que lhe subjaz, ao mesmo tempo, como condição de possibilidade e como limite? Em que medida é que o campo de concentração – e não a prisão – é o seu espaço emblemático? O que é que se joga nessa regra da exceção que a liberta de si mesma, ao mesmo tempo que em toda a regra parece abrir-se o definitivamente indemarcável espaço da sua suspensibilidade, da sua alteridade? Que é que acontece quando a exceção se torna regra? Ou quando regra e exceção se

⁵⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio, 'A Ideia da Época', *A Ideia da Prosa, op. cit.*, p. 82.

comunicam sem, por um lado, solução de continuidade, por outro, articulação de fronteira una e nua?

1.1.3. A *de-cisão* e o fora-da-lei.

É pela leitura crítica de algumas das proposições fundamentais da teoria do direito de Carl Schmitt que Giorgio Agamben procura circunscrever, nas suas implicações fundamentais para o discernimento da relação de mútua implicação entre o biopoder e o poder soberano, o conceito de *excepção*. Com efeito, a articulação fundamental entre ambos os tipos de poder anteriormente distinguidos e separados por Michel Foucault – em que se fundará, também, para Agamben, a compreensão do modo como a biopolítica se confundirá, de um só golpe, com uma tanatopolítica – só é possível mediante a observação e o discernimento do modo como a *relação de excepção* pressupõe – enquanto condição de possibilidade da própria ordem jurídica e, portanto, não apenas condição da lógica inerente ao poder soberano mas, afinal, daquela que é, também, afecta a todo o biopoder – por um lado, uma certa *normalidade da norma* que é, ela própria, simultaneamente *extra-* e *intrajurídica*; por outro, a sua relação com a vida *nua*. Qual é a proposição fundamental contida na teoria do direito de Carl Schmitt que se relaciona com a caracterização, não apenas da situação de *excepção*, mas também com a própria condição de possibilidade da ordem jurídica? Diz-nos Schmitt:

A excepção é o que não é subsumível: escapa à hipótese geral mas, ao mesmo tempo, revela com clareza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão. Na sua forma absoluta, o caso da excepção verifica-se a partir do momento em que é necessário criar a situação na qual as normas jurídicas podem ter eficácia. *Qualquer norma geral requer uma estruturação normal das relações de vida, às quais ela deve efectivamente aplicar-se, submetendo-se também à sua regulamentação normativa. A norma tem necessidade de uma situação média homogénea. Esta normalidade de facto não é simplesmente um pressuposto externo que o jurista pode ignorar; pelo contrário, ela está em relação directa com a sua eficácia imanente. Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Antes deve ser estabelecida a ordem: só então tem sentido a ordem jurídica.*⁵⁴¹

Há, portanto, uma *estruturação normal das relações de vida*, uma *situação média homogénea*, uma *normalidade de facto* que não são *simplesmente* um *pressuposto externo* que o jurista possa ignorar. Elas são aquilo que explica a possibilidade do direito, a aplicabilidade da norma, a abertura pressuposta pela sua *entrada em vigor*, a partir daquilo a que se pode reconhecer, ou atribuir, uma *força de lei*. A julgar pelo que nos diz Carl Schmitt, toda a *norma* pressupõe, pois, uma

⁵⁴¹ SCHMITT, Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*. Munique-Lípsia, 1922, citado in, AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., pp. 25-26.

normalidade que deve constituir, simultaneamente, o campo e a condição de possibilidade da sua inscrição jurídica – da sua formulação regulamentar – da sua aplicabilidade e/ou da sua eficácia imanescentes. Essa *normalidade* é, portanto, por um lado, anterior-exterior e, por outro, posterior-interior ao direito ou, o mesmo é dizer, à instauração e à eficácia da norma jurídica, tomada esta na sua imprescindível *aplicabilidade* ou na sua, como em inglês se diz, *enforceability*. E seria, aqui, oportuno inserir a seguinte observação de Jacques Derrida, em *Force de loi*, para sublinhar o que na sua dobra, o termo ‘aplicabilidade’ pressupõe da força e da sua diferencialidade e, portanto, do jogo de forças que é imanente ao contexto em que uma norma deve, necessariamente, como em português se diria, *entrar em vigor*:

Quand on traduit en français «to enforce the law», par exemple par «appliquer la loi», on perd cette allusion directe, littérale à la force qui vient de l'intérieur nous rappeler que le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer, même si cette justification peut être jugée d'autre part injuste ou injustifiable. Pas de droit sans la force, Kant l'a rappelé avec la plus grande rigueur. L'applicabilité, l'«enforceability» n'est pas une possibilité extérieure ou secondaire qui viendrait s'ajouter ou non, supplémentairement, au droit. Elle est la force essentiellement impliquée dans le concept même de la justice comme droit, de la justice en tant qu'elle devient droit, de la loi en tant que droit.⁵⁴²

O direito é sempre uma força autorizada, justificada, cuja aplicação é exigida pelo estado de facto que ela visa transformar, controlar, regular. Mesmo se a sua justificação é injusta, injustificavelmente injusta, se ela força o que a justiça exigiria que se respeitasse, mesmo se nela alguma injustiça se reinscreve, como acontece em todo o diferendo, tal como Lyotard o pensa. Essa força, que se autoriza, vem do interior, diz-nos Derrida. Não apenas do interior da lei – se a sua aplicação depende também da sua autorização – mas também do que: a) no momento da sua aplicação lhe deve ainda ser exterior e anterior – do que, no espaço da sua eficácia e da sua necessidade, deve inscrever-se como aquele campo, aquele estado de coisas que a sua aplicação visaria transformar; b) do que do interior da sua justificação deve poder também remeter-se à linguagem, se *uma* linguagem pressupõe uma certa forma de perspectivação/discriminação do mundo e, como nos diz Roland Barthes, em *O Prazer do Texto*, há, para além ou aquém daquilo a que chama a paz dos textos, uma guerra das linguagens:

Pois cada falar (cada ficção) combate pela hegemonia; se tem por si o poder, estende-se por toda a parte na corrente e no quotidiano da vida social, torna-se *doxa*, natureza; [...] mas mesmo fora do poder, contra ele, renasce a rivalidade, os falares fraccionam-

⁵⁴² DERRIDA, Jacques, *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris, 1994, p. 17.

se, lutam entre si. Há uma *tópica* implacável que regula a vida da linguagem; a linguagem vem sempre de algum lugar, é um *topos* guerreiro.⁵⁴³

c) do que, nesse plano, deve poder ser inerente ao sujeito que nela e, simultaneamente, segundo Giorgio Agamben, enquanto seu limite transcendental se constitui. *To enforce the law* é, pois, por um lado, aplicar uma força à lei – que assim lhe seria, na sua inaplicabilidade, pressuposta e aparentemente anterior e exterior. Mas a lei ocupa, aqui, então, um lugar ambivalente, uma vez que ela é, simultaneamente, não apenas o que por essa força é investido, mas também o que, no sentido em que se constitui como princípio de ordem e de regulação, ou forma de autorização, se aplica. A sua *entrada em vigor* exige, como nos diz Schmitt, que, em dada situação, uma *normalidade de facto* se instaure e/ou recorte como possível. A lei inscreve-se, previamente, na normalidade de facto que ela juridicamente consagrará. O que significa, também que, na força de que a lei se investe, essa normalidade de facto se pressuponha já como condição. Dizer que a norma pressupõe a sua *enforceability* é também dizer que algo dessa normalidade de facto, que a acolhe, se inscreve já na força que, pressuposta pela sua instauração, a torna, enquanto norma, aplicável. A norma pressupõe, necessariamente, na sua efectividade, a sua *enforceability*. Poder-se-ia dizer, portanto, que *a norma jurídica* é, no que nela se inscreve de uma normalidade formalmente coberta pelo corpo do seu enunciado, *exterior a si própria*, na medida em que ela desenha, como nos diz Carl Schmitt, como forma da sua abertura ou condição da sua instauração, diferentemente do caos que a pura ausência de ordem indicaria, uma *prévia estruturação normal das relações de vida*, uma *situação média homogénea* que lhe deve ser anterior e que funda a sua eficácia imanente, traduzindo, pois, a sua condição de possibilidade. Mas, enquanto tal, ‘normalidade de facto’, ‘estruturação de relações de vida’ e ‘situação média homogénea’ são, por outro lado, expressões que dizem bem, ao mesmo tempo, do ponto de vista genealógico, de um certo *polemos*, de uma imanente e dinâmica distribuição de forças que é, na situação a que elas descritivamente se aplicam – em que elas se *impõem* – antes de mais, diferencial e agonística. Poderíamos aqui recordar, aqui, precisamente os termos em que Michel Foucault retoma, em *A Vontade de Saber*, a formação, na Idade Média, do estado soberano:

As grandes instituições de poder que se desenvolveram na Idade Média – a monarquia, o Estado com os seus aparelhos – ergueram-se sobre o fundo de uma multiplicidade de poderes prévios, e até certo ponto contra eles: poderes densos,

⁵⁴³ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit., pp. 67-68.

enredados, conflituais, poderes ligados à dominação directa ou indirecta da terra, à posse das armas, à servidão, aos laços de suserania e de vassalidade. *Se estas instituições conseguiram implantar-se*, se souberam, beneficiando de toda uma série de alianças tácticas, tornar-se aceites, *foi porque se apresentaram como instâncias de regulação, de arbitragem, de delimitação, como uma maneira de introduzir entre estes poderes uma ordem, de fixar um princípio* para os mitigar e os distribuir segundo fronteiras e uma hierarquia estabelecida.⁵⁴⁴

Em outros termos, se, como diz Carl Schmitt, ‘a excepção [...] revela com clareza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão’ é, precisamente, neste sentido, porque a *normalidade*, na *não-caótica* situação assim descrita, pressupõe, não apenas a *esquadria* segundo a qual se traça a linha média da sua normal homogeneidade – a palavra *norma* significa, em latim, precisamente ‘esquadro’ e, só por extensão, vem a aplicar-se aos domínios, quer da moral, quer do direito – mas também a co-presença do seu outro, do que relevaria, então, do *abnormis* e do *enormis*⁵⁴⁵, do que na excepção se constitui como ameaça, *desenquadramento*, irregularidade, na desproporção da sua *anormalidade* ou da sua *enormidade*. E uma vez que o olhar que na leitura inerente a toda a decisão se investe é, também um olhar *situado*, o seu delineamento deve implicar sempre, no que é, *por norma*, abstraível da dispersiva heterogeneidade do campo da estruturação das relações de vida, o *risco* do incalculável envolvido na iniciativa e na conduta da sua própria definição de *normalidade de facto*.

Aucune justice ne s'exerce, aucune justice n'est rendue, aucune justice ne devient effective ni ne se détermine dans la forme du droit, sans une décision qui tranche. Cette décision de justice ne consiste pas seulement dans sa forme finale, par exemple une sanction pénale, équitable ou non, dans l'ordre de la justice proportionnelle ou distributive. Elle commence, elle devrait commencer en droit ou en principe, dans l'initiative qui revient à prendre connaissance, à lire, à comprendre, à interpréter la règle, et même à calculer. Car si le calcul est calcul, la *décision de calculer* n'est pas de l'ordre du calculable.⁵⁴⁶

Porque a perspectivização da *situação média homogénea* pressupõe – no contexto em que a linha de *normalidade* se levanta para, atravessando o campo da *estruturação das relações de vida*, vir decisivamente recortar, na abstractiva definição de uma certa regularidade, um *determinado* (e exclusivo) perfil de normalidade – precisamente o *olhar situado* de quem a circunscreve, enquanto subtendido pelas mesmas forças que

⁵⁴⁴ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade – I: A Vontade de Saber*, op. cit., p. 91 (sublinhados nossos).

⁵⁴⁵ ERNOUT, E.; MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, op. cit., p. 444 : ‘norma, -ae f. équerre; cf. Vitr. 7, 3. *anguli ad normam respondententes*. Terme technique employé aussi par image au sens moral de «règle, ligne de conduite». Souvent joint à *regula*. Classique. Non roman. Dérivés et composés : *normalis* «d'équerre»; [...] *enormis* (latin impérial) «irregulier» et surtout «enorme» (cf. *immensus*, *immodicus*); *enormitas* et *inenormis* (Apul.); *denormo* (Hor. S. 2, 6, 9); *denormis*, -matio, -matura [...].’

⁵⁴⁶ DERRIDA, Jacques, *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, op. cit., pp. 52-53.

lhes são imanentes e que aí, na *decisão de as calcular e/ou delimitar*, se colocam ou permanecem em jogo. O que significa, por sua vez, que na *normalidade de facto* se deve inscrever já a polaridade que deve explicar, no jogo de forças imanente ao campo em que ela injuntivamente se recorta, a necessidade, quer da *decisão* delimitante da normalidade de facto e declarativa da sua *entrada em vigor*, quer da penalidade que sanciona, como *anormal* e/ou relativo à *enormidade*, toda a transgressão que a expõe na sua (incircunscrevível) *alteridade*. Se a situação média homogénea coincidissem em absoluto com a situação em que ela se recorta, deixaria de ser justamente média, para passar a ser, na sua absolutamente representativa homogeneidade, o que, por definição, deve escapar à necessidade de qualquer *enforcement of the law*. Ora o que/quem *decide* – segundo uma legitimidade que a lei, em si mesma, já consagra; ver-se-á que esta espécie de inclusão do que dela, ao mesmo tempo, se exclui, é de uma importância chave, para Agamben – da *situação média homogénea* é, para Carl Schmitt, o mesmo que garante, por decisão exclusiva, não apenas o seu *enforcement*, a sua *entrada em vigor*, mas também a manutenção/suspensão da vigência da normalidade juridicamente expressa (que ela acolhe já e que a norma, entretanto, incorpora) :

É necessário criar uma situação normal, e *soberano é aquele que decide de maneira definitiva se este estado de normalidade vigora de facto*. Todo o direito é «direito aplicável a uma situação». *O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade; tem o monopólio da última decisão. Aí reside a essência da soberania estatal*, que por isso não deve ser definida como monopólio da sanção ou do poder, mas como monopólio da decisão, tendo o termo ‘decisão’ um significado geral que tem de ser explicitado. O caso da excepção revela claramente a essência da autoridade do Estado. Aqui, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular um paradoxo *a autoridade demonstra não ter necessidade do direito para criar direito* [...])⁵⁴⁷

Reconhecer e/ou estabelecer, em situação, a *normalidade* da norma, antes de sua *entrada em vigor* é, por conseguinte, um acto de soberania se, como nos diz Carl Schmitt, ‘a autoridade não tem necessidade do direito para criar direito’. Ele opera, como insinua Michel Foucault, ‘beneficiando de uma série de alianças tácitas’, mesmo que essa soberania pressuponha já, no seu horizonte, a lei. Ele implica já a *decisão* porque a *criação* da normalidade ou da ‘situação como um todo na sua integridade’ pressupõe o fundo de uma dinâmica pré-cisão, uma distribuição diferencial de poderes em confronto e é precisamente sobre ela que, por *decisão*, se visa projectar uma *regulação*, uma *arbitragem*, uma *delimitação* susceptível de, como sugeria Michel

⁵⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 26 (sublinhados nossos).

Foucault, ‘*introduzir entre estes poderes uma ordem, de fixar um princípio para os mitigar e os distribuir segundo fronteiras e uma hierarquia estabelecida*’. Com efeito, se a soberania implica, não, simplesmente, o poder de vida e de morte que, legado pela *patria potestas*, se veria posteriormente atenuado no direito soberano de réplica às ameaças internas e externas ao trono, como queria Michel Foucault, mas a *decisão da entrada em vigor* de uma *normalidade de facto* que a consagração jurídica da norma integrativamente projecta sobre o todo da situação a que se trata de impor uma certa e generalizada economia de funcionamento – uma certa estrutura funcional de relação entre os elementos que dela fazem parte – é porque uma tal totalização é exigida, antes de mais, pela dispersiva pré-cisão que a afecta como necessária, que a exige como saída, como solução reguladora. Ou, como nos dirá Jacques Derrida, retomando Kierkegaard:

*L’instant de la décision est une folie, dit Kierkegaard. [...] C’est une folie. Une folie car une telle décision est à la fois sur-active et subi, elle garde quelque chose de passif, voire d’inconscient, comme si le décideur n’était pas libre qu’à se laisser affecter par sa propre décision et comme si celle-ci lui venait de l’autre. Les conséquences d’une telle hétéronomie paraissent redoutables mais il serait injuste d’en éluder la nécessité. Même si le temps et la prudence, la patience du savoir et la maîtrise des conditions étaient par hypothèse sans limite, la décision serait structurellement finie, si tard qu’elle arrive, décision d’urgence et de précipitation, agissant dans la nuit du non-savoir et de la non-règle. Non pas de l’absence de règle et de savoir mais d’une ré-institution de la règle qui, par définition, n’est précédée d’aucun savoir et d’aucune garantie en tant que telle.*⁵⁴⁸

O que há de insensato/insano no momento da decisão, em particular na decisão *justa* – quer dizer, naquela que é livre e responsável – joga-se precisamente na sua urgência, no seu *desencadeamento*, no que nela é sofrido, no que nela releva da passividade ou do inconsciente, no que nela vem do *outro* e suscita aquela reactiva sobre-actividade em que ela, heteronomamente, se situa e projecta, na necessidade de uma espécie de excisão da mesma (pré-)cisão que a suscita. É contra essa (pré-)cisão e a partir dela que a *decisão* da delimitação de uma normalidade de facto e da sua formulação legal ou autorizada se impõe; é a partir dela e – *até certo ponto* – *contra ela* que a *decisão* – na delimitação da proliferante e incircunscrita *anormalidade* e/ou *enormidade* que ela, enquanto *mitigação* e *fixação* daqueles *poderes densos, enredados, conflituais*, a que Michel Foucault aludia, consigo traz – se joga. Mas se a decisão é, então, o que define o sentido do poder soberano e a essência de toda a soberania seria, talvez, oportuno e necessário, antes de prosseguirmos no acompanhamento do que aqui estará em causa, do ponto de vista de Giorgio Agamben, começar por nos

⁵⁴⁸ DERRIDA, Jacques, *Force de loi : le fondement mystique de l’autorité*, op. cit., p. 58 (sublinhado nosso).

perguntarmos, um pouco mais detidamente: o que é uma *decisão*? Em que é que a decisão é já o reconhecimento e/ou o estabelecimento, a *criação* da situação normal que, segundo, Carl Schmitt, ela, ao mesmo tempo, pressupõe já? Qual é a condição de possibilidade de uma *decisão*? Que significa *decidir*? Trata-se, aqui, em primeiro lugar, uma vez mais, de uma necessária *precisão*: e não apenas porque, desde logo, todo o *poder constituinte*, afinal, nela se invista e, por conseguinte, nela se jogue e dela dependa, mas também porque ele é, assim, prévio a si mesmo, no sentido em que pré-existe à sua própria expressão jurídica. A palavra *decidir* tem, etimologicamente, a sua formação latina ligada à adjunção da preposição *de* ao verbo *caedere*, que está na origem do que, em português, serão termos como *cisão*, *ciso*, ou *cesura*, e cuja diversidade de sentidos e de empregos nos interessará, quanto mais não seja pelo facto de se tratar de um elemento que entra, também, na derivação etimológica de outros termos do português, como *incisão*, *excisão*, *circuncisão* – e, também, *precisão* – ou como *homicídio*, *genocídio*, *parricídio*, *suicídio* etc. Ora, por uma circular, mas, aqui, desde logo, na verdade, já (bio-/tanatopoliticamente) pensável como algo *produtiva* coincidência, o uso e o sentido (jurídico) de *decisão* – em latim (*decisio*) – deriva, precisamente, de uma transposição do léxico rural em que o verbo *caedere* é usado, no sentido de separar, cortar e/ou abater. A descrição que dele nos dão E. Ernout e Antoine Meillet começa justamente por lhe fazer menção:

Caedo, -is, cecidi, caesum, caedere: 1º terme rural «tailler (les arbres)», «abattre en coupant» [...], puis «entailler»; 2º tailler en pièces (terme militaire; se dit d'une armée); frapper avec un instrument tranchant (en parlant, par exemple, des victimes) et par suite «frapper à mort, tuer» (sens surtout attesté dans le composé d'aspect déterminé *occidere*). [...] Le sens de «taille des arbres» s'est bien conservé dans les langues romanes, [...] et les noms d'instruments *caesalia* (*ci-*), 1472; *caesellum* (*ci-*), 1474; fr. *ciseau*, *cisailles*, [...]; cf. britt. *cis* et *cisell*; *caesorium* (*cis-*), 1475 [...] mais *caedo* lui-même n'a pas survécu. *Caedo* a fourni de nombreux composés en – *cido*: *abscido* [...]: détacher en coupant, ou en taillant, couper, châtrer (cf. le sens spécial de notre verbe «couper»); puis détacher, enlever [...]; *circumcido* (ancien juxtaposé, cf. *circum caedas*, Lucr. 3, 411): couper tout au tour, [...]; *decido*: trancher, d'où le sens moral «décider» (souvent, dans la langue du droit, «trancher un différend», cf. *secre lites*, *dirimere*) d'où *decisio* (Cic.): [...]⁵⁴⁹

De onde, se toda a *decisão* implica, no sentido em que a situa Carl Schmitt, antes e na origem de todo o direito, uma irregular (ou incomensurável) pré-cisão – se é necessário, aqui, que se seja '*praecisus*, termo retórico «de que se recortou o supérfluo,

⁵⁴⁹ ERNOUT, E. ; MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, op. cit., pp. 82-83.

preciso, exacto»⁵⁵⁰ – contra a qual se investirá aquela *normalidade de facto* que abre a possibilidade da ordem jurídica ou da norma, na sua aplicabilidade ou *enforceability*, então toda a *decisão* se deve, por um lado, aos perigos representados por aquela (pré-) *cisão* da situação em que ela deve ter lugar. Por outro lado, ela implica igualmente, a *precisão* que essa disseminada clivagem prévia exige e, economicamente, determina sob a forma do reconhecimento/estabelecimento de *uma* situação média homogénea, *uma* normalidade de facto, *uma* certa estruturação normal de relações de vida. Em outros termos, a *decisiva precisão* em que toda a soberana *decisão* – instauradora da norma jurídica – se joga e assenta é – tal como nos sugere já o recuo etimológico a que acabamos de proceder, se ela incide, como nos diz Carl Schmitt, sobre o não-caos, virtual ou real, de uma dada situação – portadora de uma excisória incisão e/ou uma incisiva excisão de toda a *cisão*. O que a decisão visa afastar é precisamente essa (pré-) *cisão* que, na sua prévia e incontrolável economia, se constitui, ao mesmo tempo, como seu limite e como sua condição de possibilidade, para a vir, exclusivamente, a reunir, na forma unívoca de *uma* só regulação, de *uma* só instância de partição entre o lícito e o ilícito, entre o poder legítimo e o abuso de poder. Nessa sua *precedência* em relação à regra, a *decisão* envolve, pois, enquanto antecipação da regra ou da norma, a sua *epokhê* (na medida em que ela é, ao mesmo tempo, por um lado, uma pré-doação da necessidade da regra, por outro lado, o horizonte da sua própria possibilidade). E, aqui, poderíamos observar, com Jacques Derrida, em *Force de loi*:

[...] si l'acte consiste simplement à appliquer une règle, à dérouler un programme ou à effectuer un calcul, on le dira peut-être légal, conforme au droit, et peut-être, par métaphore, juste mais on aurait tort de dire que la *décision* a été juste. Tout simplement parce qu'il n'y a pas eu, dans ce cas, de *décision*. Pour être juste, la *décision* d'un juge, par exemple, doit non seulement suivre une règle de droit ou une loi générale mais elle doit l'assumer, l'approuver, en confirmer la valeur, par un acte d'interprétation ré-instaurateur, comme si à la limite la loi n'existait pas auparavant, comme si le juge l'inventait lui-même à chaque cas. [...] La fraîcheur nouvelle, l'initialité de ce jugement inaugural peut bien répéter quelque chose, mieux, elle doit bien être conforme à une loi préexistante, mais l'interprétation ré-instaurative, ré-inventive et librement décidante du juge responsable requiert que sa «justice» ne consiste pas seulement dans la conformité, dans l'activité conservatrice et reproductrice du jugement.⁵⁵¹

Ser-se *justo* pressupõe ser-se *livre e responsável*, segundo o nosso axioma mais comum, lembra-nos Jacques Derrida⁵⁵². Decidir de forma justa implica decidir 'em consciência' – como hoje se diz – ou segundo uma *liberdade* e uma *responsabilidade*

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁵¹ DERRIDA, Jacques, *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, op. cit., p. 50.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 50.

que a permitam e, ao mesmo tempo, a constituam. Não há, em outros termos, ‘consciência’ numa liberdade que, absoluta e definitivamente, se isente de responsabilidade, da mesma forma que a não há, numa responsabilidade que definitiva e absolutamente se esvazie de liberdade. A liberdade, no que ela, por *autonomia*, se demarca de toda a limitante sujeição, só faz sentido, só é possível, se permanece no horizonte de uma responsabilidade cuja eliminação a destruiria enquanto tal – não há, enfim, por outras palavras, liberdade em si mesma: a liberdade é, por definição, *relativa*, tal como a responsabilidade. A *justiça* pressupõe-nas a ambas, e não há, por isso, decisão *justa* sem liberdade nem responsabilidade, sem uma responsável *autonomia* de juízo, nem uma livre responsabilidade de autonomia em relação à lei. Não há, pois, *decisão justa* que não pressuponha já, em si mesma, uma *indecisão*: por um lado, uma *suspensão* da regra que não é a sua abolição, e, por outro, uma (*decisão* da) aplicação da lei que lhe é re-instaurativa, re-inventiva. Não há, na verdade, decisão sem suspensão do cálculo, sem suspensão da aplicação estrita e mecânica da regra ou da lei, sem barragem da actividade meramente reprodutora do juízo.

Bref, pour qu’une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s’il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque fois la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. Chaque cas est autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu’aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir. Si du moins elle la garantit de façon assurée, alors le juge est une machine à calculer ; ce qui arrive parfois, ce qui arrive toujours en partie et selon une parasitage irréductible par la mécanique ou la technique qu’introduit l’itérabilité nécessaire des jugements ; mais dans cette mesure-là on ne dira pas du juge qu’il est purement un juste, libre et responsable. Mais on ne le dira pas non plus s’il ne se réfère à aucun droit, à aucune règle ou si, parce qu’il ne tient aucune règle pour donnée au-delà de son interprétation, il suspend sa décision, s’arrête à l’indécidable ou encore improvise hors de toute règle et de tout principe.⁵⁵³

A *decisão* é, portanto, simultaneamente posterior-interior e anterior-exterior à lei, à regra ou ao código, desde que ela envolve a interpretação. O mesmo em relação à justiça, se ela pressupõe *liberdade e responsabilidade*. E o mesmo, ainda, em relação à normalidade dita *de facto*, que abre a possibilidade e a eficácia da regra ou da norma. Ora, o que mais interessará a Giorgio Agamben é precisamente, não o sentido em que a decisão, a justiça e a normalidade de facto se revelam como simultaneamente anteriores-exteriores e posteriores-interiores à norma jurídica, à lei ou à regra enquanto elementos de uma ordem jurídica, mas o facto de esta, tal como também sublinha em

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 51-52.

Carl Schmitt, consagrar já, na figura do soberano, a instância decisória da sua própria suspensão e/ou da declaração do estado de exceção. É do interior da lei que o soberano é colocado, pela atribuição do poder de decisão quanto à sua suspensão, em posição e na necessidade de decidir de uma determinada *normalidade de facto*, de uma certa *situação homogênea*, de uma *dada estruturação normal das relações de vida* e da sua *entrada em vigor* ou da sua *vigência*. É também nesse sentido que é já necessário pensar o poder soberano como um *biopoder*. Vejamos, um pouco mais de perto, o modo como essa necessidade se impõe. O que define a soberania, a autoridade do estado soberano, é precisamente essa paradoxal situação do soberano que, então, se coloca, a partir da lei, em simultâneo, *dentro e fora dela, antes e depois dela*, enquanto instância de *decisão*. A *decisão* soberana, em dada situação, acerca da *vigência* e/ou da *entrada em vigor* de determinada *normalidade de facto*, é tão *responsavelmente livre*, quanto no sentido em que age com uma plenamente sancionada autonomia, não deixa de nisso se dar em conformidade com o que a lei pressupõe. Se, em contrapartida, a tomada de uma tal decisão pressupõe o momento mais *livremente responsável* que nos é descrito por Jacques Derrida e que implica, de qualquer modo, uma *suspensão* da regra – ‘cada caso é outro, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode garantir’ – a decisão continua a ser, neste sentido, *simultaneamente, intra- e extrajurídica*. Para Agamben, o próprio aparelho jurídico, abrindo, por intermédio da *decisão soberana*, para a sua própria suspensão, abre, na verdade, para uma situação que não é, estritamente, nem a do direito, nem a do facto, mas pertence a um limiar de indiferenciação, no qual se deve reconhecer, afinal, a exigência e o próprio sentido da ordem jurídica. A lei atribui ao soberano, ou ao Estado, o direito de declarar a sua própria não-validade. Dirá Giorgio Agamben, citando Carl Schmitt:

O paradoxo da soberania enuncia-se assim: «o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro da ordem jurídica». Se soberano é, de facto, aquele ao qual a ordem jurídica reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, dessa maneira, a validade da ordem, então «ele está fora da ordem jurídica e, no entanto, pertence a ela, já que lhe cabe decidir se a constituição, *in toto* pode ser suspensa». «Ao mesmo tempo» é uma precisão importante: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora dela. Isto significa que o paradoxo da soberania pode também ser formulado desta maneira: «a lei está no exterior de si própria», ou: «eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não existe um fora da lei».⁵⁵⁴

⁵⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 25.

O que permite, ao soberano, declarar a *não existência de um fora-da-lei* não é senão, precisamente, a lei que, ao designar o soberano como instância legal da sua suspensão se coloca, então, por intermédio da sua designação, enquanto tal, *fora de si, no exterior de si própria*. Se o soberano tem o poder de se colocar fora-da-lei, como diz Giorgio Agamben, é na medida em que pode, legalmente, colocá-la *fora-de-si*. O que será, pois, uma lei na insanidade do seu *fora-de-si*? A *situação de excepção*, não é, portanto, o puro vácuo da lei ou do direito, não só porque ela resulta, uma vez declarada, ainda de uma tomada legal de decisão, mas também porque é do exterior interior à lei que ela seria pensável. De facto *ela pressupõe a não exceptuação de qualquer pressuposto exterior em relação aos imperativos que a regem*. Mas uma vez que essa lei, agora, é também exterior a si própria, o que nessa sua exterioridade se desenha é o espaço em que ela se viria insinuar no que aqui se designa por vida *nua*, anterior objecto de uma inclusiva exclusão, de uma repressão ou de uma interdição jurídica perfeitamente codificadas. Que significa, no entanto, vir a misturar-se com a vida 'nua'? Se, por um lado, não há *fora-da-lei* e, por outro, a lei se não erige já *contra* o que, na sua heteronomia, lhe possa ser dado por exterior, não será, precisamente, por um lado, porque a suspensão da lei não equivale à sua pura eliminação, mas antes à sua extensão sob a forma do *abandono* e, por outro, porque o estado de excepção é, precisamente, a situação em que se tornará necessária a *decisão* do *enforcement of the law* e consequentemente se inscreve a lei no seu próprio exterior? Em que e contra que é que se joga, então, a *decisão* da sua *entrada em vigor*, tomada no sentido de aquilo que se opõe à cisão que ela deve debelar, enquanto incisiva excisão de toda a cisão? Qual é o seu limite? O que é a *excepção*? Diz-nos Giorgio Agamben:

A excepção é uma espécie de exclusão. É um caso particular que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a excepção é o facto de aquilo que é excluído não se subtrair absolutamente à relação com a norma; pelo contrário, esta mantém-se ligada à excepção sob a forma da suspensão. *A norma aplica-se à excepção desaplicando-se, retirando-se dela*. O estado de excepção não é, portanto, o caos que precede toda a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a excepção é verdadeiramente, segundo o étimo, captada de fora (*excipere*) e não simplesmente excluída. [...] *O que é exterior é aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade da ordem, isto é, deixando que ela se retire da excepção, a abandone*. Não é a excepção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à excepção e apenas deste modo, mantendo-se em relação com a excepção, se constitui como regra.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 27 (sublinhado nosso).

Esse abandono é a sua forma de reinscrição, uma vez que ele significa a exposição à desprotecção anteriormente exercida pelos direitos que anteriormente consagrava, a par dos deveres que estabelecia. O abandono é uma descobertura. A forma de lidar com o *anormallo enorme*, com o irregular não é, portanto, *já no poder soberano*, a da mera *interdição* ou a do *confinamento*, a da *repressão* ou a do *recalcamento*, mas a do seu *abandono*, a da sua exposição à 'livre' normalização, à livre e impune perpetração da morte, na conformação de uma estruturação normal das relações de vida, mediante a exclusão do que pela sua negatividade deve ser sujeito a uma ablação. A desaplicação da lei autoriza o que ela condena, uma vez estabelecida, na própria violência que a funda. O *estado de excepção* pressupõe, portanto, a situação de uma normalidade sem a norma, de uma normatividade em potência, de uma ordem jurídica em suspenso, cuja virtualidade se determina como horizonte que justifica a aplicação da lei marcial e do estado de sítio e se inscreve como espaço da mobilidade de uma cesura biológica e de uma produção da verdade do sujeito que operam a partir da *decisão* soberana sem que esta se veja balizada por qualquer restrição contida na norma jurídica entretanto suspensa. O *direito de vida e de morte* entra na/pela via da *desaplicação* da própria lei que o inibiria. 'Eu sou a lei', pode então dizer o soberano.

A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nomos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide sobre o lícito e o ilícito, mas sobre a implicação originária do ser vivo na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, sobre a «estruturação normal das relações de existência», de que a lei tem necessidade. A decisão não diz respeito nem a uma *quaestio juris* nem a uma *quaestio facti*, mas à própria relação entre o direito e o facto. Não se trata aqui apenas, como Schmitt parece sugerir, da irrupção da «vida afectiva» que, na excepção, «quebra a crosta de um mecanismo cristalizado na repetição», mas de algo que diz respeito à natureza mais íntima da lei. O direito tem carácter normativo, é «norma» (no sentido de «esquadria») não porque ordena e prescreve, mas acima de tudo porque deve criar o âmbito da sua referência na vida real, *normalizá-la*.⁵⁵⁶

O que na verdade o corpo jurídico consagra no seu interior é, portanto, essa sua *exterioridade a si mesmo* que a dá, na situação de excepção, como virtualidade orientadora do estabelecimento/criação da normalidade de facto (que o antecipa e deve permitir e, portanto, de que ele necessita). *A regra é sempre e já*, neste sentido, *de uma excepção* que, enquanto, não pura *exclusão*, ou reclusão, mas suspensão, se inscreve na antecipação da própria norma. É através da excepção que a norma ou a regra se redobram e desdobram. Volvendo-se, no seu próprio seio, no movimento do advir de

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

uma *normalidade* sem a norma, a excepção instala-se no coração da norma na medida em que é precisamente aquilo que nela e a partir dela é a forma do seu advir, da sua decisão. Se a decisão é, como diz Schmitt, ‘um elemento formal especificamente jurídico’ ela é-o, portanto, em dois sentidos, antes e depois da lei. *Depois* no sentido em que a lei consagra no seu próprio corpo a relação com o seu exterior, através da atribuição, ao soberano, da decisão quanto ao estado de excepção. *Antes* no sentido em que o estado da excepção é precisamente aquele em que se trata de estabelecer/‘criar a situação na qual as normas jurídicas podem ter eficácia’: ‘é necessário criar a situação normal e soberano é aquele que decide de maneira definitiva se este estado de normalidade vigora de facto’. A decisão soberana é, pois, uma decisão da decisão: decidindo declarar o estado de excepção ela decide-o, em primeiro lugar, por um lado e simultaneamente, quer a partir de uma interpretação do estado de coisas relativo à efectividade da norma tida por vigente, quer de modo conforme às prerrogativas que a lei lhe concede, ou de maneira consonante com as atribuições que ela lhe reserva, nomeando-o como instância única e legítima da decisão da sua suspensão. Mas a decisão que está na base da declaração do estado de excepção prepara, por outro lado, a *decisão*, já no estado de excepção, de declarar, acerca de uma determinada *normalidade de facto*, se ela *vigora* ou não. É por intermédio do soberano que, portanto, se entra e sai (ou nele se permanece, como atesta o caso do nazismo) do estado de excepção ou de suspensão da ordem jurídica.

[...] Que a lei tenha inicialmente a forma de uma *lex talionis* (talio, talvez de talis, «a mesma coisa»), significa que a ordem jurídica não se apresenta na origem simplesmente como sanção de um facto transgressivo, mas constitui-se, antes, através da repetição do mesmo acto sem nenhuma sanção, isto é, como um caso de excepção. Não se trata de uma punição do primeiro acto, mas da sua inclusão na ordem jurídica, da violência como facto jurídico primordial (*permiti enim lex parem vindictam*⁵⁵⁷, Festo 496, 15). Neste sentido, a excepção é a forma originária do direito.⁵⁵⁸

Para Agamben não é a prisão, mas o campo de concentração que traz à luz a *natureza mais íntima do direito*, na sua relação com a vida ‘nua’, enquanto relação de excepção com a exterioridade que o anima e lhe dá sentido. É nessa relação já intrajurídica entre a norma e a vida nua que se inscreverá a necessidade de delimitação de uma substância biopolítica *última*, aquela que corresponderá, afinal, do lado do sujeito e da sua pressuposta verdade biológica, ao mesmo tempo, ao seu ponto de fuga: na sua forma incessantemente deslocada, no seu espaçamento indelimitável ou no seu

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

incircunscrevível deslocamento de toda a forma-de-vida e, portanto, daquela *normalidade das relações de vida* que deve vigorar. É aí que emerge o sem-forma da não-forma ou da *impossibilidade da forma* que o sujeito, na sua negatividade, enquanto aquilo que de Auschwitz *resta* – o sujeito enquanto *resto* de toda a escansão biopolítica – é: a figura *sem-rosto do rosto*, que é a do *muçulmano* é, ao mesmo tempo, aquele resto da substância última que anima toda a *entrada em vigor*, todo o *enforcement* de uma normalidade que abre a possibilidade da lei.

Uma das teses deste livro é precisamente que o estado de excepção, como estrutura política fundamental, surge no nosso tempo cada vez mais em primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra. Quando o nosso tempo procurou dar uma localização visível a esse ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. O campo, e não a prisão, é de facto o espaço que corresponde à estrutura originária do *nomos*, como se pode ver nomeadamente neste facto: enquanto o direito carcerário não está fora da ordem normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, já a constelação jurídica que orienta o campo é, como veremos, a lei marcial ou o estado de sítio. Por isso não é possível inscrever a análise do campo na esteira dos trabalhos de Foucault, da *História da Loucura a Vigiar e Punir*. O campo, como espaço absoluto de excepção, é topologicamente diferente de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de excepção, onde foi definitivamente quebrada a relação entre localização e ordem, que determinou a crise do velho «*nomos da terra*».⁵⁵⁹

O que no campo de concentração se extroverte ou se expõe, enquanto fundo *excepcional* do direito, não é, nem a ordem normal, nem a pura exterioridade da lei enquanto sua liminar e absoluta negação, mas precisamente a sua exterioridade enquanto negação de qualquer diferença plena entre a vida nua e a lei, entre facto e direito, entre *zôê* e *bios*; é o poder imediato, a violência imediata da fundação do direito da soberania. O que ele mostra é que: a) *a regra vive da excepção*, ou que a vida pressupostamente *nua* – mas entre a *nudez* pressupostamente revelada pela descobertura da lei no abandono que a excepção, uma vez *declarada*, induz e aquela que a lei pressupõe como sua justificação, que diferença haverá? Não será o conceito de vida *nua* já tributário de uma certa filosofia do direito e, também, da metafísica, no sentido em que ele pressupõe a origem, o antes e o fora, não apenas de todo o direito, mas também de toda a humanidade? Não se tratará, aqui, de uma interpretação ainda meramente privativa ou subtractiva do especificamente humano? – que já em Hobbes sobrevive, enquanto estado de natureza, na figura do soberano, entra num limiar de indiferenciação entre natureza e cultura, entre violência e lei: ‘é importante perceber, de facto, que, em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 29.

conservar o seu natural *ius contra omnes*.⁵⁶⁰ Como sublinha Giorgio Agamben, numa alusão ao *De cive* de Hobbes:

A soberania apresenta-se, assim, como uma incorporação do estado de natureza na sociedade ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta distinção constitui precisamente a especificidade da violência soberana. O estado de natureza não é, pois, verdadeiramente exterior ao *nomos*, mas constitui a sua virtualidade. Ele é (seguramente na idade moderna, mas provavelmente já nos sofistas) o ser-em-potência do direito, a sua autopressuposição como «direito natural». De resto, como Strauss sublinhou, Hobbes estava perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, mas antes como um princípio interno ao Estado que se revela no momento em que é considerado «como se estivesse dissolvido» [...]. A exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da vida própria – é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual ele vive, do mesmo modo que, segundo Schmitt, a regra vive da excepção.⁵⁶¹

É também essa exterioridade da/à lei, aberta, no estado de excepção, como regra não apenas, explícita e historicamente atestada do campo de concentração, mas também extensiva ao que é interno ao Estado de direito moderno, que mostra que: b) não sendo a vida, no seu estado de natureza, exterior à lei, a justiça, reinvestida, para lá da (auto-)suspensão da ordem jurídica, na figura do soberano (ou da instância da soberania a que é atribuída o poder da revisão ou da modificação da constituição) – agora suspensivamente liberta da coação ou da parametrização que lhe seria imposta pela vigência ordem jurídica normal – vai aí de par com a violência que a instaura, tal como, de Píndaro, no seu *Nomos Basileus* – ‘[...] e é este o nó que ele deixa em herança ao pensamento político ocidental e que faz dele, num certo sentido, o primeiro grande pensador da soberania – o *nomos soberano é o princípio que conjugando direito e violência, os torna indistintos* [...]’⁵⁶² – a Walter Benjamin, na sua *Critique de la violence*, passando por Platão e por Hobbes, se poderia ler. Ora, a teoria de Carl Schmitt não chega a formular o ponto que, para Agamben, na esteira, como procuraremos mostrar, de Walter Benjamin, é essencial e que se prende com a excepção enquanto estrutura política fundamental, tanto no que toca ao *nomos* mais arcaico, quanto ao do Estado moderno:

[...] mesmo falando de «*nomos soberano*», Schmitt tem de deixar na sombra a proximidade essencial entre o *nomos* e estado de excepção. Uma leitura mais atenta revela, todavia, que esta proximidade está claramente presente. Pouco mais à frente, no capítulo sobre as *Primeiras Linhas Globais*, Schmitt mostra efectivamente como a relação entre localização e ordem, em que consiste o *nomos* da terra, implica sempre uma zona excluída do direito que configura um «*espaço livre e juridicamente vazio*»,

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁶¹ *Ibidem*, (sublinhado nosso).

⁵⁶² *Ibidem*, p. 39.

em que o poder soberano já não conhece os limites fixados pelo nomos como ordem territorial. Esta zona, na época clássica do *ius publicum Europaeum*, corresponde ao Novo Mundo, identificado com o estado de natureza, em que tudo é lícito (Locke, *In the beginning, all world was America*). O próprio Schmitt assimila esta zona *beyond the line* ao estado de exceção, que «se baseia de maneira evidentemente análoga na ideia de um espaço delimitado, livre e vazio», entendido como «âmbito temporal e espacial da suspensão de todo o direito». [...] Enquanto soberano, o *nomos* está necessariamente ligado quer ao estado de natureza quer ao estado de exceção. Este último (com a sua necessária indistinção entre *Bia* e *Dike*) não lhe é simplesmente exterior, pelo contrário, na sua clara delimitação, está implicado nele como um momento absolutamente fundamental.⁵⁶³

A zona *beyond the line* é precisamente aquela a que se abre a necessidade e a economia suplementar da esquadria, da norma ou da ordem jurídica, a partir da delimitação de uma *situação média homogênea* e do seu *enforcement* por parte de uma soberania que age, agora, liberta dos limites fixados pelo mesmo *nomos* que a designa como instância de decisão acerca da vigência da ordem normal e/ou da suspensão da sua validade. É também ela que desenha, no interior da ordem normal – embora aparentemente dela excluído – o seu núcleo de *vazio*: não no sentido do seu do puro vácuo, ou da sua plena ausência, mas no da dinâmica reinstaurativa de um poder constituinte que, orientado pela virtualidade de um *direito em potência*, subjaz a todo o poder constituído sem que dele, na verdade, inteiramente se dissocie, como o estado de exceção, previsto no corpo da lei, acaba por revelar e o campo de concentração acabará por tornar historicamente patente.

É precisamente para esta zona topológica de indistinção, que devia permanecer escondida aos olhos da justiça, que devemos, pelo contrário, tentar dirigir o nosso olhar. O processo (que Schmitt descreveu minuciosamente e que ainda hoje estamos a viver) através do qual, de maneira evidente a partir da Primeira Guerra Mundial, se quebra a ligação constitutiva entre localização e ordem jurídica do antigo *nomos* da terra, transformando em ruína todo o sistema das limitações recíprocas e das regras do *ius publicum Europaeum*, tem na exceção soberana o seu fundamento escondido. O que aconteceu e está ainda a acontecer perante nós é que o espaço «juridicamente vazio» do estado de exceção (em que a lei vigora na figura – isto é, etimologicamente, na *ficção* – da sua dissolução, e em que podia, portanto, acontecer tudo o que o soberano considerava de facto necessário) infringiu os seus limites espaço-temporais e, transpondo-os, tende agora, por todo o lado, a coincidir com a ordem normal, na qual tudo se torna assim novamente possível.⁵⁶⁴

No estado de exceção, a potência da lei nada exige, nada impõe senão uma abertura. Mas é precisamente enquanto tal que ela se afirma com mais força. Sempre que a lei renuncia ao que, na sua potência, é a sua *impotência*, tal como esta é

⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 43-44 (sublinhado nosso).

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 45.

compreendida na *Metafísica* de Aristóteles, ela dá-se no acto que a pressupõe como escolha. Com efeito, Aristóteles compreende a *impotência* como um poder não ser. O que é potente é, simultaneamente, o que *pode* (potência) e *pode não* (*impotência*) ser. A potência exclui, portanto, o que, *não podendo não ser*, se demarca da *impotência* – que é uma das suas modalidades – para configurar a não-potência de um (submetido) impoder. O espaço *juridicamente vazio* é, na verdade o espaço do exercício da potência última que subjaz à soberania, sob a forma da decisão soberana (aquela que *superiorem non recognoscens*). E o passar ao acto é, em Aristóteles, explicável como renúncia à *impotência*.

Aristóteles enuncia com determinação este princípio – que é, em certo sentido, o eixo sobre o qual roda toda a sua teoria da *dynamis* – numa fórmula lapidar: «A cada potência corresponde, num mesmo sujeito, uma mesma *impotência* (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*, Met. 1046a, 32). Ou, ainda mais explicitamente: «O que tem o poder de ser tanto pode ser como não ser, já que a sua potência é a de ser ou de não ser» (*to dynaton endechetai kai mê einai*, Met. 1050a, 10). [...] Mas como pensar, nesta perspectiva, a passagem ao acto? [...] «É potente uma coisa para a qual, na passagem ao acto para a qual se diz que ela tem a potência, nada será que não possa também ser» (Met. 1047a, 24-26). [...] O potente pode passar ao acto só no ponto em que renuncia à sua *impotência* de não ser (a sua *adynamia*). Esta renúncia da *impotência* não significa a sua destruição, mas é, pelo contrário, o modo de ela se cumprir, o movimento reflexivo da potência para se dar a si própria.⁵⁶⁵

E se a soberania é a instância legal pela qual a lei se dá como exterior a si própria é também porque ela deve abrir, através do seu ser em potência, para a sua própria reconstituição ou reinstauração, essenciais à sua auto-conservação, por intermédio da sua (auto-)suspensão. Aí, onde, como no estado de excepção, a lei se dá (legalmente) por dissolvida, nem o poder constituinte se dissocia da violência, nem a política se demarca da vida nua. E dir-se-ia que a violência que então emerge, associada ao poder constituinte, como prévia e/ou exterior à lei (entretanto suspensa) que ele deve (re)instaurar, não deixa, contudo, de ser legítima, na exacta medida em que a excepção é, legalmente declarada pelo soberano, a forma de a lei se exteriorizar a si mesma. Ora, a questão levantada por Walter Benjamin, em *Critique de la violence*, prende-se precisamente com a sua legitimidade e formula-se a partir da ponderação – agora do ponto de vista da ‘filosofia’ da história – do sentido da distinção, estabelecida pelo *direito positivo* – para o qual, contrariamente ao *direito natural*, em que os fins tidos por naturais (justos) justificam os meios (violentos) necessários à sua obtenção, a justiça dos fins se garante já pelo emprego de meios legítimos e historicamente sancionados,

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 51.

aqueles que o destino tornou efectivamente legais – entre violência legítima e violência ilegítima: ‘o sentido da distinção entre uma violência legítima e uma violência ilegítima não é de forma nenhuma evidente’⁵⁶⁶. A interrogação do sentido de uma tal distinção tem, em Benjamin, como pano de fundo, uma realidade europeia contemporânea na qual:

[...] il faudra peut-être prendre en considération la surprenante possibilité que l’intérêt du droit à monopoliser la violence, en l’interdisant à l’individu, ne s’explique point par l’intention de protéger les fins légales, mais bien plutôt par celle de protéger le droit lui-même. Que la violence, lorsqu’elle ne se trouve pas entre les mains du droit chaque fois établi, ne constitue pas une menace pour lui par les fins auxquelles elle peut viser, mais bien par sa simple existence hors du droit. On trouve de cette hypothèse une confirmation plus éclatante si l’on songe que très souvent déjà la figure du «grand» criminel, si répugnantes qu’aient pu être ses fins, a provoqué la secrète admiration du peuple. Ce ne pouvait être pour son acte, mais seulement pour la violence dont il témoigne. En ce cas, par conséquent, c’est un fait que la violence, que le droit actuel, dans tous les domaines de l’action, tente de soustraire à l’individu, constitue encore une menace et, même vaincue, continue d’éveiller la sympathie de la foule à l’encontre du droit.⁵⁶⁷

A ilegitimidade da violência do «grande» criminoso não se inscreveria, por conseguinte no plano mais circunscrito da ilegitimidade dos seus fins, mas no da afirmação da mais abrangente possibilidade de uma qualquer exterioridade em relação à lei, ou no da sua indicação, enfim, de um seu heterónimo exterior, de um fora-da-lei em que a lei estabelecida veria, afinal, a ameaçadora indução à pressuposição da possibilidade real da sua não centralidade, da sua não unicidade, do seu descentramento, da sua, em suma, alteridade. Essa ameaça prolonga-se, aliás, para além da exclusiva inclusão do criminoso, exercida pela sua apreensão, pelo seu julgamento e pela sua punição, na simpatia desencadeada, não pela natureza dos seus fins, mas pela violência de que ele testemunha, que é, precisamente, tanto mais ameaçadora para a ordem jurídica estabelecida quanto mais exterior ou, aparentemente, heterónoma ao direito vigente. É o que sublinha a observação feita, mais adiante por Walter Benjamin, quando se trata de vincar o carácter mítico da violência enquanto *fundadora de direito* – vê-lo-emos mais em detalhe – na invocação do exemplo que ele encontra na lenda de:

[...] Prométhée par exemple, [lequel] avec un courage digne de respect provoque le destin, avec un bonheur inégal lutte contre lui et n’est pas abandonné para la légende sans l’espoir d’apporter un jour aux hommes un droit nouveau. C’est en réalité ce héros, et la violence juridique du mythe qu’il incarne, que le peuple cherche, aujourd’hui encore, à rendre présents à son esprit, lorsqu’il admire le grand criminel.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 213.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 215-216.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 235.

O que o mito trazia era, portanto, precisamente aquilo que a figura do *grande criminoso* ainda hoje inadvertidamente traria, para além dos seus fins mais imediatamente patentes ou apreensíveis e insusceptíveis de ser integrados, pela repugnância e o horror que imediatamente suscitam: a promessa e/ou a esperança de um *direito novo*. É também o que se deixa entrever a partir da violência guerreira, perspectivada como meio inerente a fins naturais, ou da violência que, pela greve geral, tendencialmente se desloca para fora da lógica do seu *interesse* de auto-conservação, ameaçando-o por intermédio, ou de uma destituição provisória e parcial – que prepararia a sua substituição por um outro *direito* (tratar-se-ia, então, de uma greve geral *política*), permanecendo, todavia, no interior da ordem do direito, ou a ela revertendo – ou pela sua mais radical e definitiva destituição (no caso de uma greve geral a considerar, do ponto de vista marxista, *revolucionária*) em se tratando de uma suspensão da actividade que ‘se acompanha do projecto de a retomar em seguida [...] sob certas condições que [...] nada têm a ver com ela’⁵⁶⁹.

Si, à partir de la violence guerrière, considérée comme originaire et archétypique, on se permet de tirer conclusions concernant toute violence qui vise des fins naturelles, on dira qu’il n’est aucune violence de ce genre qui ne soit en elle-même fondatrice de droit. Nous en reviendrons plus loin sur la portée de cette constatation. Elle explique la tendance du droit moderne, signalée tout à l’heure, à refuser au moins à l’individu, en tant que sujet de droit, toute violence, et serait-ce celle qui vise des fins naturelles. Il rencontre cette violence dans la personne du grand criminel qui menace de fonder un droit nouveau, et devant cette menace, si impuissante soit-elle, le peuple tremble d’effroi aujourd’hui encore comme aux temps primitifs. Mais l’État craint cette violence purement et simplement comme fondatrice de droit, et de même il ne peut que la reconnaître comme fondatrice de droit là où des puissances étrangères le forcent à leur concéder le droit de guerre, là où les classes le forcent à leur concéder le droit de grève.⁵⁷⁰

Toda a violência, mesmo a empregue na prossecução de *fins naturais* – quer dizer de fins não (exclusivamente) legais ou consagrados pela lei, mas tidos ainda por inerentes ao homem – é, por conseguinte, *fundadora de direito* ou como tal sentida pelo direito moderno. A ela reagem o Estado e a ordem do direito vigente com a acusação de abuso de poder, de exorbitação das atribuições legais do sujeito de direito, de transgressão do que são os limites impostos pela moldura jurídico-normativa contractualizada e estatutariamente definida no âmbito da cidadania. Sob uma tal reacção vê Walter Benjamin o medo conservador ou interesse pela autoconservação que

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 217.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 219 (sublinhado nosso).

leva o Estado a monopolizar a violência, inscrevendo-a como meio para fins legais, submetendo-a às disposições do direito estabelecido e retirando-a, por conseguinte, do domínio dos fins naturais e da decisão individual, onde ela representa um perigo para a própria ordem jurídica. Neste sentido, a decisão quanto à declaração do *estado de exceção* (que Benjamin não chega a tematizar, embora a ela se refira de passagem, sob a fórmula ambivalente de ‘medidas de exceção’) é, coerentemente, também ela restritiva, tal como é, no interior da ordem jurídica, investida numa instância como a do soberano ou a do *órgão* de soberania correspondente. Mas a questão que é colocada por Walter Benjamin e que aqui mais nos pode interessar é precisamente, no interior da ordem do direito, a da relação dialéctica e circular entre a *função fundadora de direito* e a da sua *auto-conservação*:

Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s’efforce certes, par le moyen de la violence, d’atteindre comme sa fin *cela même* qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant seulement elle en fait une violence fondatrice de droit au sens rigoureux, c’est-à-dire de façon immédiate, puisqu’elle établit, sous le nom de pouvoir, une fin non pas libérée et indépendante de la violence, mais, en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure. La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, *un acte de manifestation immédiate de la violence*. Si la justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit.⁵⁷¹

Em outros termos, aplicada como *meio* de instauração do direito ela não cessa após e/ou perante a realização do fim que a orienta e rege – enquanto *direito* – uma vez que nele se reinscreve, agora sob o nome de *poder* – aquele que é institucionalmente contido e constituído *no* direito, do ponto de vista, quer da sanção penal, quer das suas atribuições disposicionais, quanto à *estruturação normal das relações de vida* ou de existência no ‘estado de direito’ é sempre violência instituída. O *poder* é, em outros termos, a sua face juridicamente sancionada. O que, em seu lugar, na verdade, cessa é, antes, o seu carácter meramente aparente subsidiário, de *meio*: a violência surge, então, na sua *imediatidade*, na sua *manifestação imediata* e, a ordem jurídica torna-se, por seu lado – em vez de permanecer exclusivamente como seu *fim*, no sentido de objectivo e de cessação – num meio que possibilita a sua *mítica* – não apenas velada, sob o pretexto ou a figura da representatividade, mas também, de facto, enquanto redutora da singularidade ou da alteridade no todo da situação a que visa impor uma regulação única e, em boa verdade, sempre assimétrica – consagração da sua existência *a priori*. É a

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 236.

coberto da ordem jurídica que a violência se vem a poder colocar, agora, sob o véu do direito, a descoberto na sua *imediatidade*. Des-velamento da violência na sua nudez ou imediatidade, enquanto fundadora de direito: toda a violência é, afinal, fundação de direito; todo o direito é, bem vistas as coisas, aceitação contratual da violência como princípio, não como meio, da sua fundação. Desta relação de reversão, nem o *jusnaturalismo*, nem a doutrina do *direito positivo* estão, criticamente, em condições de dar conta, uma vez que, como logo na abertura de *Critique de la violence* no-lo sublinha Walter Benjamin, apenas a podem pensar como *meio*, diversamente justificado, quer pela justiça, quer dizer, pelo carácter *natural* dos seus fins – para o direito natural – quer pela sua conformidade em relação aos tipos de violência ‘historicamente reconhecidos’ e ‘sancionados’ – para o direito positivo:

Si le droit naturel ne peut juger chaque droit existant que par la critique de ses fins, le droit positif ne peut juger chaque droit que par la critique de ses moyens. Si la justice est le critère des fins, la légitimité est celui des moyens. Mais, sans préjudice de cette opposition, les deux écoles se rejoignent dans le dogme fondamental commun selon lequel on peut atteindre par des moyens légitimes à des fins justes et employer des moyens légitimes pour réaliser des fins justes. Le droit nature s'efforce de «justifier» les moyens par la justice des fins; le droit positif s'efforce de «garantir» la justice des fins par la légitimité des moyens. L'antinomie se révélerait insoluble si le présupposé dogmatique de base était faux, s'il y avait conflit irréductible entre, d'une part, moyens légitimes et, d'autre part, fins justes. [...] Car, si le droit positif est aveugle à l'inconditionnalité des fins, le droit naturel l'est à la conditionnalité des moyens. [...] Elle [‘la théorie positiviste du droit’] distingue entre celle [‘des violences’] qui est historiquement reconnue et qu'on appelle sanctionnée, et celle qui ne l'est pas.⁵⁷²

Ora, trata-se, para Walter Benjamin, de indagar se tal violência em geral, na sua (encoberta) imediatidade ou considerada independentemente dos fins a que se destina a sua aplicação é, afinal, moral: ‘Permaneceria a questão de saber-se se a violência em geral é moral, enquanto princípio, mesmo sendo ele compreendido como meio de fins justos’⁵⁷³. Porque, se, como também atrás nos era dito, ‘a justiça é o princípio de toda a finalidade divina’, aquele que omnipresente, omnipotente e omniscientemente subjaz a todas as suas declinações – não havendo, portanto, finalidade divina que se não reja pelo princípio da *justiça* – o *poder* (como violência instituída) é o princípio de toda a fundação do direito. Não há direito que se possa dele/dela dissociar, mesmo já para além do momento da sua fundação, na sua conservação: ‘a tarefa da crítica da violência pode definir-se dizendo que ela deve descrever a relação da violência com o direito e a

⁵⁷² *Ibidem*, pp. 212-213.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 211.

justiça⁵⁷⁴. O direito parece ser mesmo a condição de possibilidade da violência (instituída) na sua imediatidade, sob o nome de *poder*. O direito é, portanto, uma forma de renomear e tornar aceite a violência nua, alheia à finalidade que lhe é imposta e a justificaria, assim subtraída da sua secundariedade e provisoriedade. Ou ainda: se a razão de ser de todo o direito é a instituição, a cobertura institucional da violência na sua imediatidade e, por conseguinte, se todo o direito é regido pela conservação do *pré-direito*, do *privilégio* – o termo de Benjamin é «*Vor*»*recht*⁵⁷⁵: ‘parece também que Sorel toca numa verdade não apenas histórico-cultural, mas bem metafísica, quando conjectura que nas suas origens todo o direito foi privilégio dos reis ou dos grandes, em resumo, dos poderosos⁵⁷⁶ – não será ele, afinal, desde logo, essencialmente *exterior a si mesmo* e, portanto, ‘injusto’ – heterónimo a si mesmo – mesmo pelos padrões da ideologia do direito que o informa? A questão é tanto mais pertinente quanto se retome o que se disse a respeito do *estado de excepção*. Como, contrastiva e relacionalmente, observa Giorgio Agamben:

Enquanto o estado de excepção se distingue do estado normal, a dialéctica entre violência que funda o direito e violência que o conserva não é verdadeiramente quebrada e a decisão soberana surge então simplesmente como meio pelo qual se dá a passagem de uma a outra (neste sentido, pode dizer-se que a violência soberana funda o direito, na medida em que afirma que é lícito um acto que de outra maneira seria ilícito, ao mesmo tempo que o conserva, uma vez que o conteúdo do novo direito é apenas a conservação do velho).⁵⁷⁷

Se o estado de excepção é declarado é, precisamente, para tornar viável o abandono, a invalidação ou suspensão da cobertura que a ordem normal anteriormente ainda confere àqueles que, *do seu interior*, a ameaçam, e para tornar praticável uma repressão que exorbita da contractualizada moldura da auto-regulação ou dos limites observados pelo *poder constituído*. E se tal é tido por necessário é porque não há, entretanto, outra forma, não apenas de o poder conservar, mas também de *o poder* se poder conservar. Ele conserva-se pela sua (auto)suspensão, funda-se pela sua auto-exclusão de si mesmo, na excepção. Mas se uma tal ameaça interna, que lhe está como *na origem* da sua declaração, é possível é, também, como dirá Walter Benjamin, porque a situação objectiva do direito assenta numa série de contradições. É porque alguma coisa vai mal, no reino do direito. É precisamente o que o direito à greve, na dinâmica

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 236. Conforme nota o tradutor do texto: ‘En allemand, *Recht* veut dire «droit» et *Vorrecht* «privilège» ou «prérogative». Benjamin écrit ici «*Vor*»*recht*, ce qu’il faudrait littéralement traduire: «pré»droit (MdG)’.

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

⁵⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 68.

desencadeada pela sua dupla interpretação, revela ou deixa entrever. Outorgado pelo direito sob o pretexto de que nenhuma suspensão de actividade se deve poder – na passividade de uma simples não-actividade que se destina a observar a possibilidade de uma demarcação por parte do empregado em relação ao eventual abuso de poder exercido pelo empresário – entender como um acto violento, a sua consagração *de direito* destina-se, na verdade, a procurar evitar a dispersão, a partição, a descentração ou a partilha da violência que funda o direito, quer dizer, da violência na sua manifestação *imediate* ou na sua *imediatez*, da qual a ordem instituída, o direito estabelecido, pretende, como se viu, manter o monopólio.

Les travailleurs organisés sont aujourd’hui, à côté des États, le seul sujet de droit qui possède un droit à la violence. [...] Certes, la suspension d’une activité, ou d’un service, lorsqu’elle équivaut seulement à une «rupture de relations», peut-être un simple moyen, dépourvu de violence. [...] Mais l’élément de la violence, sous forme de chantage, intervient certainement dans une telle suspension de l’activité, dès lors que cette suspension s’accompagne du projet de reprendre ensuite, en principe, telle quelle, l’activité suspendue, sous certaines conditions qui, ou bien n’ont rien à voir avec elle, ou bien n’en modifient qu’un aspect extérieur. [...] L’opposition entre les deux perspectives se révèle en toute rigueur lors de la grève générale révolutionnaire. Ici les travailleurs invoqueront toujours leur droit de grève, tandis que l’État qualifiera cette invocation d’abus, car, à ses yeux, le droit de grève n’a pas été entendu «ainsi», et il édictera ses mesures d’exception.⁵⁷⁸

O que é posto, aqui, na origem do desencadeamento de ‘medidas de excepção’ é, por conseguinte, afinal, sob uma *interpretação diferente* (‘não é assim que se deve exercer o direito à greve’, diz o Estado de direito e, nele, o direito do Estado, o seu direito ao direito, que se pretende exclusivo), o exercício, não apenas de um direito, mas também de um direito ao direito que exorbitaria – sem, todavia, aparentemente o transgredir – do consagrado pelo poder constituído, de um direito, como se viu, simultaneamente interior e exterior ao já estabelecido. Se há abuso, do ponto de vista do Estado, ele só pode residir, não na invocação do direito à greve, mas no tipo de condições impostas para o regresso à actividade, que não terão, no caso da greve geral revolucionária, nada que ver as condições (jurídico-regulamentares) em que até então ela se exercia. Ele refere-se, no discurso do Estado, implicitamente, à força fundadora do direito ou à violência heterónoma que essa imposição deixaria pressentir, independentemente da maior ou menor passividade que a greve, enquanto não-actividade, poderia pressupor. Mas se o que se condena é, por um lado, a distanciação (ou o *estranhamento*, porque se trata, aqui, de uma auto-exceptuação que se oporia, no

⁵⁷⁸ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres – I, op. cit.*, pp. 216-217.

seu movimento para fora, da exceção *no direito* vigente; de uma exceção pretendida como exceção à *exceção da exceção* que diz respeito à lei e à soberania) nos grevistas, em relação à exclusividade, por parte do Estado, do monopólio da violência e do direito ao direito, como traçar, então, o limite entre a greve geral revolucionária e a greve geral política, em que o que se insinua a refundação do Estado e do direito e já não a sua definitiva destituição? É nessas condições, aos olhos do Estado, que reside o limite da legalidade ou da legitimidade da greve. Ou, como dirá Jacques Derrida, na sua leitura do texto de Walter Benjamin, o Estado suporta mal essa passagem ao/pelo limite:

L'exemple discriminant serait ici celui du droit de grève. Dans la lutte des classes, note Benjamin, le droit de grève est garanti aux travailleurs qui sont donc, à côté de l'État, le seul sujet de droit (*Rechtssubjekt*) à se voir garantir un droit à la violence (*Recht auf Gewalt*) et donc à *partager* le monopole de l'État à cet égard. [...] Mais visiblement Benjamin ne croit pas à cet argument de la non-violence de la grève. Les grévistes posent des conditions à la reprise du travail, ils ne cessent leur grève que si un ordre de choses a changé. Il y a donc violence contre violence. En portant le droit de grève à sa limite, le concept ou le mot d'ordre de grève *générale* en manifeste ainsi l'essence. L'État supporte mal ce passage à la limite. [...] Il peut alors faire condamner la grève générale comme illégale et, si elle persiste, nous avons là une situation révolutionnaire. Une telle situation est en fait la seule qui nous permette de penser l'homogénéité du droit et de la violence, la violence comme exercice du droit et le droit comme exercice de la violence. *La violence n'est pas extérieure à l'ordre du droit. Elle menace le droit à l'intérieure du droit. [...] Ce qui menace le droit appartient déjà au droit, au droit au droit, à l'origine du droit.*⁵⁷⁹

De forma que a previsão, no interior do corpo do direito, da necessidade da *decisão* de declarar o estado de exceção, e com ele o abandono do que se furta ao direito instituído; a previsão da necessidade de declarar uma auto-suspensiva descobertura que exponha o que contraria o direito do Estado à repressão e à violência fundadora do direito; a antevisão da necessidade de declarar a auto-suspensão da lei, é já a antecipação da *contradição* que atravessa a situação objectiva em que o direito, a si mesmo, se tem ou, em outros termos, em que ele não apenas se reconhece e sabe, mas também se faz reconhecer e saber; ela é já, portanto, a noção da sua *alteridade*, do *polemos* que nele se reinscreve, para além da sua *enforced* projecção integrativa e redutora – mítica, sob o pressuposto da representatividade – de *uma* lei sobre o todo da situação de que visa, enfim, monopolizar a violência, conservá-la, exclusivamente, em suas mãos. Se, por um lado, reconhece o direito à greve, por outro prevê a necessidade do recurso à sua auto-suspensão como forma de aceder à condição de possibilidade da sua auto-conservação, para além e por fora ou, soberana e simultaneamente, *por sob/por*

⁵⁷⁹ DERRIDA, Jacques, 'Prénom de Benjamin', *Forde de loi : le fondement mystique de l'autorité*, op. cit., pp. 85-87.

sobre a *ameaça* que lhe é, ao mesmo tempo, interna, para além e por fora da actu(virtu)al heteronomia da situação em que se inscreve, enquanto *decisão*, como excisão de toda a pré-cisão. Não há, neste sentido, nenhuma espécie de *justa* partilha do poder. *Partilhá-lo*, mesmo no que toca ao reconhecimento do direito à greve é, sempre, ao mesmo tempo, uma manobra dilatória, uma forma de procurar, de reconhecer a urgência de ocultar os meios de fazer face à sua necessidade de o *espartilhar*. Mas dever-se-ia, então, interrogar também a dinâmica e a colocação posicional da não-actividade, do *estranhamento* dos trabalhadores, face à ordem do direito que assim ameaçam. A sua não-actividade é já interpretada, pelo Estado, como uma suspensão da obediência ou do reconhecimento do direito estabelecido. Porque, como observará ainda Jacques Derrida:

Et puis, de même qu'une stratégie de rupture n'est jamais pure, l'avocat ou l'accusé devant la «négociateur» en quelque sorte devant un tribunal ou au cours d'une grève de faim dans la prison, de même n'est jamais pure l'opposition entre la grève générale *politique* en vue de re-fonder un autre État et la grève générale *prolétarienne* en vue de détruire l'État. Ces oppositions benjaminienes paraissent donc plus que jamais à déconstruire; elles se déconstruisent elles-mêmes, y compris comme paradigmes pour la déconstruction. Ce que je dis là n'est moins que conservateur et anti-révolutionnaire. Car au-delà du propos explicite de Benjamin, je proposerait l'interprétation suivant laquelle la violence même de la fondation ou de la *position du droit* (*Rechtsetzende Gewalt*) doit envelopper la violence de la *conservation du droit* (*Rechtserhaltende Gewalt*) et ne peut rompre avec elle. Il appartient à la structure de la violence fondatrice qu'elle appelle la répétition de soi et fonde ce qui doit être conservé, conservable, promis à l'héritage et à la tradition, au partage. Une fondation est une promesse. Toute position (*Setzung*) permet et pro-met, elle pose en mettant et en promettant.⁵⁸⁰

Se a violência fundadora de direito é ou convoca já a possibilidade da sua repetição então toda a violência fundadora é já violência conservadora, do mesmo modo que, se esta última, sob o nome de poder, convoca já a sua origem é porque ela é já fundação de direito – como de resto parece ilustrar o tratamento que Walter Benjamin reserva à polícia no estado moderno: 'a ignomínia da polícia reside na ausência de qualquer separação entre a violência que funda o direito e aquela que o conserva'⁵⁸¹; vê-lo-emos mais adiante. Toda a violência é fundadora de direito se, por direito, entendermos, seguindo, nos passos da argumentação benjaminiana, percorridos por Derrida, e neles o apelo à desconstrução das oposições em que a sua crítica da violência se estriba ainda, a inscrição da sua *iterabilidade*. Se, em Walter Benjamin, não há o propósito explícito de reconhecer nem a contaminação diferencial dos termos de tais

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 93-94.

⁵⁸¹ BENJAMIN, Walter, 'Critique de la violence', *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 223.

oposições – entre greve geral política e greve geral proletária, ou entre o *político* e o *proletário* da/na greve geral, quer dizer, entre a ordem do direito e o que se deseja definitivamente subtraído à sua lógica de proferimento de um (es)’partilho’ de todo o *poder*, mediante a destruição do Estado, que deve, todavia, começar por se inscrever como *direito ao direito no interior do próprio direito* – nem, afinal, a *iterabilidade* de toda a fundação é, na verdade, porque, no plano do seu neo-marxismo e da filosofia da história que o subtende – e ele explicitamente invoca – lhe é ainda imperativamente necessário pensar, no lugar da história do direito, no espaço da sua temporalidade e no espaçamento da sua historicidade, um direito à história, à historicidade da história, que lhe abra uma saída que se pretende, aporeticamente, *definitiva*, face ao que, na ordem da indissociabilidade entre o direito e a violência, é já, no coração da lei estabelecida, um sinal de degenerescência, de corrupção, de anomalia, de inscrição da morte. É precisamente quando se trata de abordar a pena de morte que Walter Benjamin se lhe referirá:

Car la violence conservatrice du droit est une violence menaçante. [...] La loi se présente par là même comme plus menaçante, à la manière du destin dont il dépend que le criminel tombe sous le coup de la loi. Le sens le plus profond que recèle le caractère indéterminé de la menace juridique, nous ne le découvrirons qu’en examinant plus tard le domaine du destin, qui est la source de cette menace. Le domaine des peines fournit à cet égard une précieuse indication. [...] Car, si cette origine [du droit ou de la loi] est la violence, une violence qui couronne le destin, on est tenté de conjecturer que dans la violence suprême, celle qui dispose de la vie et de la mort, là où elle se manifeste dans l’ordre du droit, les origines de cet ordre se font sentir de façon représentative dans la réalité actuelle et y manifeste leur terrible présence. Cette hypothèse est confirmée par le fait que, dans les rapports juridiques primitifs, la peine de mort s’applique aussi à des délits comme l’atteinte à la propriété, pour lesquels elle semble tout à fait «disproportionnée».⁵⁸²

Note-se, em primeiro lugar, que a ameaça que a violência conservadora de direito representa aqui se coloca à maneira de um destino que, plenamente presente, é sem *outro*, sentido, pois como um Destino contra o qual nada haveria a fazer e que, sob a forma da necessidade e/ou da inexistência de alternativa, das/às disposições actuais do direito, se deixa, enfim, nomear ou *coroar* pela violência. Atente-se, além disso, em que o direito e o poder se manifestam, então, em plena pujança, na violência conservadora suprema, aquela que dispõe da vida e da morte, constituindo-se, assim, como momento da repetição da origem, ou dando a ‘sentir, de modo representativo, na realidade actual’ a sua presença. Essa origem, na ordem do direito é, para Walter Benjamin, discernível nas ‘relações jurídicas primitivas, [em que] a pena de morte se aplica também a delitos

⁵⁸² *Ibidem*, pp. 222-223.

[menores] como o atentado à propriedade’, quer dizer, de modo ‘desproporcionado’. E essa *desproporção* é já, na situação actual, o signo de uma inerradicável degenerescência, de uma inextirpável corrupção, de uma crónica anomalia do direito: o seu momento actual reside na *desproporção* dos poderes do Estado e, em particular, como veremos, nos da polícia. Ela é, na verdade, o signo do *monstruoso* ou da *anormalidade/enormidade* que se aloja no coração do direito e do poder que o rege, da *normalidade de facto* que ele pressupõe e sem a qual nenhuma eficácia teria. Signo, portanto, de uma sua característica estrutural. Como logo a seguir nos diz Walter Benjamin:

Aussi bien sa signification [la signification de cette extension e application «disproportionnée» de la peine de mort] n’est pas de punir la violation du droit, mais de donner un statut au droit nouveau. Car, en exerçant la violence sur la vie et la mort, le droit se fortifie lui-même plus que par n’importe quel processus judiciaire. Mais en même temps dans cette violence s’annonce justement quelque chose de corrompu au coeur du droit, surtout pour un sentiment délicat, qui se sent infiniment éloigné des rapports où le destin, dans sa majesté propre, se serait manifesté à travers un tel processus.⁵⁸³

Ora, a assim ser, se nem a violência fundadora de direito, nem a violência que o conserva, podem, neste sentido, ser *morais* – era essa, como se viu já, a questão formulada na abertura do ensaio – e se a filosofia do direito, nas suas declinações jusnaturalista e/ou positivista, se não encontra em condições de mostrar – visto que, pensando-a exclusivamente como meio não podem dar conta do que nela é *manifestação imediata* – na extensão das suas implicações, a relação entre a violência e o direito, por um lado, e a violência e a justiça, por outro, qual é, então, para Walter Benjamin, a alternativa histórica proporcionada pela filosofia da história e pela crítica da violência que ela deve proporcionar?

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 223.

IV - *Metonímia absoluta e indecidibilidade.*

Convir-nos-ia, aqui, na decorrência da ponderação da questão da relação entre a pena de morte e a própria ordem do direito, fazer previamente notar um ponto em que a teoria crítica de Walter Benjamin se manifesta discordante em relação ao teor de algumas das pressuposições e proposições em que o direito parece articular-se, do ponto de vista do humanismo que ideologicamente o enforma, numa era em que, aparentemente, o poder se investe, como dizia Michel Foucault, na gestão e na afirmação da necessidade de desenvolver e expandir a vida. É um ponto fundamental para o acompanhamento, não apenas da perspectiva crítica de Walter Benjamin – a sua *Crítica*, no dizer de Giorgio Agamben, ‘tornou-se a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo o estudo da soberania’⁵⁸⁴ – mas também da sua rearticulação, na abordagem da soberania, levada a cabo pelo autor de *Ce qui reste d’Auschwitz*. Trata-se, aqui, do modo como, sendo, para Walter Benjamin, consubstancial à ordem do direito – ‘[...] talvez os críticos [...] tenham sentido que, pondo-se em questão a pena de morte não se ataca o quantum da pena, não se atacam leis, mas o próprio direito na sua origem’⁵⁸⁵ – a pena de morte ser, no entanto, sentida e dada hoje como contrária à afirmação do carácter *sagrado* da vida. Observará Walter Benjamin:

[...] les penseurs dont on discute ici l’opinion se réfèrent à un théorème plus lointain, à partir duquel ils pensent sans doute fonder également, pour sa part le précepte [‘«Tu ne doit pas tuer»’]. Ce théorème est la proposition selon laquelle toute vie serait sacrée, soit qu’ils rapportent cette proposition à toute vie animale, voire végétale, soit qu’ils la restreignent à la vie humaine. Leur argumentation, dans un cas extrême qui a pour exemple la mise à mort révolutionnaire des oppresseurs, se présente ainsi: «Si je ne tue pas, je n’instituerai jamais sur terre le règne de la justice (...), pense l’intellectuel terroriste (...). Quant à nous, nous professons que, plus haut encore que le bonheur et que la justice d’une existence, se situe l’existence en elle-même». *Aussi sûrement cette dernière proposition est fautive et même sans noblesse, aussi sûrement elle révèle l’obligation de ne pas chercher plus longtemps la raison du précepte dans l’effet de l’action sur la victime du meurtre, mais bien dans son effet sur Dieu et sur l’acteur lui-même.* Fausse et basse est la proposition selon laquelle l’existence se situerait plus haut que l’existence juste, si par existence on entend seulement le simple fait de vivre – et c’est bien ce qu’on entend dans la considération qui vient d’être rapportée.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 67.

⁵⁸⁵ BENJAMIN, Walter, ‘Crítica de la violencia’, *Oeuvres – I*, op. cit., p. 222.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, pp. 240-241 (sublinhado nosso).

A falsidade e a baixeza, a ausência de nobreza de uma tal proposição na qual se sobrepõe a *vida nua* à *vida justa*, na qual se alça o simples facto de viver, ou a vida anterior-exterior ao direito e à política, e se a dá como superior àquela vida que, dita *justa*, lhe seria posterior-interior manifestam-se, também, para Walter Benjamin, no facto de, dir-se-ia, se não pretenderem manifestar. Enquanto manobra de diversão, no caso de uma situação extrema, como a revolucionária, em relação à própria actuação do Estado dito de direito. Se se invoca o carácter *sagrado* da vida nua – e, portanto o sacrilégio em que incorre quem contra ela atenta – é para subtrair, aos revolucionários, toda a pretendida e eventual legitimidade do cometimento da morte sobre os seus opressores, os mesmos afinal que tantas vezes se socorrem da pena de morte para a (re)capitalização do seu discricionário poder. Trata-se, em suma, de um *teorema* ideológica e materialmente comprometido, que serve os interesses da monopolização estatal da violência sem que, esta, todavia, o possa invocar, uma vez colocada perante uma verdadeira *crítica da violência*, em benefício da justificação ética da sua própria (política e legalmente instituída) violência. A declaração do estado de excepção é, também aqui, uma forma de salvaguardar a lei da sua eventual associação à violência que ela, afinal, pressupõe sempre. Falsidade, pois, do lado de uma contradição performativa, por parte de quem invoca um princípio, ou um critério, a respeito do qual, todavia, não apenas se não revela praticante, mas também disso não estaria nunca em condições; um princípio que, em última análise, se revelaria contrário à própria existência da ordem jurídica, situando-nos, desde logo acima da sua necessidade e, por conseguinte, fora da sua justificação ou possibilidade: ‘porque, com a vida pura e simples cessa a dominação do direito sobre o ser vivo’⁵⁸⁷. A consagração da *vida nua* como forma superior da existência em si e por si mesma é, ao mesmo tempo, não só a convocação de Deus, seu criador, para o fazer alinhar pelos interesses do Estado, mas também a consagração da vida enquanto negação da forma, a consagração da não-forma da existência *em si mesma* ou da vida en-si-mesmada na sua apolítica informidade, a eleição da vida superior na figura ajurídica do sem rosto, da forma não-forma deformada/deformadora de toda a forma-de-vida. E uma tal consagração é, ao mesmo tempo, uma forma de invocar, no lugar da forma e do poder que todo o regime *político* e todo o *direito* consagram, por uma espécie de misteriosa desapareição ou de magicamente reversora auto-isenção, no momento da sua responsabilização, às mãos

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 218.

dos revolucionários, uma inocência (um estado de graça) que se não tem. É, enfim, a auto-isenção pela denegação, na invocação de uma espécie de vermiforme ou de invertebrada ou mesmo anorgânica abertura da organicidade, aquela que aí se elege, uma vez mais, *no corpo e no coração* da política e do direito. Mas é, ao mesmo tempo, uma forma de instalar, nos domínios do Estado e da sua monopolização da violência, a forma da alienação que a permite, que comanda a sua institucionalização sob a forma do *poder* e é necessária à sua auto-conservação, na medida em que, promovendo-se a *vida nua* se a instala – se tal coisa é concebível – como valor incomensurável, como supra-valor, no seio, ao mesmo tempo no centro e no esvaziamento, da *vida justa*. É legitimá-la como limiar redução ou de alienação dos oprimidos. Contudo, como também observa, logo a seguir, Walter Benjamin, é completamente outro o sentido da proposição se, por *existência*, se entende ‘o imutável estado do «homem»’:

Mais cette proposition contient une forte vérité si existence (ou mieux, la vie) – termes dont l’ambiguïté, tout à fait analogue à celle du mot paix, doit être levée par leur référence à deux domaines distincts – signifie l’immuable état de l’«homme». Si la proposition veut dire que le non-être de l’homme serait quelque chose de plus terrible que le non-encore-être (inconditionnellement pur et simple) de l’homme juste. À cette ambiguïté la proposition en question doit son caractère spécieux. *L’homme précisément ne doit être confondu à aucun prix avec la simple vie que est en lui, ni avec cette simple vie ni avec n’importe quel autre de ses états et n’importe quel autre de ses qualités, disons plus: pas même avec l’unicité de sa personne physique. Autant l’homme est sacré (ou aussi cette vie en lui qui reste identique dans la vie sur terre, dans la mort et dans la survie) aussi peu le sont ses états, aussi peu l’est sa vie physique, susceptible d’être lésée par d’autres hommes. Qu’est-ce, en effet, qui la distingue essentiellement de celle des bêtes et des plantes?*⁵⁸⁸

Se a vida (ou a existência) é *sagrada* é, antes, naquela dimensão da sua manifestação a que é possível reconhecer o estatuto de «homem» no seu estado imutável e, conseqüentemente, indissociável ou indecomponível, que reúne, na sua totalidade concreta, os diversos estados em que se inclui, como parte integrante, a vida nua: o simples facto de viver estritamente considerado, no plano da unicidade da sua pessoa física, a sua vida física na sua mais estrita integridade, que permanece, na medida em que, enquanto tal, remissível ao seu não-ser, no limiar de indiferença em que não é possível dissociá-la das plantas e dos animais. Quanto mais sagrado o *homem*, tanto menos sagrada a vida nua, a vida estritamente física, a vida das/nas plantas e dos/nos animais. De resto, *pensar* o carácter sagrado da vida ou da existência seria ainda, mesmo se no plano da inclusão dos animais e das plantas no seu círculo sagrado, distingui-la, neles, do simples facto de viver, do inqualificável, do grau zero de toda a

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 241.

forma, de toda a qualificação de vida. Há, para Walter Benjamin, na confusão de ambos os planos, o da totalidade concreta do homem e o da inexpugnável massividade de cada um dos seus estados ou dos estratos que a compõem, a projecção dogmática recente – dir-se-ia pós-iluminista – da perda, na tradição do ocidente, do sagrado, que seria, agora, buscado no cosmologicamente impenetrável ou inapreensível:

Et même si les bêtes et plantes étaient sacrées, elles ne pourraient l'être pour leur simple vie, ni en elle. Sur l'origine du dogme qui affirme le caractère sacré de la vie il vaudrait la peine faire une recherche. Il se peut, il est même vraisemblable, que ce dogme soit récent, à titre d'ultime égarement de la tradition occidentale affaiblie qui cherche dans le cosmologiquement impénétrable le sacré qu'elle a perdu. (L'ancienneté de tous les préceptes religieux condamnant le meurtre ne prouve rien là contre, car ils reposent sur d'autres conceptions que le théorème moderne). Et voici finalement qui donne à réfléchir: *ce qui est ici qualifié de sacré est ce que l'ancienne pensée mythique désignait comme porteur de culpabilité: le simple fait de vivre.*⁵⁸⁹

Detenhamo-nos, aqui, um pouco, no intuito de procurarmos equacionar algumas das implicações desta formulação. Em primeiro lugar, o reconhecimento ou investimento do carácter sagrado da vida nua é, numa intuição que nele parece antecipar Michel Foucault, *recente* – tal é a *suspeita* de Benjamin; ou ainda – como, explicitamente, o parêntesis no-lo frisa – *moderno*. Trata-se, em segundo lugar, de um dogma que, pressupondo já, em si, a perda do sagrado na tradição do ocidente, é, no seu carácter anacronicamente *mítico*, tudo menos susceptível de ser dado como religioso; vê-lo-emos, de seguida, um pouco mais detalhadamente. Em terceiro lugar, no plano do mito, ele opõe-se – e daí a *suspeita* quanto ao seu carácter *recente* – historicamente, pela sua inversão, ao pensamento mítico antigo, para o qual, *longe de ser encarada como sagrada, a vida nua era, antes, portadora de culpa*. Trata-se, aqui, como adiante procuraremos mostrar, de uma indicação preciosa, para Giorgio Agamben, que virá a encontrar, na figura do *homo sacer*, evocada por Festo no seu tratado *Sobre o Significado das Palavras*, precisamente a instância arcaica de uma dupla excepção, quer relativamente ao *ius humanum*, quer ao *ius divinum*. Finalmente, em quarto lugar, a antiga condenação religiosa do cometimento da morte não assenta, também ela, no mesmo teorema, na mesma mítica sagração da *vida nua*, mas prende-se, antes, com outros preceitos: se, na religião antiga, se condena a morte, não é, pois, porque a *vida nua* seja sagrada. É, de resto, o que se passa com o judaísmo:

Le précepte [‘«Tu ne dois pas tuer»’] n’est pas là comme étalon du jugement, mais, pour la personne ou la communauté qui agit, comme fil conducteur de son action; c’est à cette personne ou cette communauté, dans sa solitude, de se mesurer avec lui

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 241.

et, dans des cas exceptionnels, d'assumer la responsabilité de ne pas en tenir compte. Ainsi l'entendait aussi le judaïsme, qui refusait expressément la condamnation du meurtre en cas de légitime défense.⁵⁹⁰

O preceito 'Não deves matar' não é, portanto, uma bitola, um critério de juízo determinante, que permita, aqui, inferir do *sagrado da vida nua*. A sua formulação não é, de resto, aqui a de um imperativo que ressoaria, na força transcendente da injunção que ele, então, categoricamente expressaria, como um futuro antecipatório, anterior, tal o *tom* e o *tónus* de advertência nele contidos. Ele aparece modalizado no registo do conselho, da norma de conduta, que, *em casos extremos*, como sublinha Walter Benjamin, o indivíduo ou a comunidade, devem poder, responsabilmente, deixar de lado. A voz que nele ressoa não é, portanto, a da razão – ou do logos, enquanto atributo metafisicamente estrutural e definitivo, ontológico e extratemporal, do sujeito ou do ser inato do homem justo – mas a de uma sabedoria que se diria, aqui, aproximar-se daquela do narrador épico: a de uma experiência (re)feita e historicamente transmitida e acumulada de geração em geração. Seria, aliás, nesse sentido que o *caso extremo*, pela sua singularidade, justificaria, de forma responsável, a eventual inaplicabilidade do preceito. Além disso, apenas na condição de ser entendido tal como o judaísmo o compreende, ele se não revela contraditório com a sua recusa em condenar a perpetração da morte em *legítima defesa*, como parece dever ser o caso, também tido – em Benjamin – por *extremo*, para os revolucionários que às suas mãos fizessem cair os seus opressores, da situação histórica em que se encontram as democracias modernas, onde a ignomínia da polícia se traduzirá no plano de uma espécie de estado de excepção inscrito no seio da situação jurídica normal; da violência policial, diz-nos Benjamin:

Celle-ci est, certes, une violence employée à des fins légales (avec droit de disposition), mais en mesure en même temps d'étendre elle-même très largement le domaine de ces fins (avec son droit d'ordonnance). [...] L'ignominie de la police tient à l'absence ici de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui le conserve. S'il est requis de la première qu'elle s'affirme comme telle en triomphant, la limitation qui s'impose à la seconde est de ne pas s'assigner de nouvelles limites. *La violence policière s'est affranchie de ces deux conditions*. Elle est fondatrice de droit, car la fonction caractéristique de ce type de violence n'est pas de promulguer des lois, mais d'émettre toute sorte de décrets prétendant au statut de droit légitime; et elle est conservatrice de droit parce qu'elle se met à la disposition des fins qu'on a dites. *Il est faux d'affirmer que les fins de la police seraient toujours identiques à celles du reste du droit, ou simplement qu'elles auraient un lien avec elles.*⁵⁹¹

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 240.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 224 (sublinhado nosso).

A separação entre a violência fundadora e a violência conservadora de direito, entre o antes e o depois, o fora e o dentro da lei não poderia ser senão representada pela (vigência da) própria lei. Mas é precisamente no momento em que se torna necessário conservá-la que se desenha, no seu seio, uma nevrálgica espécie de campo de suspensão, de centro juridicamente lacunar, um espaço em que inadvertidamente se instaura o estado de exceção, onde não se promulga mas se *decreta*, onde a polícia se antecipa ao parlamento e faz uso da sua prerrogativa de expandir (muito largamente) o domínio dos fins legais a que a sua violência devia, entretanto, conferir os meios necessários de aplicação e o parlamento se deixa, estrutural e consentidamente, por ela negar e/ou antecipar, na determinação modular contida em cada uma das suas avulsas ordenações e na manutenção/(re)estabelecimento daquela *normalidade de facto* em que Carl Schmitt via a condição de possibilidade de toda lei – nenhuma norma é aplicável no caos – na sua eficácia. Razão pela qual Walter Benjamin emprega as aspas quando se trata de falar do «direito» da polícia.

Au fond, le «droit» de la police indique plutôt le point où l'État, soit par impuissance, soit en vertu de la logique interne de tout ordre juridique, ne peut plus garantir par les moyens de cet ordre les fins empiriques qu'il désire obtenir à tout prix. Ainsi, «pour garantir la sécurité», la police intervient dans des cas innombrables où la situation juridique n'est pas claire, sans parler de ceux où, sans aucune référence à des fins légales, elle accompagne le citoyen, comme une brutale contrainte, au long d'une vie réglée par des ordonnances, ou simplement la surveillance. À l'opposé du droit, qui dans la «décision», dont le lieu et le temps sont [déjà] déterminés [par la loi], reconnaît une catégorie métaphysique, par laquelle il émet prétention à la critique, l'analyse de l'institution policière ne révèle rien qui touche à l'essence des choses.⁵⁹²

Liberta, quer da condição jurídica estabelecida pelo triunfo da violência de fundadora de direito – enquanto tal, o mesmo é dizer: enquanto simples meio que cessa de intervir uma vez estabelecida a finalidade em que se a sua aplicação se justifica e cumpre – quer da condição de auto-restrição – exercida já pelo direito, em que o *poder*, agora instituído, a si mesmo, por princípio, se regulamenta ou baliza – a que deve estar submetida toda a violência conservadora de direito, a polícia encontra-se, apesar de tudo, na sociedade burguesa dita democrática e no Estado de direito, para usar um termo de Carl Schmitt, *beyond the line*: a coberto da própria ordem jurídica e da necessidade de conservação do direito que determina o seu lugar, a pretexto da manutenção dos fins da violência nos limites da mais estrita *legalidade*, ela é o momento de uma *ex-posição*, de um exorbitar da ordem do direito, na sua auto-regulação. É em seu nome que o seu

⁵⁹² *Ibidem*, p. 224.

poder de alargamento dos fins consagrados na lei lhe é concedido. A polícia, de modo relativamente encoberto, aí se perfila – desembaraçada dos empecilhos, dos obstáculos que poderiam contrapor-se à expansão empírica dos fins *legais* – como instância, não abertamente declarada mas não menos (insinuantemente) delegada, daquela soberana *decisão* que afecta a suspensão da ordem jurídica, num campo em que *a estruturação normal da relações vitais*, o traçado de uma situação média homogénea, se estende, pela acção da sua violência simultaneamente fundadora e conservadora, ou a domínios não abrangidos pela lei, ou a domínios de que a lei não é senão, suspensivamente, considerada *em potência*.

Sa violence est aussi amorphe que sa manifestation fantomatique, insaisissable et omniprésente dans la vie des États civilisés. Et encore que la police soit toujours égale à elle-même, on ne peut méconnaître en fin de compte que son esprit fait moins de ravages là où, dans la monarchie absolue, elle représente la violence du souverain, en laquelle s'unissent les pleins pouvoirs législatifs et exécutifs, que dans des démocraties où sa présence, que ne rehausse aucune relation de ce genre, témoigne de la forme de violence la plus dégénérée qui se puisse concevoir.⁵⁹³

A polícia é, pois, para Walter Benjamin, na sociedade democrática, a instância de uma *normalização sem a norma*, de um «direito» que é, antes de mais, *direito ao direito*: nele e, simultaneamente, sem ele; ou, o mesmo é dizer, de um direito tão fantasmático, inapreensível e omnipresente quanto ela própria, na vida dos cidadãos, que ela acompanha e vigia, e do Estado, a cuja autoridade, inescrupulosa e simultaneamente, serve e reforça, para além e por/para fora da mais estrita conservação da sua legalidade. E, isto por uma de duas razões, ou: a) porque manifesta a impotência do Estado, na sua auto-regulação; ou b) porque põe a nu a própria lógica interna de toda a ordem jurídica – sendo que uma das razões não exclui, necessariamente a outra. Mas é a hipótese b) que ganha, aqui, plausibilidade. Nela, o «direito» da polícia seria o necessário contraponto do direito – sem aspas – da instituição parlamentar, como instância legítima do poder legislativo, na qual a *decisão* se pondera se determina legalmente, dissociada, no espaço e no tempo, de um poder executivo que, porque necessita, para a obtenção de certos fins empíricos, como acontece em *situações em que a ordem jurídica não é clara*, de uma instância da violência que não seja estritamente conservadora de direito, nem rigorosamente regulada pelas condições estabelecidas pela ordem jurídica, assume, pelo seu lado de fora, aquilo que se aproximaria de uma espécie de consentida usurpação do poder jurídico de decisão. Ela é o elemento que, a par de um

⁵⁹³ *Ibidem*.

parlamento já esquecido da violência revolucionária que esteve na origem da sua possibilidade institucional, embora suplementarmente ‘prática’ em relação ao retardamento contido na sua inércia e à repartição representativa posta no seu escrúpulo, com ele compõe a autoconservação, o prevalecimento de uma ordem jurídica estabelecida que, por princípio, se deve demarcar daquele seu *outro* que, no seu coração – vimo-lo em relação ao direito à greve – se inscreve, quer ele se coloque do lado da sua refundação – e é então o caso da greve política – quer ele se inscreva do lado da sua definitiva destituição – no caso da greve revolucionária.

Ce n'est pas tout: comme le point d'arrivée, le point de départ de tout contrat renvoie aussi à la violence. Comme fondatrice de droit, elle n'a pas besoin d'être immédiatement présente en lui, mais elle est représentée en lui dans la mesure où le pouvoir qui garanti le contrat est né lui-même de la violence, sinon précisément installé par violence dans le contrat lui-même, conformément au droit. *Que disparaisse la conscience de cette présence latente de la violence dans une institution juridique, cette dernière alors périlite. Les parlements aujourd'hui en donnent un exemple. Il présente le déplorable spectacle qu'on connaît parce qu'ils ont perdu conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent leur existence.*⁵⁹⁴

Trata-se de uma amnésia estrutural. Como nos diz Derrida: ‘esta denegação amnésica não trai uma fraqueza psicológica, ela inscreve-se no seu estatuto [o dos parlamentos] e do mesmo modo na sua estrutura’⁵⁹⁵. Digamos, por conseguinte, que a polícia é bem a instância que, antecipando, parcialmente e em regra – nela e sem ela – a exceção, se coloca, no Estado, como elemento já patente e concretamente antecipatório da *situação extrema* a que o direito ao direito – e/ou a violência fundadora de direito, a que rege o direito de greve, antes de qualquer destrição entre greve política e greve revolucionária – no seio do direito, abre caminho. A indelével marca da *degenerescência* que diferencia, no Estado de direito, a sua violência reside no facto de, no alargamento que lhe é consentido, dos fins legais estabelecidos, por um lado, ela, não se lhe mostrando redutível, abrir para a sua negação, na sua dinâmica fundadora de um novo direito; por outro lado, mantendo-se, ainda, do lado da violência conservadora de direito, ela se opor, diferente e divergentemente da violência revolucionária, à violência que, na exigência da greve proletária, se deveria afirmar, moralmente, como definitivamente *destituinte* da ordem jurídica. E é precisamente esta violência regida pelo princípio da necessária *destituição* da ordem jurídica que, nas embocaduras da história, interessará a Walter Benjamin, considerar: ‘[...] a greve mostra que ela [...]

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 225.

⁵⁹⁵ DERRIDA, Jacques, ‘Prénom Benjamin’, *Force de Loi : le fondement mystique de l'autorité*, *op. cit.*, p. 113.

está em condições de fundar ou de transformar relações de direito, *mesmo lesando gravemente o sentimento da justiça*⁵⁹⁶. Que tipo de violência convocará ela, que se possa subtrair à lógica do *poder* que institui a violência originária – sob a forma suplementar da violência conservadora de direito – a violência fundadora de direito, na sua disfarçada imediatidade? Porque o autor se encarrega, desde logo, de descartar uma saída não-violenta, mesmo quando, implicitamente, pondera acerca da sua inexorável necessidade.

Et même si, à ce stade de notre étude, la signification de cette problématique reste encore entachée d'incertitude, le droit, d'après ce qu'on a dit, apparaît dans une éclairage moral si ambigu que la question s'impose de savoir si, pour régler les conflits d'intérêt entre les hommes, il y aurait d'autres moyens que violents. *Il est nécessaire, avant tout d'établir qu'une élimination des conflits entièrement dénouée de violence ne peut jamais déboucher sur un contrat de caractère juridique.* Car ce dernier, si pacifiquement qu'il ait pu être conclu, conduit en dernière analyse à une violence possible. Il donne, en effet, à chaque contractant le droit de recourir de manière ou d'autre à la violence contre l'autre contractant dans les cas où il ne respecterait pas le contrat.⁵⁹⁷

De onde que uma saída não-violenta se mostra como necessária justamente ali onde toda a violência se associa à fundação/conservação do direito e, consequentemente, *para regular os conflitos de interesses entre os homens*, os meios aqui ditos não-violentos, quaisquer que possam ser, parecem, por conseguinte, dever dissociar-se dos tipos de violência inerentes à ordem jurídica, à lógica de *poder* que lhe é, por princípio, interna. Nesse sentido, a *não-violência* seria o nome de toda a violência que se subtraísse à lógica do *interesse* e daquela violência associada ao *poder* que o direito baliza e consagra e que outra coisa não faz senão transpor, instituindo-a, a ordem do *pré-direito* ou do *privilégio*. Que violência não-violenta se convoca pois – que se dê como plenamente *exterior* ao *interesse* e ao *pré-direito* ou ao *privilégio* que enformam originariamente a ordem jurídica – na tentativa de destituição do direito, ou da sua definitiva negação? De onde se deveria pensá-la procedente? De que lugar se deveria ela dar como originária e pertencente, na sua verdade e na sua justiça, alheias, agora, à eticamente deformadora lógica do *privilégio* e/ou do *pré-direito*? Ou ainda, nos termos da crítica da violência delegada na filosofia da história por Walter Benjamin:

Dans le domaine entier des violences envisagées par le droit naturel et par le droit positif, on n'en trouve aucune qui échappe au caractère lourdement problématique, déjà évoquée, de toute violence juridique. Cependant, puisque toute idée d'un accomplissement des tâches humaines, de quelque façon qu'on l'envisage – sans même

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 218.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 225.

parler d'une délivrance de l'emprise exercée par toutes situations historiques qu'a connue jusqu'à présent le monde – reste irréalisable si l'on écarte totalement et par principe toute violence, *la question s'impose de chercher d'autres formes de violence que celles qu'envisage toute théorie juridique. Et aussi la question de la vérité qu'il faut attribuer à ce qui est le dogme fondamental commun à ces théories. Que se passerait-il, par conséquent, si toute espèce de violence, s'imposant à la manière d'un destin, utilisant des moyens légitimes, en elle-même se trouverait en conflit inexpiable avec des fins justifiées*, et s'il fallait en même temps envisager une autre sorte de violence, qui alors assurément ne pourrait être pour ces fins ni le moyen justifiée ni le moyen injustifié, mais ne jouerait d'aucune façon à leur égard le rôle de moyen, entretenant bien plutôt de tout autres rapports?⁵⁹⁸

Sendo toda a violência jurídica 'pesadamente problemática', a questão que se impõe é, portanto, a partir da questionação do valor de verdade atribuível ao dogma comum, no seio da filosofia do direito, à doutrina do direito natural tanto quanto à do direito positivo, segundo o qual meios legítimos permitem a obtenção de fins justos – cego ao que aos olhos de uma autêntica crítica da violência emerge como meio *em inexpável conflito* com os fins justificados que servem como norteadores à sua aplicação – seria necessário encontrar um outro tipo de violência, cujo papel não fosse já, falsa e meramente, tido por *instrumental*. Porque é, precisamente nesta invocada instrumentalidade que parece residir, para Walter Benjamin, a nota inexoravelmente cínica e desencorajadoramente impune de todo o direito, a que só uma crítica da violência protagonizada pela filosofia da história e votada à sua destituição, tem acesso. Pois o que essa crítica da violência acaba por mostrar não é, apenas, precisamente o carácter mítico da natureza instrumental e provisória de toda a violência enquanto meio, na fundação do direito – enquanto ela, na verdade se reinscreve, sob o nome de *poder*, já na ordem jurídica – e na conservação do direito – porque, a coberto da manutenção dos fins legais instituídos, exorbita do seu âmbito, como o exemplo da polícia ilustra. Ela mostra, também, por um lado, que o conflito entre meio e fins – entre a justiça dos fins, invocada na aplicação dos meios, e a injustiça praticada na prossecução dos fins já entretanto juridicamente estabelecidos como critério – está, no interior de uma ordem jurídica desprovida dos meios necessários à sua própria autocrítica, simplesmente condenado a permanecer impensado: inavaliável, impune, *inexpável*. Ela abre, também, por outro lado – de uma forma, no mínimo, inquietante – o acesso à compreensão do carácter não menos *pesadamente indecível* de todos os problemas do direito:

Ainsi se trouverait mise en lumière la singulière expérience, à première vue décourageante, qui correspond au caractère finalement indécidable de tous les problèmes de droit [...]. Ce qui décide, en effet, de la légitimité des moyens et de la

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 233.

justification des fins, ce n'est jamais la raison mais, pour la première, une violence qui a le caractère d'un destin et, pour la seconde, Dieu lui-même. Si cette vérité est rarement reconnue, c'est seulement parce que l'habitude s'est enracinée de penser ces fins justifiées comme celles d'un droit possible, c'est-à-dire non seulement comme universellement valables (ce qu'implique analytiquement le caractère propre de la justice), mais aussi comme universalisables, ce qui, comme on pourrait le démontrer, contredit à ce caractère.⁵⁹⁹

Se o que verdadeiramente decide da legitimidade dos meios – que é exigência reguladora da crítica ao justnaturalismo; o direito natural pensa-os simplesmente como justificáveis em função (da justificação) dos fins (estabelecidos como naturais) – é a sua conformidade com o que resulta, já ideológica e historicamente sancionado de uma violência que tem o carácter de *um* destino – do destino tido na sua singularidade, na sua natureza aparentemente nua e indivisa, ou sem alternativa: como se a história mostrasse, do que é nela natural, não mais do que foi erigido em limite do possível – o que decide, por seu lado, da justiça dos fins é, enfim, Deus, ele próprio, enquanto criador, se os fins justos são, afinal, os fins naturais, no que ao homem, no seu ser, *naturalmente* diz respeito. Em outros, termos, quer pelo lado do direito positivo, quer pelo do direito natural, o que subtende a concepção da violência como meio é, afinal, o carácter teológico dos pressupostos dessa sua função mediadora. Ora, Deus não é, como bem poderia observá-lo, concordantemente, Heidegger⁶⁰⁰, nem estudante de teologia nem nela versado. E se se trata de tomar como pressuposto a justiça dos fins simples e incondicionalmente *naturais*, ou a inexorável e, também nessa medida, violenta unicidade do destino, na face da visível clausura ideológica de um presente histórico compreendido à luz da filosofia do direito, aos olhos da crítica da violência protagonizada por Walter Benjamin salta, no entanto, à vista que: a) mesmo e, talvez, sobretudo, enquanto subtendida por pressupostos *teológicos*, a violência, enquanto *meio*, deve poder não ser conforme ao que decorre da (insondável, projectivamente concebida numa espécie de inversora subtracção de todos os correlatos humanos da finitude) natureza divina cuja finalidade é, por princípio, a justiça; b) enquanto tal, é inverosímil que ela o seja, se entra em *inexpiável* conflito com os *fins* que, filosófico-juridicamente, se diria que a justificam; c) a distância que vai de Deus, na sua pressuposta onipotência, aos homens, que, no plano das tarefas humanas inerentes à

⁵⁹⁹ *Ibidem*, pp. 233-234.

⁶⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *El Concepto del Tiempo*, trad. de Raúl Gabás Pallás e Jesús Adrián Escudero, 2ª ed., Madrid, 2001, p. 24: '[...] la teología trata de la existencia humana en cuanto ser ante Dios y de su temporalidad en su relación con la eternidad. Dios mismo no necesita ninguna teología; su existencia no está fundamentada en la fe' (sublinhado nosso).

gestão do conflito de interesses pressuposto pela sua diferencial situação sócio-ideológica e material, se envolvem na disputa pelo *poder*, é precisamente a que, nele, supõe a injustificação, o carácter desnecessário da violência tal como ela, juridicamente, se dá: enquanto meio de instituição/conservação do poder e/ou do privilégio. A violência divina não é, portanto, nem uma violência *mediata*, nem, em particular, uma violência *fundadora/conservadora* de direito, pelo simples facto de este ser, afinal, na sua pressuposta necessidade histórica, contraditório em relação à Sua não menos reconhecida qualidade de onipotência. Dessa *violência divina* enquanto *pura manifestação* e, portanto, nem susceptível de ser tida por mediata, nem admissivelmente compreensível como intencionalmente *fundadora/conservadora* de direito é, segundo Walter Benjamin, possível, no que toca ao homem, discernir sinais visíveis, tanto na experiência quotidiana, quanto nos mitos, mesmo que quanto a estes últimos se trate, em primeiro lugar, de usar sempre de uma prudência cuja necessidade decorre do seu carácter ‘impuro’:

Une fonction non médiante de la violence, telle qu'elle est ici en question, se révèle déjà dans l'expérience quotidienne. En ce qui concerne l'homme, la colère, par exemple, provoque en lui les plus visibles explosions d'une violence qui ne se rapporte pas comme moyen à une fin déjà définie. Elle n'est pas moyen, mais manifestation. Plus précisément, cette violence connaît des manifestations parfaitement objectives et qui permettent de la critiquer. On en trouve des exemples de la plus haute importance, tout d'abord dans le mythe. [...] Mais] Bien loin de nous révéler une sphère plus pure, la manifestation mythique de la violence immédiate se montre très profondément identique à toute force du droit, transformant le pressentiment du caractère problématique de cette force en certitude du caractère pernicieux de sa fonction historique; nôtre tâche est donc d'en finir avec elle.⁶⁰¹

Dir-se-ia, portanto, que se, como nos diz Heidegger, a existência de Deus não está fundamentada na *fé*, também a natureza da sua violência se não ilustra de forma inequívoca nos exemplos contidos no *mito*. A tarefa de acabar com a perniciosa função histórica do mito – resultante da sua impureza – não implica, por isso, nenhuma distanciação em relação à necessidade de apreensão, nele, de exemplos da violência divina, na sua pura e imediata manifestação – *bem pelo contrário*, se tivermos em conta, como nos é sugerido, que acabar com o mito supõe, antes de mais, uma espécie de inversora subtracção hermenêutica:

De même que dans tous les domaines Dieu s'oppose au mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine. À tous égards elle en est le contraire. Si la violence mythique est fondatrice de droit, la violence divine est destructrice de droit; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice sans limites; si la violence

⁶⁰¹ BENJAMIN, Walter, 'Critique de la violence', *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 234.

mythique impose tout ensemble la faute et l'expiation, la violence divine lave de la faute, si celle-là menace, celle-ci frappe; si la première est sanglant, sur un mode non sanglant la seconde est mortelle. À la légende de Niobé on peut opposer comme exemple de cette violence le jugement de Dieu contre le bande de Coré. Il frappe des privilégiés, des lévites, les frappe sans les avoir avertis, sans menace, et n'hésite pas à les anéantir.⁶⁰²

A violência divina é mortal, embora não sangrenta: a sua morte é a que é perpetrada sob a forma do *anulamento*; é destruidora do direito embora, diferentemente da violência mítica, essa destruição-anulamento se não inscreva no processo de re-instituição de quaisquer espécie de fronteiras, de limites, como seria próprio do direito, (em particular, por exemplo, o do direito de guerra): ela representa precisamente o que deve subtrair-se à sua lógica de poder; ela *lava* da falta sem que, em si, de novo a traga, a par da *expição*; atinge, embora não ameace, visto que a sua economia não é a da instauração/conservação do poder; é justa, no sentido em que, atingindo, sem advertência, os privilegiados, não faz valer, antes destitui o pré-direito ou o privilégio, na sua economia discricionária: a sua justiça não é, portanto, a do direito, visto que não é, *a priori*, nele *situável* – ela não se dá nem como meio, nem *no meio* desse meio que a violência jurídica é; é uma violência desenredada das *aporias* da lei, do seu carácter *pesadamente problemático* no que toca à ponderação do lugar e/ou da função da violência, da indecidibilidade de todos os problemas que ela põe, visto que, contrariamente à violência do direito – como resulta evidente, por exemplo, na ordem jurídica, no caso do reconhecimento, aos trabalhadores, do direito de greve – não é, nem fundadora de direito, nem concessiva de qualquer violência dele heteronomamente fundadora: ela *não hesita*. A ordem do direito e, nela a da sua violência segundo o princípio e sob a forma do poder instituído ou a instituir, traz consigo, simultaneamente, a falta e a expiação, quanto mais não seja pelo facto de, nela, a expiação pressupor a reincidência na falta, de a culpa se redimir por uma sanção que a reinscreve. Não é o que acontece, para Walter Benjamin, com a violência divina:

Mais dans ce anéantissement même il [Dieu] lave en même temps la faute et l'on ne peut méconnaître une profonde corrélation entre le caractère non sanglant et le caractère expiateur de cette violence. Car le sang est le symbole de la simple vie. Or, comme on ne peut l'exposer ici de façon plus précise, la force du droit entre en action par suite de la faute de la vie purement naturelle, laquelle, de manière innocente et malchanceuse, livre le vivant à l'expiation qui le «lave» de sa faute – et aussi bien délivre le coupable, non pourtant d'une faute, mais du droit. Car avec la vie pure et simple cesse la domination du droit sur le vivant. La violence mythique est violence sanglant exercée en sa propre faveur contre la vie pure et simple; la violence divine

⁶⁰² *Ibidem*, p. 238.

est violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie. La première exige le sacrifice, la seconde l'accepte.⁶⁰³

Se o direito entra em ação na sequência do que, aos seus olhos, é a *falta* cometida pela vida puramente natural, é porque essa falta coincide (aporeticamente) com a própria *vida nua* no que, no seu desnudamento, por um lado, ela parece ser negação de todo o direito e, por outro lado, enquanto tal, se abre à insinuação ou ao pressentimento do que, para o direito estabelecido, surge como potencialmente heterónimo; mas isto significa, também, que o que (de)move o direito é, ao mesmo tempo, na economia decisória da sua força-de-lei e/ou do *enforcement* de uma violentamente determinada e fundadora/conservadora *normalidade de facto*, ou de uma certa e não menos violenta e fundadora *estruturação normal das relações de vida* – se se trata, afinal, de assegurar, na conservação da ordem jurídica, o que é, originariamente, da ordem do pré-direito ou do privilégio – da ordem do *puramente natural*. Se a *vida puramente natural* lhe entrega, de uma forma que não pode senão ser simultaneamente inocente e infeliz, o ser vivo e, assim, inadvertidamente o submete à expiação que o «lava» da sua falta – as aspas são aqui necessárias porque o que está em causa não é, de facto, na pura e simples vida, uma culpa *formada*, visto que ela seria, na medida em que exorbitando de qualquer *forma*, então, já inocente, na sua simplicidade e no seu desnudamento, de *si mesma* – ela acaba, na verdade, por livrá-lo, enquanto «culpado», não da sua dita «falta», mas do direito ele próprio – em cuja potência e dinâmica ela, sentida como violência heterónoma, fazia ainda sentido – na medida em que: ‘com a vida pura e simples’ emerge, como nos dirá Benjamin, o inimputável e cessa a *dominação* da ordem do direito – se ela é, antes de mais, equacionável no domínio da relação e dos conflitos morais – sobre o *ser vivo* no qual, enfim, o *bios* se confunde ou reduz à sua *zôê*. A situação indecível e aporética em que se coloca a violência mítica é, portanto, aquela que decorre da sua autonegação ou autocontradição: se ela é *sangrenta* é, também, na medida em que representa um poder que, exercido contra a vida pura e simplesmente natural – e o que nela se pressente de potencialmente heterónimo – se exerce, afinal, contra si mesmo. Como sublinhava Michel Foucault, em *A Vontade de Saber*:

O sangue permaneceu durante muito tempo um elemento importante nos mecanismos de poder, [...] o seu preço provém ao mesmo tempo do seu papel instrumental (poder derramar o sangue), do seu funcionamento na ordem dos sinais, (ter um certo sangue,

⁶⁰³ *Ibidem*, pp. 238-239.

ser do mesmo sangue, aceitar arriscar o seu sangue), e também da sua precaridade (fácil de derramar, sujeito a esgotar-se, demasiadamente pronto a misturar-se, logo susceptível de corromper-se) [...]: [...] o poder fala *através* do sangue; este é uma *realidade de função simbólica*.⁶⁰⁴

Ora, neste sentido, a *violência divina*, exercida em favor do *ser vivo/do* ‘vivente’ – por diferença em relação ao carácter que se diria pré-formado ou pré-estabelecido, estruturado de toda a *vida* – e em detrimento de toda a *vida*; ela opõe-se ao que há de histórica e ideologicamente an-histórico na ordem do direito, que exige o sacrifício do *ser vivo/do* ‘vivente’ no altar (teológico) da *vida*, pensada *naturalmente* na sua *forma*, precisamente onde a violência divina, em lugar de o *exigir*, *o/a aceitaria*: que significa, todavia, esta *aceitação do sacrifício/da violência mitológica*? Não será precisamente por aqui que começa a alastrar, retroprojectivamente, aquela espessa sombra – como é a do sangue, a do genocídio e – do holocausto, nas margens do texto de Walter Benjamin? Não será nesta dobra que se insinua aquilo a que se refere Jacques Derrida, no ‘Post-Scriptum’ a ‘Prénom Benjamin’/‘Critique de la violence’, como o *insuportável*, quando nos diz:

Ce que pour finir je trouve de plus redoutable, voire insupportable dans ce texte, au-delà même des affinités qu’il garde avec le pire (critique de l’*Aufklärung*, théorie de la chute et de l’authenticité originaire, polarité entre langage originaire et langage déchu, critique de la représentation et de la démocratie parlementaire, etc.), c’est finalement une tentation qu’il laisserait ouverte, et notamment aux survivants ou aux victimes de la «solution finale», à ses victimes passées, présentes ou potentielles. *Quelle tentation? Celle de penser l’holocauste comme une manifestation ininterprétable de la violence divine: cette violence divine serait à la fois anéantissante, expiatrice et non-sanglante, dit Benjamin, une violence divine qui détruirait le droit au cours, là je récite Benjamin, d’un «processus non-sanglant qui frappe et fait expier» [...]. Qu’on pense aux chambres à gaz et aux fours crématoires, comment entendre sans frémir cette allusion à une extermination qui serait expiatrice parce que non-sanglante? On est terrifié à l’idée d’une interprétation qui ferait de l’holocauste une expiation et une indéchiffrable signature de la juste et violente colère de Dieu.*⁶⁰⁵

Procuraremos, todavia, acercarmo-nos um pouco mais detalhadamente do que aqui, *moderna e criticamente* – passe o que de tautológico se inscreve nesta formulação – se inscreve como injunção ética da crítica da violência – mesmo de uma violência já investida ou, *pelo contrário*, ainda reinscrita na sua própria crítica – e apelo à responsabilidade já contidos num texto que, como o de Walter Benjamin, deles começa por ser um exemplo na forma como a ordem do direito nele é confrontada com o que à

⁶⁰⁴ FOUCAULT, Michel, *História da sexualidade I - A Vontade de Saber*, op. cit., pp. 151-152.

⁶⁰⁵ DERRIDA, Jacques, ‘Post-Scriptum’, *Force de loi: le fondement mystique de l’autorité*, op. cit., p. 145 (sublinhado nosso).

sua jurisdição em si mesma escapa e se dá como inexpiável. O texto de Benjamin é um texto que se constrói, também ele, como convocação à desconstrução das oposições em que o seu argumento, ao mesmo tempo, se articula, mediante a notação do modo como os termos de cada uma delas se investem, para usar uma expressão de Jacques Derrida, numa mútua e *diferencial contaminação*. Se é ‘com a vida pura e simples [que] cessa a dominação do direito sobre o ser vivo’ é porque ela, como se viu já, com Giorgio Agamben, é a substância última (da irreduzível mobilidade) de toda a cesura biológica: a figura do sem-rostro que o muçulmano é, como atrás se viu, ilustra-a. Se, como nos diz Walter Benjamin, a violência mítica *exige* o sacrifício, qual é a lógica que a ele preside, qual é a economia que o subtende? Só pode ser aquela que é interna ao *mito*, na sua impureza, ou ao direito, no que no seu seio há de corruptamente monopolizador, quanto à violência fundadora/conservadora de direito. Para acabar com o mito, com a violência mítica do direito, com a sua violência sangrenta, portanto, ou para pensar uma não-violência que se subtraia à violência enquanto *meio*, enquanto violência jurídica, seria necessário pensar numa violência divina como instância do *outro de qualquer outro do mesmo*. Dir-nos-á mais adiante Walter Benjamin:

Cette violence divine ne s’atteste pas seulement par la tradition religieuse, mais on la trouve aussi dans la vie présente, au moins à travers une manifestation sacralisée. *Ce qui, comme pouvoir éducateur sous sa forme achevée, se situe hors du droit, est l’une de ces manifestations*. Ce qui définit donc cette violence n’est pas que Dieu lui-même l’exerce dans des miracles, mais ce sont plutôt les éléments qu’on a dits d’un processus non sanglant qui frappe et fait expier. Et finalement l’absence de toute fondation de droit. *Dans cette mesure il est certes légitime d’attribuer aussi à cette violence le qualificatif de destructrice; mais elle n’est telle que relativement, par rapports à des biens, au droit, à la vie et autres choses du même genre, non point de façon absolue à l’égard de l’âme du vivant.*⁶⁰⁶

Ora, o que emerge do excerto de Benjamin não é, ainda, a figura do *outro de qualquer outro do mesmo* na sua plenitude, visto que a violência divina se revela destruidora, não de modo absoluto, mas *em relação: relativamente aos bens, ao direito, à vida e outras coisas do mesmo género*. Ela deve, portanto, representar um *bem*, em relação à violência jurídica que vem anular. O *poder educador* – aquele que implica o ‘conduzir para fora’, o ‘fazer sair’, o ‘elevar’, o *e(x)-ducere* – que é, aqui, modo de manifestação da violência divina, não deve ser, portanto, susceptível de ser subsumido na ordem do poder instituído pela violência mítica exercida, contra a vida nua, em favor de si mesma: ele situa-se e funciona, diz-nos Benjamin, à margem, *fora do direito*. É

⁶⁰⁶ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 239.

enquanto tal, sob a condição da sua exterioridade e heterogeneidade, que ele é destruidor, anulador, da violência mítica, dos bens e/ou privilégios que ela assegura, da *vida* e de *outras coisas do mesmo gênero*, quer dizer, de tudo o que envolve, aqui, na ordem do direito, o que releva (da racionalidade ou) da *forma* que na *vida* se inscreve. Walter Benjamin refere-se, de resto, na abertura da sua exemplificação do modo como na ordem jurídica europeia se inscreve o que releva de uma problemática economia da monopolização jurídica e estatal da violência fundadora de direito, à *educação* como domínio no qual, aparentemente, mais campo se deixa à prossecução de fins tidos por naturais:

Disons plus: même dans des domaines où par principe on laisse aux fins naturelles beaucoup plus de champ, comme celui de l'éducation, l'ordre juridique tend à les limiter par l'institution des fins légales dès lors que ces fins naturelles sont visées de façon trop violente; c'est ce qu'il fait, par exemple, en légiférant sur les limites du droit pédagogique de punir. La maxime générale de la législation européenne actuelle peut être formulée ainsi: lorsque les fins naturelles des particuliers sont poursuivies avec une violence plus ou moins grande, elles ne peuvent qu'entrer en conflit avec des fins légales.⁶⁰⁷

À educação é, pois, na ordem jurídica, reservado um zelo que devia, pelo contrário, poder incidir sobre a polícia. Ela deve portanto, pressupor o espaço de manifestação de uma violência imediata, desprendida da necessidade do cálculo, descentrada em relação à violência jurídica, em que o cálculo da força é, desde logo, necessário e inerente à imposição de *um* determinado poder. Mas note-se, em segundo lugar que, se na sua manifestação imediata – que, à margem do direito, a educação supõe – a violência divina implica, tal como decorre da sua demarcação em relação à violência mítica, uma inversora subtração dos atributos que a esta última caracterizam – ‘em todos os aspectos ela lhe é o contrário’ – a pergunta que se nos impõe é, nesse limite, aquela que diz respeito à sistematicidade do princípio que determina a sua demarcação pelo *contrário*: o contrário da *exigência* do sacrifício, do seu *ex-eggere* será a sua *aceitação*, o seu *abcapere*? Ou a *rejeição*, o seu *re-iacere* numa relação de relançamento que, de contrário seria, na medida em que negação restituidora, ainda concessivamente interna à manutenção da ordem de um poder, de uma violência que permaneceria, então, intocada na sua vigência e na lógica da sua natureza essencial? Porque a *aceitação* é, de modo conforme à tradução do alemão que, na sua leitura, Jacques Derrida nos traz, também um *assumir*, um tomar a seu cargo:

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 215.

Autrement dit, la violence mythologique du droit se satisfait en elle-même sacrifiant le vivant, alors que la violence divine sacrifie la vie pour sauver le vivant. Dans les deux cas il y a du sacrifice, mais dans le cas où le sang est exigé, le vivant n'est pas respecté. D'où la singulière conclusion de Benjamin à qui se laisse une fois de plus la responsabilité de cette interprétation, en particulier de cette interprétation du judaïsme: «La première (la violence mythologique du droit) exige (*fordert*) le sacrifice, la seconde (la violence divine) l'accepte, l'assume (*nimmt sie an*)». En tout cas, cette violence divine qui ne serait pas seulement attestée par la religion mais dans la vie ou dans les manifestations du sacré, anéanti peut-être les biens, la vie, le droit, le fondement du droit, etc., mais elle ne s'attaque jamais pour détruire à l'âme du vivant (*die Seele des Lebendigen*).⁶⁰⁸

Ora, um tal assumir do sacrifício, um tal tomá-lo a seu cargo, uma tal incumbência deveria pressupor, simultaneamente, uma transferência, uma transmissão ou uma passagem – do jurídico para o *educador* – entre poderes heterogêneos e, portanto, implicar uma sua refiguradora recontextualização, uma sua assunção fora-d(e qualquer/a)-lei que, mantendo, de forma não sangrenta, incólume *a alma do ser vivo*, para além ou aquém da fundação do direito, quer dizer, do poder enquanto violência mediata instituída ou aceite na sua velada imediatidade, *o desloca do seu objecto*. Diz Walter Benjamin, lembremo-lo: 'Nessa medida é decerto legítimo atribuir também a esta violência o qualificativo de destruidora; mas ela não é tal a não ser relativamente, em relação às relações aos bens, ao direito, à vida e outras coisas do mesmo género, e nunca de forma absoluta a respeito da alma do ser vivo'⁶⁰⁹. Perguntar-se-á, por conseguinte, de onde deveria, então, proceder ou como se deveria, neste caso, poder justificar, a *tentação* de que Jacques Derrida nos fala, por parte de todas as suas vítimas/sobreviventes passadas presentes e futuras, de encontrar no holocausto a sombra projectada de uma tal violência divina que, de si mesma, se nos daria já em retraimento. Questão que Giorgio Agamben reinscreve, em *O Poder Soberano e a Vida Nua* numa parentética e curta alusão ao seu 'Post-Scriptum', na qual atribui a Derrida um *extraordinário mal-entendido*:

A definição desta terceira figura, a que Benjamin chama «violência divina», constitui o problema central de toda a interpretação deste ensaio. Benjamin não sugere, na verdade, nenhum critério positivo para a sua identificação e nega, até, que só seja possível conhecê-la no caso concreto. Sobre o que não restam dúvidas é que ela não funda nem conserva o direito, mas destitui-o (*entsetzt*). Daí o facto de se prestar aos mais perigosos equívocos (como o prova o escrúpulo com que Derrida, na sua interpretação desse ensaio, nos alerta para ela, aproximando-a, num extraordinário mal-entendido, da «solução final» nazi).⁶¹⁰

⁶⁰⁸ DERRIDA, Jacques, 'Prénom Benjamin', *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, op. cit., pp. 124-125.

⁶⁰⁹ BENJAMIN, Walter, 'Critique de la violence', *Oeuvres – I*, op. cit., p. 239.

⁶¹⁰ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., pp. 67-68.

Tratar-se-á, todavia, de um *mal-entendido* imediatamente imputável à interpretação de Jacques Derrida? Ou de um mal-entendido que, pelo contrário, se inscreve já no texto de Walter Benjamin e do qual seria, ainda, necessário retirar, criticamente, as consequências, mesmo as que se prendem com a compreensão do dito *holocausto* – Giorgio Agamben alerta-nos para a inadequação do termo⁶¹¹, tal como Jacques Derrida o fará para a expressão «solução final» - para que a crítica da violência parece abrir e, portanto, se devem ligar à sua interpretação da violência divina? De que forma nos é necessário lê-lo respeitando, em primeiro lugar, precisamente aquilo que dela Walter Benjamin nos diz? Que é que, do *mal* – como nos observa Roland Barthes, em *O Rumor da Língua*, acerca da '[...] natureza constitutivamente ambígua da tragédia grega: o texto é nela tecido com palavras de duplo sentido, que cada personagem compreende unilateralmente (esse perpétuo mal-entendido é precisamente o «trágico»)'⁶¹² - é já (suplementarmente) legível nesse *entendimento*? O que se pode dizer acerca do entendimento benjaminiano da *violência divina* quando, enquanto *abcapere* do sacrifício, ela, mais adiante, parece implicar, também, a necessidade do seu *re-iacere*, da sua *rejeição* e, em simultâneo, da sua *restituição*?

Mais *il faut rejeter* toute violence mythique, la violence fondatrice du droit, qu'on peut appeler violence discrétionnaire. Il faut rejeter aussi la violence conservatrice de droit, la violence administrée qui est au service de la violence discrétionnaire. La violence divine, qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine.⁶¹³

O que é que nesse *entendimento*, devendo criticamente exorbitar do 'compromisso' com a ordem jurídica – diz Walter Benjamin, citando Ernest Unger: '[...] o compromisso, «qualquer que seja o menosprezo que ele manifeste por toda a violência aberta, permanece um produto que pertence ao espírito da violência, porque o esforço que desemboca no compromisso não tem os seus motivos em si mesmo, mas recebe-os de for a, precisamente do esforço adverso, porque nenhum compromisso, mesmo livremente aceite, pode escapar ao carácter de uma constrição [...]»'⁶¹⁴ – se

⁶¹¹ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., pp. 34-36 : '«Holocauste» est la transcription savante du latin *holocaustum*, lequel à son tour traduit le grec *holokaustos* (qui est pourtant un adjectif, signifiant littéralement «brûlé tout à fait» ; le substantif correspondant est *holokaustoma*). [...] Deux faits méritent d'être soulignés. D'abord, ce terme est très tôt utilisé par les Pères dans son sens littéral comme une arme polémique contre les juifs, pour dénoncer l'inutilité des sacrifices sanglants [...]. Ensuite, le terme se trouve étendu métaphoriquement aux martyrs chrétiens, pour assimiler leur supplice à un sacrifice [...]. Le terme d'«holocauste» peut alors commencer cette migration sémantique qui le conduira, dans les langues vulgaires, à prendre de plus en plus nettement le sens de «sacrifice suprême, dans le cadre d'un abandon total à des motifs supérieurs et sacrés» qui attestent les dictionnaires'.

⁶¹² BARTHES, Roland, 'A Morte do Autor', *O Rumor da Língua*, trad. de p. 53.

⁶¹³ BENJAMIN, Walter, 'Critique de la violence', *Oeuvres – I*, op. cit., p. 243 (sublinhado nosso).

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 226.

entende mal e parece acabar, afinal, por reinscrevê-lo, ou induzir a essa tentação? Que nos adianta já Walter Benjamin, acerca deste aparente *desentendimento*?

C'est sur la rupture de ce cercle magique de ces formes mythiques du droit [la violence fondatrice et la violence conservatrice du droit], sur la destitution du droit, y compris les pouvoirs dont il dépend, et qui dépend de lui, finalement donc du pouvoir de l'État, que se fondera une nouvelle ère historique. [...] Mais si la violence voit, au-delà du droit, sont statut assuré comme violence pure et immédiate, la preuve alors sera faite qu'est également possible, et de quelle manière, cette violence révolutionnaire dont le nom est celui qui doit être donné à la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes. Mais il n'est pour les hommes ni également possible, ni également urgent, de décider quand une violence pure fut effective en un cas déterminé. Car seule se peut connaître avec certitude la violence mythique, non la violence divine, sinon dans ses effets incomparables, car la force de la violence, celle de pouvoir laver la faute, ne saute pas aux yeux des hommes. [...] La violence divine, qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine.⁶¹⁵

Se à violência fundadora de direito se pode chamar, como nos diz também Benjamin, 'violência discricionária'⁶¹⁶, que se pode, então, chamar a uma violência que se não pode *conhecer* senão nos seus *incomparáveis* efeitos? Ela desvincula-se, de qualquer modo, de toda a invocada *finalidade*, de toda a mediação, para apenas surgir nos seus efeitos, quer dizer, numa mediação que a si mesma se nega, uma mediação sem mediação – uma violência que, por conseguinte, na desapropriação e antecipação que ela pressupõe, da ordem jurídica e do privilégio, selo e segredo, marca e insígnia, face ao conhecimento e ao entendimento. Ela dá-se-lhe antes da possibilidade do nome e revela-se-lhe, pelos seus incomparáveis efeitos, como incomensurável, excepcional, ininterpretável, além de qualquer possibilidade e urgência da situação ou da leitura da sua efectividade num caso concreto. Tal como na *experiência* que, na antiguidade, virá a ser pensada – como no-lo observa Michel Foucault, a propósito do pensamento helenístico, e do pensamento estóico, em particular, no que toca a Séneca e a Epicteto – segundo o seu valor *formativo*, enquanto decorrente de um *esquema providencial* que em antecipação se põe...

Et voilà que maintenant on trouve l'idée d'éducation, mais d'éducation généralisée elle aussi: c'est la vie toute entière qui doit être éducation de l'individu. La pratique de soi qui doit se dérouler, qui doit être mise en oeuvre depuis le début de l'adolescence ou de la jeunesse jusqu'à la fin de la vie, cette pratique de soi s'inscrit à l'intérieur d'un schéma providentiel qui fait que Dieu répond en quelque sorte en avance, organise pour cette formation de soi-même, cette pratique de soi-même, un monde qui est tel qu'il a pour l'homme valeur formatrice. Autrement dit, c'est la vie toute entière qui est une éducation.⁶¹⁷

⁶¹⁵ *Ibidem*, pp. 242-243 (sublinhado nosso).

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 243.

⁶¹⁷ FOUCAULT, Michel, *L'hermeneutique du sujet*, op. cit., p. 421.

...A violência *divina* parece, também, tal como é definida por Walter Benjamin, nos incomparáveis efeitos do seu *e(x)-ducere*, ser o que ao entendimento se mostra em/como retraimento, como ocultamento/antecipação do seu *esquema*, naquela mesma desocultação do que há de corrupto no coração da ordem jurídica, no esquema do direito. Sobre ele se deveria, pois, poder projectar uma intenção que, em/de si mesma, face ao *conhecimento* e ao *entendimento*, necessariamente, na sua inteligibilidade, se suspende e/ou evacua de toda a presente percepção do presente, se difere, em suma, no não-ser-ainda-justo do homem, para lá de qualquer *urgência* ou *possibilidade* presentes. Nesses seus, por um lado, retraimento ou ocultação/antecipação, por outro lado, exorbitante e educativo alheamento da ordem do direito, dir-nos-á Giorgio Agamben, 'a violência, que Benjamin define como divina, situa-se, pelo contrário [diferentemente da violência soberana, no estado de excepção], numa zona em que deixa de ser possível distinguir entre excepção e regra'⁶¹⁸.

Em 1920, quando redigiu a *Crítica da Violência*, muito provavelmente Benjamin não tinha ainda lido a *Politische Theologie*, cuja definição de soberania haveria de citar cinco anos depois no livro sobre o drama barroco; a violência soberana e o estado de excepção que ela instaura não surgem, portanto, no seu ensaio e não é fácil dizer onde poderiam situar-se relativamente à violência que funda o direito e a violência que o conserva. A raiz da ambiguidade da violência divina deve talvez ser procurada precisamente nesta ausência. *Com toda a evidência, a violência exercida no estado de excepção não conserva nem simplesmente funda o direito, mas conserva-o suspendendo-o e funda-o excluindo-se dele enquanto excepção.* Neste sentido, a violência soberana, tal como a violência divina, não se deixa integralmente reduzir a nenhuma das duas formas de violência, cuja dialéctica o ensaio de Benjamin se propunha definir. Isto não significa que ela possa ser confundida com a violência divina.⁶¹⁹

Ora, na sua caracterização da violência policial, Benjamin acentua, como se viu, precisamente o que, a seu ver, há de ignominioso na *confusão* de ambas as formas de violência. Fá-lo, a nosso ver, remetendo-a para uma espécie de não declarado estado de excepção no qual, justamente, no que toca ao direito, bem se poderia dizer: ela *conserva-o suspendendo-o e funda-o excluindo-se dele*. E isto já quando, como nos sublinha Benjamin, o que lhe é característico, não é, ainda no interior do regime democrático, a *promulgação* de leis, mas a emissão de toda a espécie de decretos que, pretendendo-se, segundo Benjamin, dotados do estatuto de um direito legítimo, na verdade dele exorbitam e, por conseguinte, expandindo-o e reinscrevendo-o, o não

⁶¹⁸ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 68.

⁶¹⁹ *Ibidem* (sublinhado nosso).

conservam senão suspendendo-o, nem o fundam senão excluindo-se dele enquanto exceção – uma, de resto, consentida *exceção*, em relação ao que de funcionamento institucional nesse direito, regulamentarmente, se inscreve ou baliza. A abordagem, por parte de Walter Benjamin, da ‘crítica do militarismo’ levada a cabo por um ‘ativismo pacifista’ que, no seu ‘anarquismo’ benevolmente ‘pueril’, não vai além de um conceito de liberdade puramente informe, ajudar-nos-á a salientar, por contraste, a especificidade do caso da polícia. Em primeiro lugar, o militarismo consiste, *exclusivamente* – ele não é nunca, em *Critique de la violence*, abordado senão deste ângulo...

[...] à imposer en toute chose l’usage de la violence comme moyen pour les fins de l’État. Ce recours imposé à la violence a fait ces derniers temps l’objet d’un jugement aussi sévère, ou plus sévère, que cet usage même. *Il est visible que la violence remplit, dans cette contrainte, une tout autre fonction que dans sa simple application à des fins naturelles.* Elle consiste, en effet, dans une application de la violence comme moyen pour des fins légales. Car la soumission des citoyens aux lois – ici à la loi du service militaire universel – est une fin légale. Si la première fonction de la violence était dite fondatrice de droit, cette seconde fonction peut être appelée conservatrice de droit. Mais en réalité, puisque le service militaire obligatoire est un cas d’application de la violence conservatrice de droit, un cas que rien ne distingue des autres, le critiquer efficacement est une tâche bien moins aisée qu’on ne le croirait d’après les déclamations des pacifistes et des activistes.⁶²⁰

Mantida, sem outra declinação, esta distinção, a crítica de um militarismo que, sob a cobertura que lhe é oferecida pela sua estrita conformidade em relação aos fins legais, obriga à ponderação de toda a violência legal no seu conjunto – criticá-lo pressuporá, indirectamente, visar, afinal a violência fundadora de direito, aquela que lhe está na origem – deveria forçar os activistas e pacifistas ao alargamento do seu programa, emerge como um erro de perspectiva. O militarismo é, nesses precisos termos, absolutamente inatacável, imune aos argumentos, daquele mesmo *anarquismo pueril* que declara, às pessoas, que ‘«é permitido fazer o que vos apetecer»’⁶²¹, ou que, invocando ‘o imperativo categórico com o seu programa mínimo perfeitamente mantido fora de qualquer dúvida’⁶²² estabelece como princípio: ‘«age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na de todo o outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca simplesmente como um meio»’⁶²³ uma vez que ‘o direito positivo, ali onde ele é consciente das suas raízes, pretenderá reconhecer perfeitamente e

⁶²⁰ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 220.

⁶²¹ *Ibidem.*

⁶²² *Ibidem*, p. 221.

⁶²³ *Ibidem.*

favorecer o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo⁶²⁴. O que significa que contestar o militarismo implicaria visar, no seu conjunto, a ordem jurídica que ele, nos estritos limites de uma aplicação da violência exclusivamente regida pela conservação do direito e do Estado, afinal, mais não faz do que, legalmente, representar. Para isso é, contudo, necessário visar a *violência fundadora de direito*; apenas *no plano da sua tendencial monopolização da violência*, a auto-conservação do direito que o dito ‘militarismo’ se limita a cumprir e a manter se veria, por conseguinte, afectada. É que a violência conservadora de direito é também ameaçadora:

Car la violence conservatrice du droit est une violence menaçante. Plus précisément, sa menace n’a pas le sens d’une dissuasion, comme l’interprète des théoriciens libéraux mal informés. La dissuasion au sens exact du terme inclurait une détermination qui contredit à l’essence de la menace et n’est obtenue par aucune loi, puisque l’espoir existe de se soustraire à ses prises.⁶²⁵

Se a violência conservadora de direito é ameaçadora é, por conseguinte, quando se trata exclusivamente – ao contrário do que se passa com a dissuasão, que implica a esperança da subtracção à sua influência: o dissuadido tanto como o dissuasor movem-se no terreno de uma determinação que é alheia à lógica da ameaça – da lei. É precisamente quando se trata, já não do militarismo, cuja violência é, aos olhos de Walter Benjamin, digamos assim, monovalente, visto que apenas se pode considerar no plano do estrito cumprimento da lei e dos fins legais que lhe são inerentes, mas da polícia e, conseqüentemente, da *mistura alucinante*⁶²⁶ da violência conservadora com a violência fundadora de direito, que a ameaça, notoriamente, intervém. Ora, aqui, deveríamos, antes de mais observar que, como não deixará Jacques Derrida de fazer notar, se se trata de criticar (a violência conservadora de direito pela forma como nela, abusivamente, se vem a inscrever) a *violência fundadora de direito* – a caracterização benjaminiana da polícia é, como atrás se viu, suficientemente esclarecedora, a esse respeito: ‘ela [violência policial] é fundadora de direito, porque a função característica deste tipo de violência não é a de promulgar leis, mas de emitir toda a espécie de decretos que se pretendem do estatuto de direito legítimo; e ela é conservadora de direito porque ela se coloca ao serviço dos fins mencionados’, quer dizer, quer dos que a lei pré-estabeleceu e autorizou, quer dos que ela própria, dela exorbitando, nos casos em

⁶²⁴ *Ibidem.*

⁶²⁵ *Ibidem.*, p. 223.

⁶²⁶ *Ibidem.*

que ela é pouco clara ou em que é a obtenção de certos fins empíricos fora da lei que está em causa... – a verdade é que, no que toca a essa crítica:

Nous avons ici affaire à un *double bind* ou à une contradiction qu'on peut schématiser ainsi. D'une part il paraît *plus facile* de critiquer la violence fondatrice puisqu'elle ne peut se justifier par aucune *légalité* pré-existante et paraît donc sauvage. Mais d'autre part, et ce retournement fait tout l'intérêt de cette réflexion, il est *plus difficile*, plus illégitime de critiquer la même violence fondatrice puisqu'on ne peut pas la faire comparaître devant l'institution d'aucun droit préexistant : elle ne reconnaît pas le droit existant au moment où elle en fonde un autre. Entre les deux termes de cette contradiction, il y a la question de cet *instant révolutionnaire* insaisissable, de cette *décision exceptionnelle* qui n'appartient à aucun continuum historique et temporel mais dans lequel pourtant la fondation d'un nouveau droit *joue*, si on peut dire, sur quelque chose d'un droit antérieur qu'elle étend, radicalise, déforme, métaphorise ou métonymise, cette figure ayant ici les noms de guerre ou de grève générale.⁶²⁷

Note-se, em primeiro lugar, que, embora Derrida pareça, aqui, não visar senão o tratamento que é dado, quer à violência relativa à guerra, quer à violência implicada na greve revolucionária, a contradição que acaba de nos descrever abre sobre o campo de uma heteronomia que mantém, na ausência de um direito pré-existente, a necessidade de separar, de encontrar, de forma clara, um critério discriminante que permita destringer da violência individual e/ou criminal (tal como a descreve Walter Benjamin, isto é, enquanto violência que testemunha, aos olhos da ordem jurídica tanto quanto aos do povo, da dissensão, da possibilidade de um *outro* direito), da violência da guerra, da violência da guerra e da violência policial, enquanto formas pressentidas, pela violência que subjaz à ordem do direito estabelecido, como violências fundadoras de direito, a violência revolucionária: *se por um lado, é mais fácil de criticar a violência fundadora de direito, é-o apenas do ponto de vista de uma lei pré-existente, enquanto violência fora-da-lei, selvagem, portanto*. Ora, desse ponto de vista, a violência inerente à greve geral, levada ao seu limite – a desobediência à requisição civil, por exemplo, quando ela é não-política – deve poder ser susceptível de ser alinhada, *aos olhos do Estado*, a par das restantes formas de violência. O Estado toma, então, as suas 'medidas de exceção'. Essa crítica de uma violência fora-da-lei permaneceria, neste caso, então, conforme aos pressupostos da filosofia do direito e aos requisitos do direito positivo, que estaria em condições de a levar a cabo, segundo a sua exigência de conformidade com o já jurídica e historicamente sancionado. Mas, por outro lado – e em simultâneo – é mais difícil, mais ilegítimo, criticar a mesma violência fundadora de direito, visto que se não pode fazê-la comparecer perante a instituição de qualquer direito pré-existente, uma vez que,

⁶²⁷ DERRIDA, Jacques, 'Prénom Benjamin', *Force de loi : fondement mystique de l'autorité*, op. cit., p. 98.

enquanto violência heterónoma, *ela não reconhece o direito existente no momento em que funda um outro direito*. Ou ainda:

Ce moment de suspens, cette *epokhé*, ce moment fondateur ou révolutionnaire du droit est dans le droit une instance de non-droit. Mais c'est aussi toute l'histoire du droit. *Ce moment a toujours lieu et n'a jamais lieu dans une présence*. C'est le moment où la fondation du droit reste suspendue dans le vide ou au dessus de l'abîme, suspendue à un acte performatif pur qui n'aurait de compte à rendre à personne et devant personne. Le sujet supposé de ce performatif pur ne serait plus devant la loi, ou plutôt il serait devant une loi encore indéterminée, devant la loi comme devant une loi encore inexistante, une loi encore à venir, encore devant et devant venir. [...] On «touche» ici sans toucher à cet extraordinaire paradoxe : la transcendance inaccessible de la loi devant laquelle et avant laquelle l'«homme» se tient ne paraît infiniment transcendante et donc théologique que dans la mesure où, au plus près de lui, elle ne dépend que de lui, de l'acte performatif par lequel il l'institue : [...]. La loi est transcendante et théologique, donc toujours à venir, toujours promise, parce qu'elle est immanente, finie et donc déjà passée. Tout «sujet» se trouve pris d'avance dans cette structure aporétique.⁶²⁸

Que implicações tem esta contradição que afecta a fundação do direito na sua legitimidade e/ou legitimação, esta estrutura aporética do sujeito no momento do *acto performativo puro*, sem antecedente (jurídico) nem convenção prévia, no projecto benjaminiano de uma *crítica da violência*? Em outros termos, qual é o operador de singularização da violência revolucionária que deve, no projecto benjaminiano, permitir distinguir, separar, isolar, descontaminar, circunscrever na sua unicidade, o caso da violência inerente à greve geral não-política de todos os outros casos, situando-a no plano de uma anterioridade-exterioridade à violência jurídica que a deve remeter para o estatuto de um processo e uma manifestação regidos pela *violência divina*? O que pode garantir a *justiça por fora da lei* e, na ausência, ainda, de outro critério discriminante, senão a definição na qual a *justiça* rege, segundo Walter Benjamin, toda a finalidade divina? E qual é a lei da excepção, da *decisão excepcional*, da decisão – que, sendo o elemento formal da ordem jurídica, como diz Carl Schmitt, dela se desaplica e – que lhe deve corresponder? O que neste movimento se esboça parece ser, precisamente, uma secreta correlação de cumplicidade: quer a violência revolucionária, quer a violência estatal (jurídica, policial) se demarcam, mesmo que por diferentes razões e em sentidos divergentes – o da *autoconservação* e o da *(auto)destruição* do direito – da possibilidade da *violência fundadora de direito*. A violência jurídica fá-lo em relação a qualquer *outra* violência que surja no horizonte da sua dominação, da sua monopolização da violência, como heterónoma; a violência revolucionária, pelo

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 90.

contrário, demarca-se da violência jurídica no seu conjunto ou em qualquer das suas modalidades. Mas a *destruição* do direito pressupõe, também por isso, de entre outras coisas, a própria exceção da exceção: que se saia da *ordem* do direito, isso significa que se abandona, quer a regra em que a violência se consagra em *poder*, quer o que nela é formulação do seu *excapere*, da sua auto-suspensão, quer ainda o que nela deve ser, necessariamente, a sua *força*, e que Giorgio Agamben situa precisamente nessa possibilidade da sua exteriorização a si mesma. O que significa, evidentemente, a abolição da *ignomínia* da polícia. Em que consiste ela? Recordemo-lo, uma vez mais:

Celle-ci est, certes, une violence employée à des fins légales (avec droit de disposition), *mais en mesure en même temps d'étendre elle-même très largement le domaine de ces fins* (avec son droit d'ordonnance). [...] L'ignominie de la police tient à l'absence ici de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui le conserve. S'il est requis de la première qu'elle s'affirme comme telle en triomphant, la limitation qui s'impose à la seconde est de ne pas s'assigner de nouvelles limites. *La violence policière s'est affranchie de ces deux conditions*. Elle est fondatrice de droit, car la fonction caractéristique de ce type de violence n'est pas de promulguer des lois, mais d'émettre toute sorte de décrets prétendant au statut de droit légitime; et elle est conservatrice de droit parce qu'elle se met à la disposition des fins qu'on a dites. *Il est faux d'affirmer que les fins de la police seraient toujours identiques à celles du reste du droit, ou simplement qu'elles auraient un lien avec elles.*⁶²⁹

Mesmo sem, por hipótese, haver lido a *Politische Theologie* de Carl Schmitt, Walter Benjamin parece-nos situar, com certa precisão, aquilo que passa, ao mesmo tempo, por ser, na sua crítica da violência, tal como ela o descreve, o equivalente policial daquela condição de um soberano cuja autoridade, consubstanciada como inerente à *decisão* – a que Carl Schmitt se refere, como se viu já, enquanto *elemento formal especificamente jurídico* – quanto à vigência ou não, de uma certa normalidade de facto, *não necessita do direito para criar direito* e é portadora de uma violência que é, na sua ignomínia, hipócrit(ica) por simultaneamente fundadora e conservadora de direito, por ao mesmo tempo *extra-* e *intra*jurídica, prévia e exterior e posterior-interior ao direito, e se volve, na sua *espectralidade*, como duplo deslocador da soberania. Como observa, uma vez mais, Derrida:

Mélange de deux violences hétérogènes, «mélange en quelque sorte spectral» (*in einer gleischnam gespenstischen Vermischung*), comme si une violence hantait l'autre (bien que Benjamin ne le dise pas ainsi pour commenter le double usage du mot *gespenstich*). [...] Avant d'être ignoble dans ses procédés, dans l'inquisition innommable à laquelle se livre sans rien respecter la violence policière, la police moderne est structurellement répugnante, immonde par essence en raison de son hypocrisie constitutive. Son absence de limite ne lui vient pas seulement d'une technologie de surveillance et de répression qui se développait déjà, en 1921, de façon

⁶²⁹ BENJAMIN, Walter, 'Critique de la violence'. *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 224 (sublinhado nosso).

inquiétante, jusqu'à doubler et hanter toute vie publique et privée (que dirions-nous aujourd'hui du développement de cette technologie !). Elle lui vient aussi du fait que la police est l'État, qu'elle est le spectre de l'État et qu'on ne peut en toute rigueur s'en prendre à elle sans déclarer guerre à l'ordre de la res publica. [...] Elle est la force de loi, elle a force de loi. La police est ignoble parce que dans son autorité «la séparation de la violence fondatrice et de la violence conservatrice est suspendue (ou relevée *aufgehoben* [*'in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist'*]⁶³⁰)».⁶³¹

A repressão deveria, na polícia, ser estrita e exclusivamente *conservadora* de direito. Enquanto tal, o seu caso não diferiria, então, por conseguinte, do caso do militarismo. Nesse sentido, a sua ignomínia é-lhe, todavia, necessariamente anterior. Ela advém-lhe dessa espectralidade em que, numa relação de participação sem pertença, ela se move no limite estabelecido pelos fins legais e os re-inscreve ou re-*produz*. Ou ainda: é sobre o limite do Estado de direito que a polícia revela, na verdade, qual guarda à porta da lei, no indiscernível limite do sem-limite da sua pretensão/invenção da/à lei, o limite daquele limite que, juridicamente, sobre ela deveria impor-se, ou que a deveria regular. É aí, conseqüentemente, que emerge a sua «força» de lei, a força da sua «lei», como força em simultâneo, de segurança e de insegurança, de conservação e de fundação, de manutenção e de deslocamento. Ela desloca e re-*produz* o Estado, no seu (tão consentido quanto inexpiável e) pretensamente legítimo legiferar. Se do que se trata, em Benjamin, é, mediante uma crítica da violência tal como ela é possível a partir da 'filosofia' da história, de pôr a nu o carácter *imediato* da violência que, autoproposta como meio, é, todavia, regida pelo princípio do *poder* e se é enquanto tal que, juridicamente, ela acaba por se consagrar, seria, então necessário perguntar em que sentido, na sua imediatidade, ela se dissocia da violência divina, tomada esta, enquanto violência *pura e simples*, e como demarcada, mesmo no seu retraimento de todo o conhecimento pleno, de toda a *mediação*. Pois, só parece haver, em *Critique de la violence*, uma resposta. Ela passa pelo próprio sentido de *justiça*, que em Benjamin, deve ser anterior-exterior ao direito: 'Se a justiça é o princípio de toda a finalidade divina, o poder é o princípio de toda a fundação mítica do direito'⁶³².

⁶³⁰ *Ibidem*: Citação do original alemão em nota de rodapé, em *Force de loi*.

⁶³¹ DERRIDA, Jacques, 'Prénom Benjamin', *Force de loi, op. cit.*, pp. 102-103.

⁶³² *Ibidem*, p. 236.

1. *A exceção da exceção.*

A exceção jurídica é, no campo (do exercício) do direito pelo Estado moderno, como Agamben nos mostra, a forma de a lei se colocar no seu próprio exterior e de, nessa sua ex-posição, já tida como fora-de-si, mediante o abandono a que assim se vota a toda a instância de qualquer actu(virtu)al heteronomia, obviar à exceção do que se não reduz ao império da sua violência fundadora. Neste sentido, ela pressupõe, no horizonte da sua auto-suspensão e pela sua inscrição na lei, uma *exceção de toda a exceção*. Todavia, como sublinharia Jacques Derrida e nos mostraria Walter Benjamin, nos Estados ditos civilizados – para usar a expressão deste último – é já a polícia que, à margem da ordem estabelecida pelo direito e enquanto força ao serviço da sua conservação, nele se constitui numa ignominiosa e antecipada exceção à própria exceção legalmente declarável. Vejamos, todavia, quais são seus pontos de contacto e de divergência: a) se se trata, em ambos os casos, de um monopólio da violência exercido como direito exclusivo ao direito, o que a exceção policial pressupõe, todavia, é a uma espécie de, por um lado, pressupostamente inevitável, por outro, pseudo-preventiva antecipação em relação à exceção legal e soberanamente declarada; a exceção policial exceptuar-se-ia, assim, da necessidade última de uma exceção legalmente declarada; b) mas precisamente por isso, a exceção policial ameaça, do seu interior, o direito estabelecido que ela deveria exclusivamente visar conservar. Ora, ‘é falso afirmar que os fins da polícia seriam sempre os do resto do direito, ou simplesmente que esses fins lhes estariam ligados’⁶³³, diz-nos Benjamin. O que significa, como nos diria Derrida, que, não apenas do ponto de vista do direito à greve, mas também do ponto de vista daquele que se refere à conservação, pela própria polícia, do direito instituído : ‘a violência não é exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito. [...] o que ameaça o direito pertence já ao direito, ao direito ao direito, à origem do direito’⁶³⁴; c) neste sentido, a exceção policial, enquanto antecipativa e pseudo-preventiva exceção em relação toda a ‘exceção’ soberana’ *declarada*, mais não faz que reinscrevê-la, no que ela supõe, como nos mostra Agamben, de *exceção de qualquer exceção*, visada por intermédio da instauração de uma zona *beyond the line*, de um *abandono*, ao contrário do que acontece com a

⁶³³ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 224.

⁶³⁴ DERRIDA, Jacques, ‘Prénom de Benjamin’, *Forde de loi : le fondement mystique de l’autorité, op. cit.*, pp. 85-87.

excepção enquanto, para retomar-se a definição de Carl Schmitt: ‘a excepção é uma espécie de exclusão. É um caso particular que *é excluído* da norma geral’⁶³⁵. Não há regra sem excepção. Trata-se, aqui, contudo, a nosso ver, de uma algo diferente noção de excepção. Porque na fórmula da passiva – ‘é excluído’ – se não nomeia, aqui, de forma clara, o agente da exclusão. Viu-se, com Walter Benjamin, que nela caberia, aparentemente, quer a auto-exclusão, quer a hetero-exclusão. Nem sempre o objecto da exclusão se diferencia do seu sujeito. No caso da greve geral e da passagem ao limite que desencadeia a situação revolucionária haveria, de facto, uma dupla exclusão. Como nos dizia Walter Benjamin, no seguimento das distinções de Sorel:

Par opposition à cette grève générale politique (dont la formule, d’ailleurs semble être celle de la révolution allemande qui vient de passer comme un éclair) la grève générale révolutionnaire s’assigne comme tâche unique de détruire la violence de l’État. [...] Tandis que la première forme de cessation du travail est une violence puisqu’elle ne provoque qu’une modification extérieure des conditions du travail, la seconde, comme moyen pur, est non violente. Car elle ne se produit pas avec le projet de reprendre le travail après des concessions extérieures et une quelconque modification des conditions du travail, mais avec la résolution de ne reprendre qu’un travail complètement transformé, non imposé par l’État ; c’est là un changement radical, que cette sorte de grève a moins pour but de provoquer que d’accomplir. Ainsi la première de ces entreprises est fondatrice de droit, la seconde, au contraire, est anarchiste.⁶³⁶

O que induziria à noção, a um certo limite, de que a *greve geral revolucionária* pressupõe, ela mesma, uma decisão e que essa decisão é extrínseca aos lugares que a lei lhe reserva, pondo em jogo a recusa, a auto-exclusão do trabalho nas condições em que é exercido. Que o monopólio da violência, por parte do Estado, sinta disputado o seu exclusivo direito ao direito e a isso responda com a declaração do estado de excepção e/ou com a repressão policial, tal não interfere com a necessidade de considerar-se, neste processo, uma diferenciação *heterónoma* de tomadas de posição, mesmo se do lado do proletariado se visa, simplesmente, a destituição do Estado. Neste caso, não se trata, apenas de uma exclusão resultante das condições particulares (de regulação) em que o trabalho se exerce e cuja responsabilidade seria exclusivamente atribuível ao poder instituído e/ou ao patronato que ele protege. O *abandono* seria, na ex-posição da lei e/ou em relação a ela, aqui, bipolar. Ora, não se aproximaria, em Walter Benjamin, perigosamente, a justiça divina dessa mesma lógica do exercício do *abandono* como forma de descobertura por intermédio da qual se visaria justamente, do lado do Estado, a re-instauração de todo o direito entretanto suspenso, numa época em que, como nos

⁶³⁵ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 27 (sublinhado nosso).

⁶³⁶ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres – I*, op. cit., pp. 230-231.

diria Roland Barthes: ‘a oposição (o gume do valor) não se dá forçosamente entre contrários consagrados, nomeados (o materialismo e o idealismo, o reformismo e a revolução, etc.) mas dá-se *sempre e por toda a parte* entre a exceção e a regra⁶³⁷? A justiça divina é tida, como atrás se viu, fora de qualquer antecipatória e/ou jurídico-discursiva possibilidade de um juízo determinativo acerca do seu (in)específico e (in)cognoscível conteúdo, enquanto alheia à lógica do pré-direito ou do privilégio que o direito, mediante o recurso à violência fundadora e, enquanto *meio*, acaba por consagrar. Ela é tida por *imediatamente* destruidora do direito, violenta e não-sangrenta, visto que, aceitando, o sacrifício, não atinge, todavia, a alma do *ser-vivo* ou do *vivente*. Mas se o projecto crítico de Walter Benjamin exige a distinção entre ambas as violências – a fundadora e a conservadora: a violência conservadora de direito é apenas criticável na medida em que envolve a violência fundadora de direito, na sua iterabilidade, como se viu, a propósito do militarismo – é a sua ignóbil confusão, de entre outras coisas, que a põe em causa; como dirá Jacques Derrida, na sua leitura de Benjamin:

Là où il y a la police, c’est-à-dire partout et ici même, on ne peut plus discerner entre les deux violences, la conservatrice et la fondatrice, et voilà l’équivoque ignoble, ignominieuse, révoltante. La possibilité, c’est-à-dire aussi la nécessité inéluctable de la police moderne ruine, en somme, on pourrait dire déconstruit, la distinction entre les deux violences qui structure pourtant le discours que Benjamin appelle une nouvelle critique de la violence. Ce discours, il voudrait ou bien le fonder ou bien le conserver. *Tout au plus peut-il le signer comme un événement spectral*. Texte et signature sont des spectres. Et Benjamin le sait, si bien que l’événement du texte *Zur Kritik der Gewalt* consiste en cette étrange *ex-position*; une démonstration ruine sous vos yeux les distinctions qu’elle propose.⁶³⁸

Perguntar-se-ia, pois: em que sentido, sendo a violência divina *imediatamente* destruidora do direito, se determinaria o texto de Walter Benjamin perante ela, pensado como uma nova *crítica* da violência? De onde a necessidade de a distinguir, de discernir ou separar o que já de si e por si mesmo – trata-se da justiça divina – se não confunde ou confundiria nunca com o seu exterior? Dever-se-ia dar o texto de Benjamin por seu meio e/ou mediação possível e/ou necessária, mesmo no seu retraimento de qualquer juízo determinativo a seu propósito, no seu poder de *ex-ducare*? Por outro lado, a não ser como *meio* orientado para/por um determinado fim, que outro estatuto lhe caberia senão, precisamente o de um meio que seria já o seu próprio e antecipado fim e, portanto, nessa medida, também *pesadamente problemático*, no seu estatuto crítico, à

⁶³⁷ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit., p. 83.

⁶³⁸ DERRIDA, Jacques, ‘Prénom de Benjamin’, *Forde de loi : le fondement mystique de l’autorité*, op. cit., pp. 103-104 (sublinhado nosso).

semelhança do que inadvertidamente acontecia com a concepção, quer do direito positivo, quer do direito natural? E *problemático*, neste caso, também, por um lado, por contrário à sua natureza de meio, por outro, visto que ainda participante da lógica de uma esfera em relação à qual se pretenderia definitivamente exterior, da lógica inerente àquilo que, para Walter Benjamin está em causa e se pretende criticar? Não seria, neste sentido, *Critique de la violence*, precisamente, ao mesmo tempo, um meio/manifestação de destruição que deveria abrir já para a manifestação da violência divina enquanto tal? Não seria, neste sentido, *Critique de la violence*, em simultâneo, meio e fim, meio de uma justa e divina finalidade, e fim de um meio que a ordem jurídica pressupõe, aos seus olhos, em toda a violência? Qual será a relação de *Critique de la violence* com aquela *violência divina* que ele anuncia em retraimento, a não ser, por um lado, a de um meio posto à sua disposição, um espaço crítico de educativa abertura à sua inscrição orientada para a exclusão da ordem do direito, por outro, a de uma conservação, uma/a forma eventual da sua própria e reiterada manifestação? Qual seria, em suma, o lugar de um texto que, viria, assim, aparentemente, dar-lhe voz, abrir espaço ao seu *poder educador* – ao seu poder de *e(x)-ducare* – sem, todavia, dela exhibir senão o seu silêncio acerca de si mesma, a sua insígnia – contra a violência jurídica, ela não se determina – por um lado e, por outro, o seu segredo – o da sua conformidade ao ser-vivo, cuja alma é preservada de toda a destruição – senão já o lugar daquilo que dela e nela se constitui como a sua, ao mesmo tempo, *indeterminável e* (nessa mesma medida) *interminável, inantecipável e destruidora* verdade? Como se deslocaria, à luz da sua presença, em presença da sua luz, a violência divina para fora de qualquer *mediação* senão transformando *Critique de la violence*, precisamente num dos seus momentos?

Le discours de Benjamin qui se développe alors en une critique du parlementarisme de la démocratie libérale est donc *révolutionnaire*, voire marxisant, mais aux deux sens du mot «révolutionnaire», qui comprend aussi le sens réactionnaire, à savoir celui d'un retour au passé d'une origine plus pure. Cette équivoque est assez typique pour avoir nourri bien des discours révolutionnaires de droite et de gauche, en particulier entre les deux guerres. Une critique de la «dégénérescence» (*Entartung*) comme critique d'un parlementarisme impuissant à contrôler la violence policière qui se substitue à lui, c'est bien une critique de la violence sur le fond d'une «philosophie de l'histoire» : mise en perspective archéo-téléologique, voire archéo-eschatologique qui déchiffre l'histoire du droit comme décadence (*Verfall*) depuis l'origine.⁶³⁹

Se se trata, portanto, no texto de Walter Benjamin, mesmo que evocativamente, de um momento da manifestação dessa violência divina a partir da qual se torna

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 111.

possível discernir o que há de injusto na justiça, o que há de indirecto e exorbitante no direito, o que nele há, enfim, de deformador e espectral, de degenerado ou abastardado não será porque se trata já, também, de uma *mediação*, não apenas porque, por si mesmo, ele não esgota a sua verdade (uma vez dada de antemão ela situar-se-ia no plano da teologia; ora ela não lhe é subsumível), mas também porque é pela inscrição de um *diferimento* que a violência divina é, no texto de Benjamin, simultaneamente anunciada e retardada? Lembremo-lo: '[...] não é, aos homens, nem igualmente possível, nem igualmente urgente decidir quando uma violência pura tem efectivamente lugar num caso determinado. Porque só se pode conhecer com certeza a violência mítica, não a violência divina nos seus efeitos incomparáveis, porque a força da violência, aquela do poder de lavar a falta, não salta aos olhos dos homens'⁶⁴⁰. Em particular, o de uma mediação que, enquanto *ex-posição* crítica acabaria, afinal, deslocadora e *fantasmaticamente*, por reinscrever aquela outra *ex-posição* na qual o Estado é, *hipócrita* e espectralmente, ou ainda, *hipo-criticamente* – visto que se trata, nela, de uma *mistura*, uma infirmitade fantasmática, entre duas violências pressupostamente heterogêneas que uma à outra se assolam, numa demoníaca *hantise* – duplicado pela *polícia*, aquela polícia que 'não se contenta[ndo], hoje, em aplicar a lei pela força (*enforce*) e portanto em conservá-la, [...] *inventa*, [...] intervém de cada vez que a situação jurídica não é clara, para garantir a segurança'?

Elle [cette 'démonstration'] exhibe et archive le mouvement même de son implosion, laissant en place ce qu'on appelle un texte, le fantôme d'un texte qui, lui-même en ruine, à la fois fondation et conservation, n'arrive ni à l'une ni à l'autre et reste là, jusqu'à un certain point, pour un certain temps, lisible et illisible, comme la ruine exemplaire qui nous avertit singulièrement du destin de tout texte et de toute signature dans leur rapport au droit, c'est-à-dire nécessairement, hélas, à une certaine police. *Le texte n'échappe pas à la loi de ce qu'il énonce*. Il se ruine et se contamine, il devient le spectre de lui-même.⁶⁴¹

Se, como nos diz também Agamben: 'a violência, que Benjamin define como divina, situa-se, pelo contrário [diferentemente da violência soberana, no estado de excepção], numa zona em que deixa de ser possível distinguir entre excepção e regra', não deixará, no entanto, de ser curioso que, mais adiante, em *O Poder Soberano e a Vida Nua*, se estabeleçam algumas distâncias em relação a uma eventual sobre-estimação do valor da declaração (e da provisoriedade: na sua autonegação, não deveria

⁶⁴⁰ BENJAMIN, Walter, 'Critique de la violence', *Oeuvres – I*, op. cit., pp. 242-243.

⁶⁴¹ DERRIDA, Jacques, 'Prénom Benjamin', *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, op. cit., p. 104 (sublinhado nosso).

a lei, ao mesmo tempo, ver a possibilidade da sua eliminação, da sua erradicação?) do estado excepção, na compreensão do campo de concentração e do holocausto:

Quando os nazis tomaram o poder e, a 28 de Fevereiro de 1933, proclamaram o *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, que suspendia por tempo indeterminado os artigos da constituição que diziam respeito à liberdade pessoal, de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao segredo de correspondência e telefónico, eles não faziam mais do que seguir uma prática consolidada pelos governos precedentes ⁶⁴². *Existia, todavia, uma importante novidade*. O texto do decreto que, do ponto de vista jurídico, se baseava implicitamente no artigo 48º da constituição ainda vigente e equivalia sem dúvida a uma proclamação do estado de excepção [...] ⁶⁴³, não apresentava, no entanto, em nenhum ponto a expressão *Ausnahmezustand* (estado de excepção). [...] *O estado de excepção deixa, assim, de se referir a uma situação externa e provisória de verdadeiro perigo e tende a confundir-se com a própria norma*. [...] ⁶⁴⁴

Ora, não é precisamente esta a característica estrutural que emerge da definição de violência divina que, *segundo Agamben*, ocorre em Benjamin? Relembremo-lo uma vez mais: ‘a violência, que Benjamin define como divina, situa-se, pelo contrário [diferentemente da violência soberana, no estado de excepção], numa zona em que deixa de ser possível distinguir entre excepção e regra’. Agamben insistirá, com efeito, em lembrar que ‘a base jurídica do internamento não era o direito comum, mas a *Schutzhaft* (literalmente: detenção preventiva), uma instituição jurídica de origem prussiana que os juristas nazis classificam por vezes como uma medida de polícia preventiva, na medida em que permitia colocar os indivíduos «sob detenção», independentemente de um qualquer comportamento relevante do ponto de vista penal, com o fim único de evitar um perigo para a segurança do Estado’ ⁶⁴⁵. Mas a novidade do *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* é a da vigência normal do estado de excepção, a exclusão da sua excepcionalidade, a excepção, em suma, da excepção. Como um pouco adiante se lê, em *O Poder Soberano e a Vida Nua*:

Para uma correcta compreensão da natureza do campo, esta relação constitutiva entre estado de excepção e campo de concentração não deve ser sobre-estimada. A «protecção» da liberdade [do Estado] que está em questão na *Schutzhaft* é, ironicamente, protecção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. Agora a novidade consiste no facto de esta medida ser separada do estado de excepção no qual se fundava, passando a vigorar na situação normal. *O campo é o espaço que se abre quando o estado de excepção começa a tornar-se a regra*. Nele o estado de excepção, que era essencialmente uma suspensão temporal da ordem com

⁶⁴² AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 160 (sublinhados nossos).

⁶⁴³ Trata-se aqui de um parêntesis em que se mencionam os artigos da constituição que são suspensos: ‘(«Os artigos 114º, 115º, 117º, 118º, 123º, 124º e 153º da constituição do Reich alemão – dizia o primeiro parágrafo – são suspensos até nova ordem»)’.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, pp. 160-161.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 160 (sublinhado nosso).

base numa situação real de perigo, adquire agora uma disposição espacial permanente que, enquanto tal, fica todavia, constantemente fora da ordem normal.⁶⁴⁶

Acresce, ainda, que, muito conforme à aguda intuição de Walter Benjamin, no que de exorbitante em relação ao direito e no que de *ilegítimo* há nos decretos de uma polícia, acerca da qual lhe parece urgente e necessário observar que ‘é falso afirmar que os fins da polícia serão sempre idênticos aos do direito, ou simplesmente que com eles se relacionam’ – precisamente, em suma, aquela polícia cuja ‘violência é tão amorfa quanto a sua manifestação fantasmática, inapreensível e omnipresente na vida dos Estados civilizados’, numa dir-se-ia que juridicamente velada manifestação, tanto quanto manifesta e imediatamente violenta ‘jurisdição’ – também, como nos lembra ainda Agamben, na criação, por Himmler, do ‘«campo de concentração para prisioneiros políticos», *este foi de imediato confiado às SS e, através da Schutzhaft, posto à margem das regras do direito penal e do direito prisional, com as quais jamais nada teve a ver*’⁶⁴⁷. Como, logo a seguir, se pode ler:

Apesar da multiplicação de circulares, instruções e telegramas muitas vezes contraditórios, através dos quais, depois do decreto de 28 de Fevereiro, tanto as autoridades centrais do Reich como as dos *Länder* particulares cuidaram de manter a aplicação da *Schutzhaft* na maior indeterminação possível, a sua absoluta independência de todo o controlo judicial e de toda a referência à ordem jurídica normal foi constantemente reforçada. Segundo as novas concepções dos juristas nacional-socialistas (entre os quais, na primeira linha Carl Schmitt) que procuravam a fonte primeira e imediata do direito no comando do *Führer*, a *Schutzhaft* não tinha, de resto, qualquer necessidade de um fundamento jurídico nas instituições e nas leis vigentes, mas era «um efeito imediato da revolução nacional-socialista». Por isso, isto é, na medida em que os campos tinham lugar num tão peculiar espaço de excepção, o chefe da *Gestapo*, Diels, pôde afirmar: «Não existe nenhuma ordem, nenhuma instrução para a origem dos campos: eles não foram instituídos, mas um certo dia estavam lá (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*).⁶⁴⁸

Perguntar-se-á, por conseguinte, o que é que, no apagamento dessa fronteira (que a ordem do direito ainda mantém, entre o estado de excepção e a ordem jurídica normal, como sublinhava Giorgio Agamben, ao tratar-se de estabelecer a diferença entre a violência divina e a violência soberana) – ou, melhor, no recuo para aquém dela, para aquele momento originário, do ponto de vista do qual a ordem do direito é uma *deformação* ou uma *degenerescência* – pode estar em jogo: não será, precisamente, também, a *bio-Itanopolítica* do campo de concentração, como espaço de inscrição da *regra da excepção*, da violência policial tornada soberanamente co-extensiva a toda

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 162 (sublinhado nosso).

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

uma população sem povo? Se, como acrescenta Agamben, acerca da violência divina, no ensaio de Benjamin, ‘ela mostra a ligação entre as duas violências – e, por maioria de razão, a ligação entre violência e direito – como único conteúdo real do direito’⁶⁴⁹ e a sua força reveladora e educativa, contudo, se detém, logo que se trata de *si mesma*, da sua auto-revelação ou da sua justificação, não seria ela, ainda, afinal, *demasiado humana*, perigosamente próxima daquele *estado efectivo de excepção* que Giorgio Agamben evoca, em Walter Benjamin, relendo a sua oitava Tese acerca da história como expressão de uma vontade/necessidade revolucionária de definitiva exclusão da ordem do direito? Regressemos, por uma última vez, à apreciação de Giorgio Agamben:

A violência, que Benjamin define como divina, situa-se, pelo contrário, numa zona em que deixa de ser possível distinguir entre excepção e regra. Ela está para a violência soberana tal como, na oitava tese, o estado de excepção efectivo está para o estado de excepção virtual. Por isso (na medida em que ela não é uma espécie de violência entre muitas outras, mas apenas a dissolução do nexó entre violência e direito), Benjamin pode dizer que a violência divina não funda nem conserva o direito, mas destitui-o. Ela mostra a ligação entre duas violências – e, por maioria de razão, a ligação entre violência e direito – como o único conteúdo real do direito. [...] Por isso, não é por acaso que Benjamin, mais do que definir a violência divina, se concentra inesperadamente no portador da relação entre violência e direito, a que ele chama «vida nua» (*bloß Leben*).⁶⁵⁰

Que nos diz ‘o niilismo messiânico de Benjamin, que torna nulo também o nada e não deixa que a forma da lei tenha valor para além do seu conteúdo’⁶⁵¹ – como acontece quando no estado de excepção declarado, a lei se suspende das suas próprias determinações e vigora para além do seu conteúdo, no nada que a sua suspensão deixa, então, em seu lugar – na oitava das suas teses *Sur le concept d’histoire*? Ou ainda, o que é que, na sua formulação, parece inscrever a possibilidade daquele ‘efeito imediato da revolução’, acima invocado pelos juristas nacional-socialistas e inscrito, para usar da fórmula de Giorgio Agamben, ‘num tão peculiar espaço de excepção’ como aquele que é singularmente induzido pela excepção de toda a excepção que se insinua já, também, como a *novidade* do *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*? Que pode, em suma, justificar, em Derrida, não apenas o seu reconhecido *escrúpulo* – o termo, como se viu, é de Agamben – mas também a sua posição acerca, como também se viu, do que considera – demarcando-se aqui, como em outros lugares do que vem sendo uma espécie de obsidante tendência para o associar a qualquer forma de ‘pós-

⁶⁴⁹ *Ibidem*, pp. 68-69.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 59.

modernidade'⁶⁵² – ser 'o *pior*': 'crítica da *Aufklärung*, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar'?

La tradition des opprimés nous enseigne que l'«état d'exception» dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception ; et nous consoliderons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme. Celui-ci garde au contraire toutes ses chances, face à des adversaires qui s'opposent à lui au nom du progrès, compris comme une norme historique. – S'effarer que les événements que nous vivons soient «encore» possibles au XX^{ième} siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'histoire d'où il découle n'est pas tenable.⁶⁵³

Se a tradição dos oprimidos nos ensina ou educa, se ela nos conduz, portanto, para fora, ou deveria fazer sair do *estado de exceção* em que vivemos, ela deve, por certo, mostrar-nos que essa *exceção* que marca a 'nossa' presente condição de vida *é a regra*. Não apenas porque é graças à violência incondicionada que lhe corresponde que toda a regra, afinal se conserva, mas porque ela se volve, nesse sentido, portanto, *na regra da regra*: não há, enfim, regra sem exceção, parece aqui dizer-nos Benjamin. Mas, tendo em conta, que *Sur le concept d'histoire* é redigido cerca de vinte anos depois de *Critique de la violence* (em 1940, segundo Rochlitz) seria ainda preciso perguntar porque se empregam, aqui, as aspas. A lei de Hitler fora, entretanto, decretada em 1933. Mas nela, como nos lembra Giorgio Agamben, não figura a expressão *Ausnahmezustand*, 'estado de exceção'. Dado que ela é suspensiva de uma série de artigos da Constituição, é coerente pensar-se na inscrição, na oitava tese de Benjamin acerca do conceito de história, de uma reflexão que a tenha em conta. O que nos levaria a pensar que a lei hitleriana concretizaria a equação de Walter Benjamin: se a exceção é a regra, então, entre uma e outra não é possível marcar nenhuma diferença, não sendo sequer, por isso, necessário que, conforme a lei, na expressão da sua auto-suspensão, se inscreva ainda a expressão 'estado de exceção'. Mas, por outro lado, o que aqui, no

⁶⁵² Ver NORRIS, Christopher, *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'*, London, Athlone, 2000. Ou ainda, por exemplo, dele próprio, de forma imediata e manifesta: 'Artefactualités', in DERRIDA, Jacques, STIEGLER, Bernard, *Échographies de la télévision: entretiens filmés*, Paris, Galilée-INA, 1996, p. 30: 'Tout ce qui a pu annoncer une philosophie des Lumières ou en hériter (non seulement le rationalisme, qui ne s'y associe pas nécessairement, mais un rationalisme progressiste, téléologique, humaniste, critique) combat [...] un «retour du pire» que l'enseignement et la conscience du passé devraient toujours pouvoir éviter. Bien que ce combat des Lumières prenne souvent la forme d'une conjuration ou d'une dénégation, on ne peut qu'y prendre part et réaffirmer cette philosophie de l'émancipation. Pour ma part, je crois à son avenir et je me suis jamais senti en accord avec les déclarations sur la fin des grands discours émancipatoires ou révolutionnaires. Il reste que leur affirmation même témoigne de la *possibilité* de ce à quoi il s'oppose : retour du pire, une compulsion de répétition inéducable dans la pulsion de mort et le mal radical, une histoire sans progrès, une histoire sans histoire, etc. [...]'

⁶⁵³ BENJAMIN, Walter, 'Sur le concept d'histoire', *Œuvres- III*, op. cit., p. 433.

texto de Benjamin, se não compreenderia bem seria, precisamente, então, as aspas em torno da expressão ‘estado de exceção’: a que discurso se referem elas? Não marcarão elas uma evocação irônica do que juridicamente por tal se entende, sublinhando, ao mesmo tempo, mediante o seu emprego, o quanto de falso, de auto-negação, se investe já na ordem jurídico-discursiva do direito? E não é, por outro lado, verdade que, em *Critique de la violence*, é precisamente a polícia, quer dizer, a *spectral* violência da regra, aquela que legifera para a conservar e que, fazendo-o, a conserva suspendendo-a e a funda dela se excluindo, aquela que, nas suas margens, se reinscreve como regra e se configura, em simultâneo, como não declarado *estado de exceção* àquela mesma regra que ela, por outro lado, deveria visar, estritamente, manter ou conservar? Se o «estado de exceção» é a regra não quererá isso dizer, também, que nenhuma regra, nenhuma normalidade jurídica, nenhuma forma do direito se pode, para Walter Benjamin, auto-conservar sem um recurso ao que – nela e sem ela – dela, afinal, exorbita, sob a forma – que emerge nas fronteiras da lei, nas suas zonas de menos clara aplicação – do decreto *pretensamente* legítimo, segundo a debilidade própria das instituições que se esquecem da violência fundadora de direito que esteve na sua origem?

La dégénérescence du pouvoir démocratique (et le mot pouvoir serait souvent le plus approprié pour traduire *Gewalt*, la force ou la violence interne de son autorité) n’aurait d’autre nom que la police. Pourquoi? Dans la monarchie absolue, les pouvoirs législatifs et exécutifs sont unis. La violence de l’autorité ou du pouvoir y est donc normale, conforme à son essence, à son idée, à son esprit. Dans la démocratie, au contraire, la violence n’est plus accordée à l’esprit de la police. En raison de la séparation présumée des pouvoirs, elle s’exerce de façon illégitime, surtout quand au lieu d’appliquer la loi, elle l’fait.⁶⁵⁴

Que a *tradição* dos oprimidos no-lo ensine, não pressupõe isso que, para além ou aquém de toda a ‘importante novidade’ – segundo a expressão de Agamben – contida na proclamação de Hitler, é precisamente um certo *estado de exceção* que, *por regra*, antes que ele seja inevitavelmente declarado, coloca, às mãos da polícia, os oprimidos sob aquela desprotecção que é própria do que, então, deixaria de ser subsumido pela lei – em toda a suspensão, em toda a desaplicação da regra, em todo o abandono a que ela os vota, que é a forma violenta de ela, expondo-os à impunidade de qualquer transgressão dos seus mesmo que escassos direitos, de qualquer violência sobre eles cometida, se lhes *aplicar*? Não significará, antes de mais, a expressão *estado de exceção* o estado a que são votados os oprimidos pela própria *regra*, pela ordem jurídica que consagra a violência como *poder*, aquela regra que se transforma no meio

⁶⁵⁴ DERRIDA, Jacques, ‘Prénom Benjamin’, *Force de loi : le fondement mystique de l’autorité*, op. cit., p. 110.

de a violência fundadora de direito manter o privilégio, o pré-direito, na ordem jurídica que como ‘poder’ a consagra e que se exerce por intermédio da polícia? Não é, essa ‘concepção da história capaz de dar conta da situação em que nos encontramos’, precisamente aquela que subtende uma *crítica da violência* que se destina a pôr em destaque *a relação entre a violência e o direito*? E o lugar a partir do qual isso lhe é possível não é, por um lado, a greve geral não política enquanto processo destituente ou destrutivo da ordem do direito, por outro, a violência divina que – enquanto violência pura e simples, imediata e, por isso, tão *verdadeira*, em relação à violência do direito, quanto é, em princípio, *justa* por definição – a deve reger? O *verdadeiro estado de exceção* seria portanto aquele que, contrastivamente, representa a exclusão da exceção como (um dos) *estado(s)* da regra. Se, como nos diz Benjamin, *o «estado de exceção» é a regra*, se o ser ou a existência da regra *é* – uma vez que ela é regida pelo princípio do poder – garantido pela exceção que, por um lado, ela própria regula e, por outro, em simultâneo, lhe escapa – a violência policial é, aqui, o exemplo decisivo, na medida em que é nela que o ‘poder’ se descobre ou se revela como *violência imediata* – *o verdadeiro estado de exceção* implica a definitiva exclusão da ‘exceção’ como estado ou momento da regra para a reinscrever, na sua plena coincidência ou indiferenciação consigo mesmo, como uma regra que deixaria, assim, de poder vigorar para além de si mesma. Como de Walter Benjamin pode ler-se, num fragmento datado quase do mesmo ano da publicação de *Critique de la violence* – ‘entre o Outono de 1919 e Dezembro de 1920’ – a sua definição de política exige-a, não por decreto da religião, mas pela lógica (da lei) que lhe é inerente:

a Ma définition de la politique: l’accomplissement de l’humain non surpassé.⁶⁵⁵

b Ce qui veut dire une législation du profane, non décrétée par la religion, mais nécessairement requise par elle. Les lois mosaïques, vraisemblablement sans exception, ne relèvent pas de cette législation. Elles relèvent par contre de la législation portant sur le domaine de la chair au sens plus étendu du terme (probablement) et leur position est tout à fait particulière ; elles déterminent le mode et la zone de l’action divine *immédiate*. Et là où cette zone a défini sa propre frontière, derrière laquelle elle se retire, elle est limitrophe du domaine de la politique, du profane, du charnel qui ne connaît pas de loi au sens religieux du terme.⁶⁵⁶

O que faz a particularidade das leis mosaicas reside, precisamente, no facto de elas serem *verosimilmente sem exceção*. Se a legislação do profano, implicada pela

⁶⁵⁵ O termo que é traduzido por *surpassé* é, no alemão,

⁶⁵⁶ BENJAMIN, Walter, ‘Politique-II’, in TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPEHÄUSER, Hermann, *Walter Benjamin: fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, trad. de C. Jouanlanne e Jean-François Poirier, Paris, PUF, 2001, pp. 109-110.

definição de política de Walter Benjamin, não é *decretada* pela religião é porque: a) não é esse o domínio da sua jurisdição – ao incidirem sobre a carne, no seu sentido mais alargado, elas referem-se ao que do domínio da política e do direito, aparente e constitutivamente, se *exclui*; b) porque, na sua particularidade, elas relevam, verosímil e contrastivamente, de uma *excepção de toda a excepção*. A excepção é, enquanto figura (legal) da auto-suspensão da lei ou estado provisório de auto-suspensão do Estado de direito, uma forma de mediação, de antecipação da sua reposição, de auto-retraimento/ocultação. A excepção é *mediata* no sentido em que se dá como forma extrema (suspensiva) de auto-conservação da lei. Pelo contrário, a violência divina, *sem excepção*, é *imediata*. Ela pertence a uma *zona de fronteiras não instituídas*, como violência de inscrição da fronteira (sem) limite, da fronteira *por detrás da qual ela se retira*: nesse sentido, ‘ela é limítrofe do domínio da política, do profano, *do carnal que não conhece lei no sentido religioso*’: no plano da política e/ou do direito, a carne é liminar e silenciosamente excluída de qualquer tematização normativa, de qualquer formulação legal e jurídico-discursiva, a não ser no tocante ao que na civilidade seria dado como relevante de uma moral dos costumes, ao atentado, portanto, à sua exclusão. A excepção, sendo, ainda, na lei, a exterioridade de si a si mesma, a sua vigência para além da sua própria determinação, pertence ainda – pensada como estado/auto-suspensão provisória – ao domínio da lei ou da fronteira. O campo de manifestação da violência divina não é, pois, o do social. Como se lê um pouco mais adiante:

*Le social, dans son état actuel, est la manifestation de puissances spectrales et démoniaques, souvent, il est vrai, dans leur tension la plus extrême vers Dieu, dans leur effort pour sortir d’elles-mêmes. Le divin ne se manifeste en elles que dans la violence révolutionnaire. C’est seulement dans la communauté, jamais dans les «institutions sociales», que le divin se manifeste avec ou sans violence. (Dans ce monde, la violence divine est supérieure à la non-violence divine. Dans le monde à venir la non-violence divine est supérieure à la violence divine). Il faut chercher la manifestation de la violence divine, non pas dans la sphère du social, mais dans celle de la perception révélatrice, enfin et surtout dans la langue, en tout premier lieu dans la langue sacrée.*⁶⁵⁷

O que distingue a violência divina e a violência revolucionária que dela participa da violência espectral e demoníaca da polícia é, portanto, o facto de, ao contrário da *ex-posição* que nessa última se opera – da violência jurídica e/ou estatal no seu descentrador espectro policial – ela se desenhar como movimento de abertura ao advento da coincidência absoluta consigo mesma, ou à preponderância da *não violência*

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

divina. A *destruição* da ordem jurídica que ela leva a cabo *neste mundo* é, ao mesmo tempo, a *pro*-dução da sua própria e não violenta verdade num *mundo a vir*. Ela é, pois, regida, enquanto destruidora, pelo princípio orientador da *excepção de toda a excepção*. É precisamente esse princípio que a desloca para fora do *social*, que a inscreve na *comunidade*, se o social e o institucional são o espaço da inscrição de uma dissimetria que atravessa toda a violência jurídica e se consagra como poder, como forma jurídica reiteradora da ordem do privilégio e/ou do pré-direito. Esse deslocamento topológico, do social ao comunitário, não se destinará, ele, também, à manifestação de uma polaridade destinada a designar, do exterior, a ordem jurídica, o império da lei, como formas de um *intrinsecamente outro*, ou do seu abastardamento mítico? Não se seria, aqui, induzido a pensar que a violência divina, na ausência de qualquer outra – ela pressupõe a não dependência da ordem jurídica e/ou teológica – extrai, afinal, a sua única e aparente *justificação* – posto que toda a justificação deveria pertencer ainda ao domínio da ordem jurídica e, conseqüentemente, da violência mítica – desse mostrar, desse apontar na direcção do direito, portanto? Não cairia ela, enfim, no mesmo tipo de indecidibilidade e de impunidade que parece afectar, aos olhos de Walter Benjamin, a própria ordem do direito que – em se tratando de uma (auto)crítica do que no seu coração parece dar-se já como degenerescente (da violência que aí, afinal se instala, a coberto da instituição da lei, como dissimulação da sua imediatidade), destituída dos instrumentos para tal necessários – deve, de si e para si, permanecer ao mesmo tempo cega e dar-se, em suma, como lugar do *inexpiável*? A manifestação das potências *espectrais e demoníacas* situa-se precisamente numa zona que, não sendo exclusivamente a do direito estabelecido – aquela zona onde a lei é, na sua aplicabilidade, menos clara ou em que ela se revela exterior aos fins empíricos que interessam ao Estado – é a da sua intensificação do esforço de sair para fora de si mesmas (e portanto da instituição ou do social) *a da tensão mais extrema em direcção a Deus*, como Walter Benjamin reconhece. Não deverão elas, por conseguinte, situar-se entre *o social e a comunidade*, entre a violência como poder estabelecido e a violência que o descentra? Ou, como observa Jacques Derrida:

Pour schématiser, il y aurait deux violences, deux *Gewalten* concurrentes: d'un côté, la décision (juste, historique, politique, etc.), la justice au-delà du droit et de l'État, *mais sans connaissance décidable*; de l'autre, il y aurait connaissance décidable et certitude dans un domaine qui reste *structurellement celui de l'indécidable*, du droit mythique et de l'État. D'un côté la décision sans certitude décidable, de l'autre la certitude de l'indécidable mais sans décision. De toute façon, sous une forme ou sous

une autre, l'indécidable est de chaque côté, et c'est la condition violente de la connaissance ou de l'action. Mais connaissance et action sont toujours dissociées.⁶⁵⁸

Que se conheça sem *verdadeiramente* agir ou decidir, que se aja sem verdadeiramente conhecer, determinar, interrogar ou explicar, não será essa, já, a fronteira que, na abertura de 'Le conteur', parece inscrever a destruição da narrativa épica, a perda de uma faculdade que ao homem fora, até então, estruturante e que, agora, se detém no fantasmático limiar de uma *participação sem pertença*, de uma relação de inscrição do homem simultaneamente dentro e fora daquele *esquema providencial* que lhe é, em suma, antecipação e deslocação do nome ou doação da assinatura: a de contar histórias, a de trocar experiências? Se o acto da escrita de um texto como *Critique de la violence* representa ou incorpora o gesto de inscrição e de indicação de uma abertura, de uma saída para fora da ordem do indecível do direito, ou do abastardamento que todo o mito implica – '[...] de novo permanecem livres para a violência divina todas as formas eternas que o mito abastardava, ligando-as ao direito' – quem o assina? De onde é ele indicativo? A essa *violência divina*, como diz Jacques Derrida:

Qu'on ne l'entende plus ou qu'on ne l'entende pas encore, quelle [est la] différence? Elle signe, cette ultime adresse, et tout près du prénom de Benjamin, Walter ['le «jeu» entre *walten* et *Walter*, ce jeu-ci, ici même, entre ce *Walter-ci* et ce qu'il dit de *Walten*, il faut savoir qu'il ne peut donner lieu à aucun savoir, à aucune démonstration, à aucune certitude']. Mais elle nomme le nom, et ce qui s'appelle «*die Waltendes*». Mais qui signe? C'est Dieu, le Tout Autre, comme toujours. La violence divine aura précédé mais aussi *donné* les prénoms. Dieu est le nom de cette violence pure – et juste par essence: il n'y en a pas d'autre, il n'y en a aucune avant elle, et devant laquelle elle ait à se justifier. Autorité, justice, pouvoir et violence ne font qu'un en lui. [...] Dieu est le nom de cette métonymie absolue, ce qu'elle nomme en déplaçant les noms, la substitution et ce qui se substitue dans cette substitution. Avant même le nom, dès de le pré-nom.⁶⁵⁹

Mas se, como parece resultar de *Critique de la violence*, a violência divina – em (pré-)nome da qual o texto de Benjamin se assina – deve, antecipadamente, antes de qualquer necessidade e/ou possibilidade de justificação, previamente em relação à possibilidade, enfim, de qualquer juízo determinante, conceber-se nessa união originária de autoridade, justiça, poder e violência, dever-se-ia ainda perguntar: qual é a relação do Todo Outro, na absoluta metonímia que o separa da ordem jurídica, tanto quanto da sua degenerescência, com aquela *vida nua* contra a qual a violência mítica e sangrenta do

⁶⁵⁸ DERRIDA, Jacques, 'Prénom Benjamin', *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, op. cit., p. 131.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, pp. 133-134.

direito em seu próprio favor se exerce? Estarão ambos, dada a vida nua no plano do cosmologicamente impenetrável – ‘[...] é mesmo verosímil que este dogma [o do carácter sagrado da vida nua] seja recente, a título de último extravio da tradição ocidental enfraquecida que procura no cosmologicamente impenetrável o sagrado que ela perdeu’⁶⁶⁰ – e a violência divina em retraimento/ocultação de *si* mesma, aquém ou além de qualquer juízo determinante, na continuidade um do outro e, conseqüentemente, colocados ambos sob o mesmo anátema jurídico-político de uma ordem sangrentamente violenta que, pela exclusão da vida nua, em seu próprio benefício se exerce? Giorgio Agamben, em *O Poder Soberano e a Vida Nua* investiga, seguindo a sugestão de Walter Benjamin, interroga-se, precisamente sobre o teor e a origem de tal dogma da *sacralidade da vida nua*. Em que pode pois consistir tal figura da sacralidade? Da sacralidade da vida nua enquanto tal, subtractiva e inversoramente depreendida, em Walter Benjamin, em relação à *vida justa*? Será possível situá-la, histórica e politicamente? De que modo se estabelecerá a sua relação com a excepção? Que representa ela na constituição ou, como diria Jacques Derrida, *na fundação e/ou na promessa da polis*? Em que limiar exterior-interior, para dentro do seu ser-fora, se colocará ela do ponto de vista jurídico-político, tanto quanto, afinal, filosófico? São questões que se vão articulando nas dobras da ponderação e do exame retrospectivo a que Giorgio Agamben procede. A sua descoberta, na esteira de outros, prende-se com a reperspectivação do que, no artigo *Sacer mons*, do tratado *Sobre o Significado das Palavras*, de Festo, se dá na figura do *homo sacer*:

Homem sagrado é, todavia, aquele que o povo julgou por um crime; não é permitido sacrificá-lo, mas quem o mata não é condenado por homicídio; com efeito, na primeira lei tribunicia está estabelecido que «se alguém matar aquele que por plebiscito é sagrado, não será considerado homicida». Daí o facto de se chamar habitualmente sagrado a um homem mau ou impuro.⁶⁶¹

Talvez fosse, antes de mais, oportuno lembrar aqui, na formulação aristotélica do homem como um *ser vivo político*, uma figura que desta parece aproximar-se, pelos traços da sua liminaridade. Relembremo-nos da passagem em que a definição se inscreve. Diz-nos, como atrás se vira já, Aristóteles: ‘estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por

⁶⁶⁰ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres-I*, *op. cit.*, p. 241.

⁶⁶¹ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, *op. cit.*, p. 73. Citamos aqui a tradução, que na versão portuguesa aparece em nota de rodapé. E damos, aqui, a seguir, em nota, o que constitui, na tradução, a citação inscrita, em destaque, no corpo do texto: ‘*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque faz est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur «si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit». Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.*’

natureza, um ser vivo político.⁶⁶² Além ou aquém desta determinação *política* que desdobraria o seu fundamento, o seu princípio especificamente diferenciador, ou o princípio que consubstanciaria o fundamento da sua diferença, o fundamento, enfim, de todo o princípio ético-jurídico-político da vida humana, contudo, é, ainda em Aristóteles, necessário considerar uma espécie de outro, susceptível de ser retomado das referências de Homero, dado enquanto:

Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como «*sem família, nem lei, nem lar*»; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo.⁶⁶³

Trata-se, aqui, daquele que, *por natureza*, à sua própria margem se coloca, aquele que de si mesmo se *de-limita*, se induz de uma espécie de vácuo-centro, de centralidade vazia, de vazio de centro, de inclusa exclusão, de participação sem pertença: *sem família, sem lar, sem lei: sem*, em suma, *eira nem beira*. Eis a degenerescência, a deformidade, o decaimento, na sua amorfa – se avistada das amuradas da cidade, ou das arcadas do fórum, das janelas ou das varandas do lar, do circunscrito recolhimento do *domus* - inconformidade, a demarcação da *sobre-humanidade*, enfim, desse seu estar *isolado do jogo*. Se, como também nos diz Aristóteles, ‘todos os homens dizem que os deuses são governados por um rei, porque os próprios homens foram originariamente governados por reis e alguns ainda o são. Tal como os homens modelam os deuses à sua imagem, também lhes atribuem um modo de vida’, a *sobre-humanidade* daquele sagrado ser/estar *isolado do jogo*⁶⁶⁴ não deve confundir-se com alguma forma de *pertença* ao domínio do divino, uma vez que este último pressupõe, segundo a passagem aristotélica deste testemunho, ainda o jogo da soberania, o antropomorfismo político de uma continuidade analógica que os religa aos homens. Deve, talvez, em primeiro lugar, poder nela ver-se a figura da própria *insacrificabilidade*. O *homo sacer*, que é, em Festo, ‘mau ou impuro’, não será ele, *por natureza, sem cidade*, participando dessa diferença que o vota à exclusão da cidade, sem, todavia, nela se poder vir a re-integrar – no plano de uma diferença não-plena, a que marca, em relação à dos homens, a existência divina – ou a ela jamais plenamente *pertencer*? Como nos sublinhará Giorgio Agamben, que não chega, neste passo

⁶⁶² ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, p. 53 (125a-1256a).

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 53-54. (1256a-1561a)

⁶⁶⁴ Observa o tradutor desta *Política* em edição bilingue, em nota final: ‘Neste passo o texto revela alguma obscuridade, suscitando divergências de tradução e interpretação [...]’; ver *op. cit.*, p. 595.

particular e a este propósito, a remeter-nos a Aristóteles ou, por seu intermédio, a Homero:

Se tal é verdade [se ‘no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta de fora da jurisdição humana sem passar para a divina’], a *sacratio* configura uma dupla excepção, tanto em relação ao *ius humanum* como ao *ius divinum*, tanto no âmbito religioso como profano. A estrutura topológica que esta dupla excepção desenha é a de uma dupla exclusão e a de uma dupla captura que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da excepção soberana. [...] Tal como, de facto, na excepção soberana a lei se aplica ao caso excepcional desaplicando-se, subtraindo-se a ele, assim o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade sob a forma da possibilidade de ser morto sem crime. *A vida insacriticável e, todavia, passível de lhe ser infligida a morte, é a vida sagrada.*⁶⁶⁵

A fórmula desta *pertença* – ‘assim o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade’ – deveria, no entanto, fazer-nos, aqui, por um momento, reflectir. O que ela diz, não é demais sublinhá-lo, é o que no discurso jurídico – tanto no *ius humanum* como no *ius divinum* – se deveria pressupor. A leitura da figura do ‘muçulmano’ que Giorgio Agamben nos traria, deveria ser suficiente para o reiterar. Porque uma tal *pertença* se traduz, paradoxalmente, na exclusiva possibilidade da inclusão da vida nua ‘sob a forma da possibilidade de ser morto sem crime’. A ‘vida nua’ só *pertence* ao Deus no que nela é já morte e, enquanto tal, afinal, desaparecimento, auto-demarkação, subtracção, deslocamento da possibilidade de qualquer definitiva escansão ontológica ou biopolítica: nenhuma *nudez*, pois, nela se poderia apreender que não fosse, já, colhida por um olhar *político*. Ou ainda, não é enquanto tal, nem por esse facto, que a sua *excepcionalidade* se poderia ver ontologicamente reduzida. Note-se, por outro lado, que o que, talvez desde sempre, representou o núcleo aparentemente irreduzível da figura do *homo sacer*, naquela sua dupla atribuição, que a estranha e singulariza, nela cruzando a impunidade da morte a que é exposta, com a insacriticabilidade que a detém à margem do divino, exige a noção de uma excepção divina que Walter Benjamin *verosimilmente* não reconhece nas leis mosaicas. O que nos deveria levar a termos de nos lembrar de que entre a sua concepção de lei religiosa e a que, a partir de Festo é possível depreender e/ou invocar, há pelo menos a diferença que vai da *excepção* à *excepção da excepção*, de uma concepção antropomórfica do divino a uma outra, que não menos antropomórfica se revelaria, posto que, ainda assim, *verosímil*, ou verosimilmente isenta do que nos seria, na sua justa e imediata violência, inapreensível no seu conteúdo, na sua determinação. O *homo sacer* está, ao mesmo tempo que exposto ao *abandono* de qualquer prerrogativa prevista

⁶⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 83.

na lei de Numa – *si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricida esto*⁶⁶⁶ – que o protegeria da morte sem justa causa, naquela zona limítrofe em que, em relação à sempre sacrificável humanidade, se mantém aquém de todo o sacrilégio, aquém de tudo o que *a deus pertence* ou promete. Se ele não é sacrificável, se lhe é interdito o rito da imolação (*immolari* indica o acto de espargir a vítima com *mola salsa* antes de sacrificá-la⁶⁶⁷) e a sua morte se não constitui em nenhuma violação do *ius divinum*, em nenhuma forma de sacrilégio, isso deve também indicar que se trata do que, *por natureza*, é tomado como insusceptível de qualquer purificadora transferência:

As formas mais antigas de execução capital de que temos notícia [...] são mais ritos de purificação, na verdade, do que penas de morte em sentido moderno: o *neque faz est eum immolari* serviria apenas precisamente para distinguir a morte do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decisivamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio. Foi observado que enquanto a *consecratio* faz normalmente passar um objecto do *ius humanum* ao divino, do profano ao sagrado, no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta de fora da jurisdição humana sem passar para a divina.⁶⁶⁸

Essa sua intransitividade nela pressupõe, não apenas a inexistência do elemento fundamental que nela pudesse assegurar a sua transferibilidade ou convertibilidade – estaríamos tentados a dizer, tal purificadora *askhesis*, destinada a encontrar, além do corpo, a substância que lhe dá forma e o anima, a alma do ser vivo ou vivente – mas também, portanto, a sua dupla excepção ou exclusão. É precisamente na sua in-humana sacralidade que o *homo sacer* se dá, para Giorgio Agamben, como limiar constitutivo, em primeiro lugar, de toda a *dimensão política*:

[...] o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida que pode ser apreendida no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia assim constituído através de uma dupla excepção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, configurando uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta á morte e insacrificável, é a vida que foi captada nesta esfera.*⁶⁶⁹

Note-se, pois, antes de mais, que o *bando* é precisamente, para Agamben o plano daquela ‘vigência sem significado’ em que, suspensa a lei e votados ao *abandono* aqueles que ela deveria, (sócio-política e) juridicamente obrigar e proteger, a vida entra na instabilidade da sua *pré-* e/ou *proforma* jurídica, no turbulento e vertiginoso processo do seu implosivo levantamento ou *descobertura*, no informe da sua incircunscrevível

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 84.

figurabilidade, no turvo abismo, enfim, da sua discricionária *refeição*. Que nele se possa inscrever e cometer a impunidade da morte, fora de qualquer possibilidade de atribuição de *homicídio*, isso decorreria da sua própria lógica de imediata violência, de inclusiva exclusão, de integradora redução daquilo que, uma vez suspensa a ordem do direito anteriormente estabelecida, na estruturação normal das relações de existência que é, segundo Carl Schmitt, condição de possibilidade de toda a lei, não é subsumido pela *hipótese geral* e é, segundo Walter Benjamin, excluído pelo *poder* que ela consagra.

[...] chamamos *bando* (do antigo termo germânico que designa quer a exclusão da comunidade, quer a ordem e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dynamis* aristotélica, que é também sempre *dynamis mê energein*, potência de não passar ao acto) da lei de se manter mesmo quando ausente, de se aplicar desaplicando-se. A relação de excepção é uma relação de bando. Quem é banido não é simplesmente posto fora da lei, de modo que esta lhe é indiferente, é *abandonado* por ela, ficando exposto e em risco no limiar em que vida e direito, exterior e interior se confundem. Dele não é literalmente possível dizer se está fora ou dentro da ordem (por isso, na origem, «in bando», «a bandono» significam, em italiano «à mercê de» e também «a seu bel prazer, livremente»; assim, o significado de «corriere a bandono», e «bandito» tanto é «excluído, abandonado» como «aberto a todos, livre», como em «mensa bandita» («mesa posta») e «a redina bandita» («de rédeas livres»).⁶⁷⁰

Se há *força de lei* ela é suscitada e catalisada pelo *abandono*: toda a lei se investe na sua aplicação do que nela é já *ex*-posição, demarcação, deslocamento, descentração. O *abandono*, é dele que a sua injunção, a sua aplicabilidade, o seu *enforcement*, a sua condição de possibilidade, espectralmente, se nutrem e exercem. A lei tem, constitutivamente, o seu centro, simultaneamente, dentro e fora do seu próprio sistema, dentro e fora da ordem jurídica: ela é, na sua força, *posterior a si mesma*.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 37.

1.1. O corpo soberano e o colosso.

O estado de excepção seria, por conseguinte, não apenas aquele em que a *vida nua* emerge na sua indiferenciação em relação à norma, mas também aquele em que a decisão de uma delimitante cesura não deixará nunca de estar em jogo: entre o que, na instância do *homo sacer*, deve permanecer excluído da ordem político-jurídica e o que nela se deveria constituir como o lugar central da sua inclusiva ou redutoramente integrativa articulação. Seria nela e a partir dela que a *vida nua* se daria como objecto da determinação do conteúdo primeiro, do núcleo irredutível da expressão de um poder soberano a erigir como e no seu limite: o soberano não tem necessidade do direito para criar o direito, como nos dizia Carl Schmitt. Agamben caracteriza o estado de excepção como aquele em que vigora a ‘simples forma da lei’, aquele em que tem lugar a sua ‘vigência sem significado’: ‘A vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de excepção, em que o gesto mais inocente ou o mais pequeno esquecimento podem ter as consequências mais extremas’⁶⁷¹. Reduzida ao grau zero do seu significado, a lei ‘vigora’, na sua própria excepção ou isenção, como *vontade pura*.

É em Kant que a forma pura da lei como «vigência sem significado» surge pela primeira vez na modernidade. Aquilo a que, na *Crítica da Razão Prática*, se chama «simples forma da lei» (*die Bloß Form des Gesetzes*, [...]) é, de facto, uma lei reduzida ao grau zero do seu significado e que, todavia, vigora como tal. «Ora – escreve Kant – se de uma lei se abstrai toda a matéria, isto é, todo o objecto da vontade (como motivo determinante), não permanece senão como simples forma de uma legislação universal». Um vontade pura, ou seja, apenas determinada mediante uma tal forma de lei, não é «nem livre nem não livre» [...].⁶⁷²

Dir-se-ia, pois, neste sentido, que uma lei só é verdadeiramente «universal» se, em abstracção da sua própria expressão jurídica particular, para além de qualquer especificação determinativa, de qualquer conteúdo determinante e diferenciador da injunção cujos contornos nela se estabelecem, no plano da regulação normal das relações de existência – uma lei volvida sobre si mesma, ou sobre a necessidade da sua constituição e sobre a sua própria condição de possibilidade – a/de si mesma, afinal, se exceptuar, isentando-se de objecto. O que no estado de excepção põe em comunicação a vida nua e a norma, ou a forma-de-vida que ela consagra, deveria, pois, na sua indiferenciação, ser precisamente esta auto-exceptuação, esta *epokhé*, esta suspensão. A

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁷² *Ibidem*, p. 57.

exceção deveria abrir, assim, para o espaço de uma insustentável ou indelimitável demarcação volante, de uma cesura instável e insituável. Mas o que daqui aparentemente resulta, ao mesmo tempo, de «formalmente» inconforme, na sua isenção, ou na sua pureza, parece ser o modo como, no entanto, quer a figura do *homo sacer* quer a do *soberano* aí se deviam, então, misturar, sem solução de continuidade, participando uma da outra. Diz-nos Giorgio Agamben:

O que é capturado no bando soberano é uma vida humana exposta à morte e insacrificável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sagrada a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para a questão benjaminiana acerca da «origem do dogma da sacralidade da vida». [...] Nos dois limites extremos da ordem jurídica, o soberano e o *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido em que soberano é aquele para o qual todos os homens são potencialmente *homines sacri*, e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. *Ambos comunicam na figura de um agir que, subtraindo-se tanto ao direito humano como ao direito divino, tanto ao nomos como à physis, delimita num certo sentido o primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso como do profano, tanto da ordem natural como da ordem jurídica normal.*⁶⁷³

Se ambos comunicam num agir subtraído tanto ao direito humano como ao direito divino, é a exceção, enquanto suspensão da lei e/ou estado de pré-direito que sobre a necessidade da sua distinção, da sua diferenciação, abre. Será precisamente nesse plano que se tornará necessário distinguir *o corpo soberano* daquele que, na sua *inumanidade*, tanto quanto na sua *insacrificabilidade*, se oferece, por exclusão, à consagração do seu poder e à instauração da dimensão política. Ora, é precisamente aqui, na abertura instaurada por tal necessidade de distinção, que Giorgio Agamben começa por nos apontar um dado histórico que nos parece fundamental, correlacionado quer com o carácter *absoluto* do poder que aí se inscreve – verosimilmente sem exceção – quer com a sua *dimensão extra-jurídica*, quer ainda com o seu carácter de *violência não sangrenta*, que nos recordará, nada mais nada menos, que a caracterização benjaminiana da violência divina:

«Durante muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte». Esta afirmação de Foucault no final de *A Vontade de Saber* [...] parece perfeitamente trivial; porém, a primeira vez que na história do direito somos confrontados com a expressão «direito de vida e de morte», é na fórmula *vitae necisque potestas*, que não designa de nenhum modo o poder soberano, mas a autoridade incondicional do *pater* sobre os filhos varões. [...] A vida surge, assim, originariamente no direito romano apenas como a contrapartida de um poder que ameaça de morte (mais precisamente, a morte sem derramamento de sangue, uma vez que esse é o significado próprio de *necare*, em oposição a *mactare*). *Este poder é*

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 85 (sublinhado nosso).

*absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como expressão do poder mais geral que compete ao pater enquanto chefe do domus: ele deriva imediata e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão, elevando-o do solo, adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não se confunde, portanto, com o poder de matar que pode ter o marido ou o pai sobre a mulher ou a filha surpreendidas em flagrante delito, e ainda menos com o poder do dominus sobre os seus escravos.*⁶⁷⁴

Como nota Giorgio Agamben, não se trata, aqui, nem do poder do *pater* enquanto chefe do *domus*, nem mesmo do poder do *dominus* sobre os seus escravos: ‘Enquanto estes dois poderes dizem respeito à jurisdição doméstica do chefe de família e permanecem, por isso, de certa maneira, no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* faz parte de todo o cidadão livre do sexo masculino, ao nascer, e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral’⁶⁷⁵. Por outro lado, trata-se de um poder cuja manifestação é, na sua negatividade, *não sangrento*. A diferença entre *mactare* e *necare*, lembrada, aqui, por Giorgio Agamben, articula-se em torno de uma relação de oposição entre a produção de um acrescentamento e a de uma subtração, de um anulamento, de um arredondamento. Poderíamos procurar acercarmo-nos dela com Antoine Meillet, que nos mostra que *mactare* vem a estar ligado ao sentido de *imolação*, ou de oferenda em sacrifício:

[...] Les étymologistes modernes y voient deux verbes différents, le premier, «honorer» étant le dénominateur de *mactus* ; le second se rattachant à une racine qui aurait fournit got. *mekeis*, [...]. Mais il est vraisemblable que le sens de «immoler» est issu secondairement du sens de «honorer les dieux». De «honorer par un sacrifice» à «offrir un sacrifice», le passage est facile. [...] *Mactare*, interprété comme *magis auctare*, est devenu dans la langue commune synonyme de *afficere*, *donare* et s’est dit indifféremment en bonne ou mauvaise part : *mactare honore*, *triumpho*, comme *mactare malo*, *infortunio* ; [...]. Ces expressions appartiennent à la langue de l’époque républicaine ; à l’époque impériale, le verbe ne se rencontre plus guère que dans la langue poétique, avec le sens de «sacrifier, immoler» ; et plus généralement «tuer, détruire» (esp. *matar*).⁶⁷⁶

O que sublinha aqui, aparente e contrastivamente, o significado de *necare* como isento da acepção de *honra*, de *sacrifício*, ou de *imolação*. Trata-se, em *necare*, não da passagem, da circulação, da transferência de um bem (ou de um mal), de uma morte-passagem, mas de uma morte que parece ser absolutamente intransitiva. E se no contexto da *vitae necisque potestas* se estabelece um poder particular ou singular, sem qualquer espécie de excepção e sem carácter de sanção penal, poder-se-ia perguntar, também – embora a questão não surja, no texto de Giorgio Agamben, formulada – se o

⁶⁷⁴ *Ibidem*, pp. 87-88 (sublinhado nosso).

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁷⁶ MEILLET, A.; ERNOUT, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, op. cit., p. 376.

facto de se tratar de uma morte *sem derramamento de sangue* não induziria, apesar disso, ao sentido de uma espécie de restituição do que representaria uma extensão, em determinada altura em desagregação, do corpo do pai: sobretudo se pensarmos no facto de o *homo sacer* ser, enquanto instância da *vida nua*, precisamente uma excepção ao deveria traduzir-se, na sua *inumanidade*, como um *desvio* do que se consideraria natural. O sentido da palavra, que nos é descrito por Antoine Meillet, na sua referência também a Festus, desdobra-se nos seguintes termos:

Nex, necis f.: mort (donné, violente, cf. Cic., Mil., 4, 10), meutre ; par opposition à *mors* ; le sens de «mort naturelle» n'apparaît qu'à l'époque impériale. [...] D'après Festus, *nex* désignerait spécialement la mort donnée sans blessure (pour différencier le mot de *caedes*) : *neci datus proprie dicitur qui sine uolnere interfectus est, ut ueneno aut fame*, F. 156, 17 ; *occisium a necato distingui quidam, quod alterum a caedendo atque ictu fieri dicunt, alterum sine ictu*, F 190, 5. Cette restriction de sens n'apparaît pas dans les textes ; [...]. Mais on rapprochera le sens roman «noyer» de *necare*.⁶⁷⁷

Se se distingue um certo ter sido morto pela forma de cometimento/ocorrência da morte, e esta difere consoante se é golpeado ou não, o que parece resultar das passagens aqui retiradas de Festus – embora esta concepção não apareça, como sublinham os autores do dicionário, confirmada nos textos – é que só se é verdadeiramente dado à *morte* de forma não sangrenta, isenta de ferimento. Por outro lado, *noyer* virá a implicar, não apenas a morte por asfixia, por afogamento, mas também o recobrimento, a submersão, o afundamento, a extinção, a dissolução, a redução massiva da forma – por exemplo, *être noyé dans la foule* – mesmo quando se trata de sentidos que se deslocam da noção mais específica de uma relação de transformação ou de alteração do corpo vivo, parecendo captar o sentido da distinção ou da delimitação exclusiva de Festus. Poder-se-á encontrar, para ela, no plano desta tentativa de retro-perspectivação, à luz de uma leitura crítica da teoria do direito de Carl Schmitt, um lugar que nos permita a articulação entre a figura do *homo sacer* e a do «muçulmano», na cena desse inferno que foram os campos de concentração produzidos pelo regime nazi? Poder-se-ia falar aí de uma morte *sem derramamento de sangue* sem que tal deixasse de procurar fazer justiça ao horror que aí terá sido o da produção imediata do corpo alemão pela eliminação do corpo judeu? No que diz respeito à *vitae necisque potestas*, em se tratando de um poder *incondicional* e *absoluto* – o que significa que *verosimilmente* se dá *sem* ou anteriormente a toda a *excepção* – tanto quanto, em certo sentido, *extra-jurídico* e *não-sangrento* – na sua residualidade *pré-*

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 439.

jurídica da sua *singularidade* – de uma *morte* intransitiva e *não sangrenta*, poderá ela deixar de nos lembrar, nesta sua inicial formulação, precisamente a caracterização que Walter Benjamin nos traz de uma *violência divina* justa na sua finalidade e aquém de toda a justificação? Note-se, antes de mais, que é esse poder que está, na sua correlação com a vida nua, segundo Giorgio Agamben, na origem ou no fundamento primeiro do poder político:

Os Romanos sentiam, de facto, uma afinidade tão essencial entre a *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, que o registo do *ius patrium* e o do poder soberano, para eles, acabam por estar intimamente ligados. [...] o *imperium* do magistrado não é mais do que a *vitae necisque potestas* do pai sobre todos os cidadãos [...] o fundamento primeiro de todo o poder político é uma vida absolutamente exposta à morte, que se politiza através do facto de poder ser morta. [...] Tudo se passa como se os cidadãos – homens – devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade só na dupla excepção da exposição à morte e da insuscetibilidade. Daí a situação da *patria potestas* no limite tanto da *domus* como da cidade: [...] a vida exposta à morte e insuscetível é a charneira que as articula e o limiar em que elas comunicam indeterminando-se.⁶⁷⁸

Esse poder de vida e de morte deveria, por conseguinte, estar, enquanto tal, na fundação e na conservação da ordem do direito e ser-lhe, simultaneamente, quer anterior-exterior, quer posterior-interior. O que no espaço pré-/extrajurídico da continuidade e/ou da indiferenciação entre a vida e a norma se mantém de (dis)simétrico, tal como na relação pai-filho, enquadrada pela *patria potestas*, deve contudo, pressupor uma diferenciação decorrente da afirmação da estrutura do corpo soberano e, nele, da inscrição de um tal poder absoluto. A referência de que Agamben parte é a obra Ernest Kantorowicz, intitulada *Os Dois Corpos do Rei*, onde se lê que, no caso das ‘singulares cerimónias fúnebres’ dos reis franceses, ‘depois do soberano morrer, a sua *imago* de cera [...] «tratada como um doente, [enquanto] jazia num leito; matronas e senadores alinhavam-se de ambos os lados, os médicos fingiam tomar o pulso da efígie e prestar-lhe os cuidados, até que, sete dias depois, a imagem morria»⁶⁷⁹. Ora, sublinha Agamben:

[...] nada, na *consecratio* romana, permitia relacionar a efígie do imperador com o aspecto mais luminoso da soberania que é o seu carácter perpétuo; pelo contrário, o rito macabro e grotesco, em que uma imagem era primeiro tratada como uma pessoa viva e depois solenemente queimada, remetia para uma zona mais obscura e incerta, [...] em que o corpo político do rei parecia aproximar-se, até quase se confundir com ele, do corpo a que pode ser infligida a morte e insuscetível do *homo sacer*.⁶⁸⁰

⁶⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder soberano e a Vida Nua*, op. cit., pp. 88-90.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, pp. 93-94.

Em que é que, no incerto limite *dessa obscura zona de indiferença, o corpo político do rei* se não deverá confundir com o daquele a que pode, impunemente, ser inflingida a morte? Os testemunhos de Dión Cassio e Herodiano, a propósito da ‘Apotese Imperial Romana’⁶⁸¹, relatados por Elias Bickermann, colocam a imagem de cera numa posição de relativa ambiguidade ; Bickermann via, naquela ‘imagem tratada como se fosse um corpo real’⁶⁸² que, já depois de o corpo ter sido sepultado, é assistida ‘com visitas médicas, boletins clínicos e um diagnóstico de morte’⁶⁸³ – ‘Dion Cássio, enquanto testemunha ocular refere que um escravo afastava as moscas, com o seu leque, do rosto do manequim. Depois Sétimo Severo dá-lhe (...) o último beijo. Herodiano acrescenta que a imagem de Sétimo Severo é tratada durante sete dias como um doente’⁶⁸⁴ – ‘o próprio imperador’⁶⁸⁵. O *colosso* que simples e aparentemente o duplicaria, numa morte oficialmente diferida, que consistira no seu *funus publicum*, não é, todavia, *um simples substituto do cadáver*, mas, como Agamben nos procurará mostrar, ‘a parte da pessoa viva que está entregue à morte’ e que, *nessa posição limiar, entre a vida e a morte, deve ser afastada do mundo dos vivos*, em nome da necessária reposição de um limite estanque entre o mundo dos vivos e o dos mortos. ‘Esta notícia’, diz Bickermann, ‘não deixa dúvida nenhuma: a efigie de cera, que se «assemelha perfeitamente» ao morto, e jaz no leito de parada com as suas vestes, é o próprio imperador, cuja vida, através deste e de outros ritos mágicos, foi transferida para o manequim de cera’⁶⁸⁶. Mas de que *vida* se trata aqui? Embora não pareça ver nela senão um duplo, uma imagem que se «assemelha perfeitamente» ao morto, Bickermann, recuando no tempo, estabelece, por outro lado, uma relação simultaneamente analógica e contrastiva que permite procurar esclarecer a sua irredutibilidade, e induzir nela a inscrição de um *outro*: ‘Um quarto de século antes do funeral de Antonino Pio, [n]a *lex collegii cultorum Diannae et Antinoi* [...] encontramos [...] a mesma expressão, *funus imaginarium* [...]. Na *lex collegii*, como em outros casos, a imagem serve, no entanto, para substituir o cadáver ausente; *no caso da cerimónia imperial, pelo contrário, ela surge ao lado do cadáver, duplica-o mas não o substitui*’⁶⁸⁷. O corpo político do soberano não se extingue com a sua morte. Ora, em que pode consistir a diferença que

⁶⁸¹ BICKERMANN, Elias, Die römische Kaiserapotheose, in «Archiv für Religionswissenschaft», 27, 1929; *op. cit.* in AGAMBEN, Giorgio, *O Poder soberano e a Vida Nua*, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁸² *Ibidem.*

⁶⁸³ *Ibidem.*

⁶⁸⁴ *Ibidem.*

⁶⁸⁵ *Ibidem.*

⁶⁸⁶ *Ibidem.*

⁶⁸⁷ *Ibidem.*, p. 95 (sublinhado nosso).

se coloca como obstáculo a uma tal substituição? Como é que se pode pensar, a partir dela, a demarcação do corpo soberano? Qual será, exactamente, a função da imagem, do *signum* ou do colosso, que se tratará de usar no ritual do *funus imaginarium*? Como se enquadra ela, nos rituais fúnebres de então? Como nos dirá Agamben, a partir da sua leitura de J.-P. Vernant e de Émile Benveniste:

[...] atraindo e fixando a si um duplo que se encontra em condições anormais, ele [o colosso a que corresponde esta imagem] «permite restabelecer, entre o mundo dos vivos e o dos mortos, relações correctas». A primeira consequência da morte é, na verdade, a de libertar um ser vago e ameaçador (a *larva* dos Latinos, a *psychê*, o *eidôlon* ou o *phasma* dos Gregos) que volta com as semelhanças do defunto aos lugares por ele frequentados e não pertence propriamente nem ao mundo dos vivos nem ao mundo dos mortos. O objectivo dos ritos fúnebres é assegurar a transformação deste ser incómodo e incerto num antepassado amigo e poderoso, que pertence definitivamente ao mundo dos mortos e com o qual se mantêm relações ritualmente definidas.⁶⁸⁸

Ora, é precisamente, como se verá, esta imagem (o *signum*) que guarda consigo o princípio daquela articulação fundamental que permite discernir a correlação diferencial entre o corpo soberano e o corpo do *homo sacer* na projecção da relação assimétrica pai-filho, que diz respeito à *patria potestas*, absoluta ou incondicional, não-sangrenta, sem excepção, em que ela assentaria. O testemunho de que Agamben se serve é, agora, o de Tito Lívio, em cuja descrição da consagração aos deuses infernais – por ocasião da guerra, quando se trata de salvar a cidade do perigo da sua extinção – se torna manifesto que: a) a *devotio* que nela tem lugar, pode abranger não apenas o imperador, o cônsul, o pretor ou o ditador que nela se consagra mas, também, *para além das legiões inimigas, todo e qualquer cidadão que faça parte da legião romana que entra em combate*; b) que essa *devotio* se não confunde com o *sacrifício*; c) que, uma vez prometido ou entregue, o (soberano, o cidadão por ele, co-extensivamente, consagrado) devoto, à morte, a sua sobrevivência deve: 1) por um lado, ser *expiada* com a *imolação de uma vítima*; 2) por outro, exigir o enterro de uma *imagem*; d) que quando se trata de uma consagração estritamente pessoal *o sobrevivente deixa de poder cumprir qualquer espécie de rito, público ou privado e fica precisamente na posição do homo sacer*:

[...] o cônsul ou o ditador ou o pretor que consagra as legiões inimigas, pode devotar-se não apenas a si próprio mas também qualquer cidadão que faça parte da legião romana. Se o homem, que foi assim consagrado, morre, então tudo está em conformidade; se porém, não morre é então necessário enterrar uma imagem (*signum*) da altura de sete pés e imolar em expiação uma vítima; e aí onde a imagem foi

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 97.

sepultada, o magistrado romano não pode caminhar. Se pelo contrário se devotou a si próprio, como foi o caso de Décio, e não morre, não poderá cumprir nenhum rito, nem público nem privado...⁶⁸⁹

Note-se, em primeiro lugar, que no caso da mais estrita auto-consagração, a sua condição passa, então, a ser a do excluído, quer do *ius humanum*, quer do *ius divinum*. Do *ius humanum*, pela sua condição de devoto (aos deuses infernais); do *ius divinum*, pela sua condição de transgressor, enquanto sobrevivente, do voto formulado. A relação entre d) e c) parece implicar que, se em d) ao devoto sobrevivente é vedado o cumprimento de qualquer rito, público ou privado, em c) a *expição* por ‘imolação de uma vítima’, parece re-inscrever, em parte, essa proibição, excluindo-o, a si próprio, da possibilidade de qualquer purificação *sacrificial*. E se em d) se não faz menção à *imagem* a enterrar, tal não pressupõe, todavia, que a exclusão da participação em qualquer espécie de rito, público ou privado dela inteiramente se dispense, uma vez que, formulado o voto, em caso de incumprimento, a sua própria condição, mesmo que de qualquer modo insacrificável, se diria dever tornar-se tendencialmente *larvar*. Como acrescenta Giorgio Agamben, ainda a partir de J-P. Vernant:

Uma inscrição encontrada em Cirene informa-nos, todavia, que um colosso podia ser confeccionado também em vida da pessoa a quem cabia substituir. A inscrição mostra o texto do juramento que os colonos que partiam para África e os cidadãos que permaneciam na pátria deviam pronunciar em Tera, como garantia das suas obrigações recíprocas. No momento da pronúncia do juramento, fabricavam-se *kolossoi* de cera que eram lançados nas chamas enquanto se dizia: «liquefaça-se e desapareça aquele que for infiel a este juramento, ele, a sua estirpe e os seus bens». O colosso não é, pois, um simples substituto do cadáver. Pelo contrário, no sistema complexo que regula no mundo clássico a relação entre os vivos e os mortos, *ele representa, à semelhança do cadáver, mas de modo mais imediato e geral, a parte da pessoa viva que está entregue à morte e que, na medida em que ocupa ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos.*⁶⁹⁰

Morte *não sangrenta*, portanto, que pelo fogo opera, por *liquefação*, por *dissolução* – tal como se daria, afinal, em tratando-se de um afogamento – no mundo dos vivos, para eliminação do que nele é a face inconformada da morte, a *forma* da figurabilidade do já informe ou do limiarmente insusceptível de qualquer estável (e *biológica*) escansão. A reposição do limite entre os dois mundos, o dos vivos e o dos mortos, a isenção ou a ablação, no primeiro, de tudo o que aí voga de espectralmente *larvar*, de indecidivelmente morto-vivo, de re-apresentação fantasmática, emergiria

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 97.

ainda como necessária no horizonte da salvação da cidade. É, de facto, já para evitar que a morte nela entre que a *devotio*, em situação guerra e/ou de ameaça externa, tem lugar.

Tito Lívio deixou-nos uma viva e minuciosa descrição de uma *devotio* que teve lugar em 340 a.C. durante a batalha de Vesperis. O exército romano estava à beira de ser derrotado pelos adversários latinos, quando o cônsul Décio Mus, que comandava as legiões juntamente com Mânlio Torquato, pede ao pontífice para o assistir no cumprimento do rito:

O pontífice ordena-lhe que e, enquanto o cônsul se mantém com os pés sobre um dardo, com a cabeça tapada e a mão estendida sob a toga a roçar o queixo, obriga-o a pronunciar estas palavras: «Oh Janus, oh Júpiter, oh pai Marte, oh Quirino, Bellona, Lares, Deuses Novos, oh Deuses, que tendes poder sobre os nossos inimigos, oh Deuses Manes, peço-vos e suplico-vos que concedais ao povo romano dos Quirites a força e a vitória; e a morte e o terror aos inimigos do povo romano dos Quirites. *Tal como afirmei solenemente, voto e consagro (devoveo) comigo, aos deus Manes e à Terra, em favor da república dos Quirites e do exército, [d]as legiões e [d]os aliados do povo romano, as legiões inimigas e os seus aliados. [...] depois, apertando a toga à maneira de Gabies, montou a cavalo e lançou-se para o meio dos inimigos, surgindo perante os dois exércitos com uma majestade mais do que humana, semelhante a uma vítima expiatória enviada do céu para aplacar a ira divina.*⁶⁹¹

O que aproximará entre si o *devoto* sobrevivente e o *homo sacer* é precisamente esta sua condição limiar, este seu indecível e espectral ontológico, esta *ex*-posição que é necessário reduzir e reconduzir à partição estrita operada pela delimitação que dela exclui aquele, como dizia, em *Política*, retomando Homero, Aristóteles, que é *uma peça isolada do jogo*: aquele que ‘por natureza e não por acaso não tiver cidade, [...] *um ser decaído ou sobre-humano*, [...] «sem família, nem lei, nem lar»; porque aquele que é assim por natureza está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo’.⁶⁹² A devoção é, portanto, feita, aqui, em nome da salvação da cidade, uma forma de auto-conversão à condição de uma dupla exclusão. E a diferença entre a figura do *homo sacer*, e a do *devoto sobrevivente*, reside no facto de o primeiro, isento do voto e do cumprimento da obrigação que ele pressupõe ser já, todavia, insusceptível de qualquer espécie colossal representação ou comutação. Por que razão? *Porque ele é já o seu próprio colosso*, o seu próprio *signum*, a sua própria *imagem de cera*, a sua própria *larva* ou *eidôlon* e o seu ‘homicídio’, longe de se traduzir num sacrilégio, não passa de uma operação de elementar (e *político*) saneamento: tal morte só poderia permanecer, por um lado, deslocada de qualquer rito, público ou privado, por outro, impune, à margem da lei, exactamente como a efectuação daquela não sangrenta,

⁶⁹¹ *Ibidem*, pp. 95-96.

⁶⁹² ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, p. 53-54. (1256a-1561a); o primeiro sublinhado é nosso.

tanto quanto absoluta e incondicional, *patria potestas* na renúncia à impotência de a aplicar.

Se voltarmos agora a olhar nesta perspectiva para a vida do *homo sacer*, é possível assimilar a sua condição à de um devoto sobrevivente, para o qual já não é possível nenhuma expiação vicária nem nenhuma substituição de um colosso. [...] o *homo sacer* é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si próprio. Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, de modo ainda mais incondicional, no do *homo sacer*, o mundo antigo encontra-se pela primeira vez perante uma vida que, subtraindo-se numa dupla exclusão do contexto real das formas de vida quer profanas quer religiosas, é definida apenas por ter entrado em íntima simbiose com a morte, sem no entanto pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta «vida sagrada» que algo como uma vida nua se apresenta no mundo ocidental.⁶⁹³

O que significa que, enquanto tal, a morte do *homo sacer* deve, de facto, ser tida por *não sangrenta*, na medida em que a *vida nua* é entendida como figura de uma condição espectral, a *figura de cera* de uma morte-ainda-em-vida ou de uma morte que resiste, ainda, à coincidência consigo mesma, de uma vida que se revela *in-sin-cera*, pairando aquém da fronteira entre o mundo dos vivos e o dos mortos, que subsiste, *impura*, como fantasmática negação da sua própria negação, como intolerável testemunho da porosidade de um tal limite. A aproximação entre as figuras do *devoto sobrevivente*, do *soberano* e do *homo sacer* faz-se precisamente por esta espécie de instância de re-apresentação da *vida sagrada*. Nos termos de Giorgio Agamben, '[...] em qualquer dos casos nos encontramos perante uma vida nua que, separada do seu contexto e tendo sobrevivido, por assim dizer, à morte, é, por isso incompatível com o mundo humano'⁶⁹⁴. Não há pois *nudez que, em vida, não encubra a morte* de que é, no seu seio, simultaneamente portadora e potencialmente deslocadora. Ela é já a face espectral da morte a que o mundo humano da *polis* pode, em vida, aceder. Na *polis*, a vida é *nua* precisamente enquanto presença espectral de uma ausência, enquanto fantasmática projecção do seu *outro*. O que, todavia, ao *soberano*, ao *devoto sobrevivente* e ao *homo sacer* os afasta entre si é, quer a (im)possibilidade e/ou a necessidade de uma mediação, quer a função política da *vida sagrada* que lhes está associada:

A vida sagrada não pode em nenhum caso habitar na cidade dos homens: para o devoto que sobreviveu, o funeral imaginário faz as funções de cumprimento vigário do

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 98. De resto, essa assimilação do *homo sacer* à figura da estátua ou do colosso é já indiciada, como nota Giorgio Agamben, por um texto de Macróbio: '[...] Não é, então, por acaso que Macróbio, num texto que durante muito tempo foi para os intérpretes obscuro e adulterado assimila o *homo sacer* à estátuas (*Zânes*) que na Grécia eram consagradas a Júpiter com os proventos das multas dos atletas perjuros, e que não eram mais do que os colossos daqueles que tinham violado o juramento e se confiavam assim vigariamente à justiça divina (*animas... sacratorum hominum, quos zanas Graeci vocant*)'.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 99.

voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o duplo funeral permite fixar a vida sagrada que deve ser recebida e divinizada na apoteose; enfim no *homo sacer*, encontramos-nos perante uma vida nua residual e irredutível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício a possam resgatar. [...] E se para o devoto que sobreviveu é a morte falhada a libertar esta vida sagrada, para o soberano é, pelo contrário, a morte a revelar este excedente que parece ser inerente ao poder supremo, como se este não fosse mais, em última análise, do que *a capacidade de se constituir a si e aos outros como vida exposta à morte e insacrificável*.⁶⁹⁵

O que no *devoto sobrevivente* é uma situação de dupla transgressão ou exclusão, quanto ao *ius humanum* e ao *ius divinum*, que tem origem na *devotio* que contém os termos de um compromisso em que a sua morte é o valor que se troca, o preço pago pela complacência divina, no imperador é, não uma transgressão, mas já a sua própria condição limítrofe, simultaneamente dentro e fora, antes e depois da cidade e do direito pelo qual ela se rege. Essa sua condição limítrofe deve emergir no momento da sua morte – e não no da sua *sobrevivência* – porque é esse o momento em que *a sua capacidade para (se auto)constituir (n)a vida exposta à morte e insacrificável* (que é, na verdade, o que o investe da sua irredutível singularidade) *deve, ainda, inscrever-se no/a par do seu colosso* – o colosso é sempre a figura da condição larvar de uma vida que, prometida à morte, lhe resiste – ou *em/a par da sua própria vida nua*. Queimar o colosso é fixar, antes de mais, o indeciso da *vida sagrada* que nele está representada, posto que o corpo político do imperador, esse ‘«não pode ser visto ou tocado»’, é incorruptível pelo tempo – ‘« privado de infância e de velhice e de todas as outras imperfeições a que está sujeito o corpo natural»’ – e, portanto, se não patenteia naquela *semelhança perfeita* invocada por Elias Bickermann, através dos testemunhos de Díon Cássio e Herodiano – *mas exige, na sua perfeição, a anulação do que de spectral nessa semelhança se inscreve e, por conseguinte, a sua dissolução ou liquefacção sem derramamento de sangue, o seu anulamento pelo fogo, para afirmar a sua continuidade, para se poder manter na sua incorruptibilidade*.

O corpo político do rei (que, nas palavras de Plowden, «não pode ser visto nem tocado» e, «privado de infância e de velhice e de todas as imperfeições a que está sujeito o corpo natural», glorifica o corpo mortal juntando-se a ele) deriva, em última análise, do colosso do imperador; mas, justamente por isso, ele não pode representar simplesmente (como consideravam Kantorowicz e Giesey) a continuidade do poder soberano, mas também, e sobretudo, *o excedente de vida sagrada do imperador que, através da imagem, é isolada e enviada para o céu no ritual romano, ou transmitida ao sucessor no rito inglês e francês*. Mas desta maneira, o sentido da metáfora do corpo político passa do símbolo do carácter perpétuo da *dignitas* [para] a marca do carácter absoluto e não humano da soberania. As fórmulas *le mort saisi le vif* e *le roi*

⁶⁹⁵ *Ibidem*, pp. 99-100.

ne meurt jamais são entendidas de modo muito mais literal do que se costuma pensar: pela morte do soberano é a vida sagrada sobre a qual se fundava o seu poder que se transmite à pessoa do sucessor.⁶⁹⁶

Que significa, portanto, um tal *envio* do excedente de vida sagrada do imperador para os céus no ritual romano? O rei, ou imperador não são *devotos sobreviventes* de cuja morte, aliás, cumprido o voto, não haveria razão alguma para que um *suplemento* ou *excedente* de *vida sagrada* se libertasse, pela simples razão de que deixariam, então, nesse seu cumprimento, de estar em posição de (dupla) exclusão ou transgressão. A morte do devoto sobrevivente é a concretização de uma transferência do domínio do *ius humanum* para o do *ius divinum* que releva, antes de mais, de uma promessa, de um cometimento juramentado. O *funus imaginarium* que a realiza só restitui o devoto sobrevivente à sua vida normal na medida em que acerta ou recoloca aquela sua vida prometida, pelo voto, à morte, no seu devido lugar, na sua esfera própria, aquela que lhe cabe, agora, por direito. E no seu caso, é só *em vida* que essa *vida sagrada* se marca, na sua presença, pela estátua de cera, pelo colosso ou pelo *signum*. Mortos, o rei ou o imperador distinguem-se, também do cidadão comum não devot(ad)o pelo facto de a sua *apoteose* implicar, necessariamente, a realização do ritual do *funus imaginarium*, não antes mas no momento da morte, no instante da extinção da sua vida natural. Em contrapartida, estátua de si próprio, na sua condição larvar, a vida do *homo sacer* extingue-se na sua morte. A seu propósito não se fala de qualquer espécie de envio. A imagem de cera do imperador ou do rei marca, pois, o emergir, *na morte*, da sua *absoluta inumanidade* o que se destaca ainda mais se atentarmos no facto de, pelo contrário, no caso do homem devot(ad)o, a morte, como diz Tito Lívio, deixar tudo *em conformidade*: ‘se o homem, que foi, então, consagrado, morre, tudo está em conformidade’.

Se o colosso representa, no sentido em que vimos, uma vida votada à morte, isto significa que a morte do imperador (apesar da presença do cadáver, cujos restos são ritualmente inumados) liberta um suplemento de vida sagrada que tal como para aquele que sobreviveu ao voto, é preciso neutralizar através de um colosso. Tudo acontece, portanto, como se o imperador tivesse em si não dois corpos mas duas vidas num só corpo; uma vida natural e uma vida sagrada que, apesar do regular rito fúnebre, sobrevive à primeira e só depois do *funus imaginarium* pode elevar-se ao céu e ser divinizada. O que une o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano num único paradigma é que em qualquer dos casos nos encontramos perante uma vida nua que, separada do seu contexto e tendo sobrevivido, por assim dizer à morte, é, por isso incompatível com o mundo humano.⁶⁹⁷

⁶⁹⁶ *Ibidem*, p. 100 (sublinhado nosso).

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 99.

Mas tal *sobrevivência* à morte implica, no caso do imperador, e diferentemente dos casos do *devoto sobrevivente* e do *homo sacer*, a presença do cadáver, a ocorrência da morte referida à vida dita natural. *A morte do imperador não parece, pois, conforme a qualquer outra morte, uma vez que ela revela, como fundamento do seu poder absoluto, um suplemento de vida sagrada.* Por outro lado, a sua diferença em relação ao *homo sacer* é a que vai da manifestação – neste último – da vida-sagrada-ainda-em-vida – pois o *suplemento de vida nua* que nele se inscreve não emergiria, no caso do soberano, ainda em sua vida, a não ser numa situação excepcional – à manifestação da *vida sagrada* soberana apenas no momento da morte que nele se refere à vida natural. A vida sagrada própria do soberano, dir-se-ia, assim, que ela permanece, em vida, ainda oculta, inclusivamente excluída, ao contrário do que acontece no caso do *homo sacer*, cuja vida sagrada, só pela morte exclusivamente se inclui. A vida sagrada soberana marcar-se-ia, pois, como *excedente* ou como *excesso*, em relação à *vida sagrada* no *homo sacer* que é, necessariamente, manifesta no tempo e no espaço, ainda em sua vida. Mas é também preciso não esquecer que o *homo sacer* é já um morto-vivo, a figura de uma espectral indecidibilidade entre a morte e a vida. Nesse sentido, ele aproxima-se da figura do soberano morto(-vivo) do qual um suplemento de vida sagrada sobrevive. Se a morte do soberano, ao contrário do que acontece com o *homo sacer*, não anula a vida sagrada é porque, no caso deste último, se não trata já de uma morte tomada como referida à vida *natural*.

O que haveria de permanecer no inconsciente colectivo como um monstro híbrido, entre o humano e a fera, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem, a figura daquele que foi banido da comunidade. Que seja definido [‘a antiguidade germânica e escandinava oferece-nos sem dúvida um irmão do *homo sacer* no bandido e no fora-de-lei (*Wargus, vargr*, o lobo e, em sentido religioso, o lobo sagrado, *vargr y veum*)⁶⁹⁸, diz R. Jhering, citado por Agamben] como homem-lobo [‘as leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definem o bandido como *wulfeshead* (literalmente cabeça de lobo)⁶⁹⁹] e não simplesmente como lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – tal como a do homem sagrado – não é de natureza selvagem sem nenhuma relação com o direito e com a cidade; é pelo contrário, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *physis* e o *nomos*, a exclusão e a inclusão: *loup-garou*, lobisomem, justamente, *nem hominem nem fera*, que habita paradoxalmente em ambos os mundos sem pertencer a nenhum.⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 103.

⁷⁰⁰ *Ibidem*.

Dir-se-ia, pois, que a morte, enquanto referida à vida natural, deixa de entre a selva e a cidade o limite em aberto: liberta, manifesta, revela a *vida sagrada* de que é necessário que a cidade se aparte. E o soberano detém, pois, não uma mas *duas* vidas, das quais uma, em excesso, subsiste para além da cessação da primeira. No caso do *homo sacer*, tratar-se-á, destituído já, portanto, de *vida natural*, de uma só vida: a vida sagrada que é nele, em certo sentido, de modo semelhante à do soberano, *post-mortem*, embora o seu fantasma in-sin-ceramente se mova, na sua excepcionalidade. Se se fala de *excesso* da vida sagrada do soberano é, por conseguinte, em relação à cessação da sua *vida natural*, que é da ordem da finitude, da existência natural no espaço e no tempo. O que deveria, ao mesmo tempo, levar-nos a perguntar pelo sentido do seu *funus imaginarium*: se se trata de uma vida que a morte natural não reduz, em que sentido deve operar o seu *funus imaginarium*? Porque razão se deveria acreditar que, havendo sobrevivido à primeira das suas mortes, ela se extinga à segunda? Extinguir-se-á ela? Não, talvez, no caso do soberano, a respeito do qual se diz que se trata de *fixar* a sua vida sagrada. Extingui-la é sustê-la, suspendê-la no seu excesso, reduzi-la no que ele representa de excedente em relação ao limite entre a morte e a vida natural. Mas porque razão, no caso do *homo sacer*, se não fala, então, de *fixação*? Porque está/é ele exposto à morte sem qualquer espécie de remissão ou de transferência? Não será precisamente porque se trata, na vida sagrada, de uma vida não-natural, irreduzível aos seus atributos e inconforme às suas leis? Ora o que justifica o *funus imaginarium* não é, aqui, a cessação da vida natural, mas a subsistência, *para além dela*, da vida sagrada. Será, no entanto, na sua exclusiva e singular posição limítrofe – *entre* o direito e a sua suspensão, entre o *ius divinum* – que a transcendente vida sagrada do soberano (morto) pode ser, uma vez *fixada, divinizada, enviada para o céu*? Que acontece, no entanto, com a *vida nua*, no caso do *homo sacer*? A sua morte parece, pelo que nos diz Agamben, permanecer absolutamente intransitiva. Se se trata aí de uma *fixação* da vida sagrada, seguir-se-á, contudo, dela, alguma forma de ascensão aos céus? Nada nos é dito que a tal nos possa induzir. Pelo contrário. De resto, como sublinha Agamben, mais adiante:

Deste ponto de vista, querer dar ao extermínio dos judeus uma aura sacrificial através do termo «holocausto» é uma irresponsável cegueira historiográfica. O judeu, sob o nazismo, é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida exposta à morte e insacrificável. A sua morte não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas tão-só a actualização de uma mera «possibilidade de lhe ser infligida a morte» que é inerente à condição de judeu enquanto tal. A verdade, difícil de aceitar para as próprias vítimas, mas que no entanto devemos ter a coragem de não cobrir com os véus sacrificiais, é que os judeus não foram exterminados ao longo de

um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler tinha anunciado, como «piolhos», isto é, como vida nua. O plano em que se deu o extermínio não é o da religião nem o do direito, mas o da biopolítica.⁷⁰¹

Nenhuma fixação-*envio*, nenhuma divinização, nenhuma transferência tem, com ela, lugar. O carácter *absoluto* e inumano da soberania não é, na sua transcendência e uma vez ‘fixada’ a vida sagrada suplementarmente soberana, portanto, *excluído* da esfera ou da vida divinas: ao contrário do que acontece com o *homo sacer*, cuja vida é simultaneamente irremissivelmente exposta à morte e *insacrificável*. Mas dir-se-ia, no entanto, que a vida sagrada soberana é igualmente *insacrificável*. Em que sentido? Por um lado, no de que se trata, no *funus imaginarium* de a *fixar*, de integrativamente a reduzir *antes que ela possa vir a ascender aos céus*. Por outro, no de que, ocupando o soberano uma posição limítrofe simétrica da do *homo sacer*, ele pressupõe a sua não redutibilidade ao que nele se inscreve de *sagrado* no que essa sacralidade implica de indecível, entre a vida e a morte. A *fixação da vida sagrada* deve, portanto, libertar, por sua vez, o corpo político. O que do soberano faz um *superanus*, parece, portanto, por um lado, ser o facto de, nessa transcendência, implicada pelo seu suplemento de *vida sagrada*, nada o *exceder*, e por conseguinte, nada o preceder ou determinar (*superiorem non recognoscens*). Trata-se, aqui, tal como ele começa a poder configurar-se, de um *suplemento de origem*. Por outro lado, o de que, o seu corpo político é – assim liberto pela fixação do excesso de vida sagrada que ele pressupõe – divinizável e/ou transmissível. O que determinaria a estrutura do bando seria, por conseguinte, este diferencial que articula, na vida nua, a relação de poder como derivável da demarcação entre a vida nua, enquanto seu referente negativo na *morte em vida* – o *homo sacer* é um *vivo-já-morto* – e a vida nua enquanto seu *suplemento*, enquanto *vida na/pela morte* – o soberano é um morto-vivo. Como nos dirá Giorgio Agamben:

O bando é justamente a força, simultaneamente atractiva e repulsiva, que liga os dois pólos da excepção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. [...] É esta estrutura de bando que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntima do que toda a interioridade e mais externa do que toda a exterioridade é, na cidade, a zona da vida sagrada*. Ela é o *nomos* soberano que condiciona qualquer outra norma, a espacialização originária que torna possível e governa toda a localização e toda a territorialização. E se, na modernidade, a vida ocupa cada vez mais claramente o centro da política estatal (que se torna, nos termos de Foucault, biopolítica), se no nosso tempo, num sentido particular mas muito real, todos os cidadãos se apresentam virtualmente como

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 111.

homines sacri, isto só é possível porque a relação de bando constitui desde a sua origem a estrutura própria do poder soberano.⁷⁰²

Conclusão, afinal, não muito distante da de Walter Benjamin, no que toca àquilo que apelida de violência fundadora e que o autor de *Critique de la violence* constata não se separar, de forma clara e definitiva, no Estado de direito e nos regimes democráticos, da violência conservadora de direito, na ignóbil instância da polícia. A insacrificabilidade do soberano deveria ela, contudo, no pólo do poder, ser estritamente vista como a expressão de uma *exclusão* do *ius divinum*, diferentemente do que se passa com a do *homo sacer* que é já, em vida, o fantasma, o *signum*, o colosso de si mesmo, destinado a uma definitiva e irremissível extinção? O que a soberania deveria, neste sentido, significar não seria, antes, a possibilidade de uma passagem, de uma *apoteótica divinização* que visa fazê-la aceder ao lugar a que, em si mesma, ela se abre já, na *suplementaridade* daquela sua excedente *vida sagrada* que nem a morte-cessação da vida natural liquida, nem o *ius divinum* – uma vez *fixada* – exclui? Não se presta ela, enfim, uma vez *fixada* a sua excessiva vida sagrada, àquele apoteótico ingresso nos céus a que nenhum *homo sacer* parece ter acesso, mesmo depois de morto? E não se poderia, aqui, sobre este pano de fundo, escutar de modo ainda mais nítido, o sarcasmo do que ao judeu prestes a ser morto nos fornos crematórios dizem, como nos lembra Theodor Adorno, em *Dialectique négative*, os nazis: ‘amanhã, desta chaminé partirás em volutas de fumo no céu’⁷⁰³? O que não seria, de resto, caso para estranheza se, como nos lembra ainda Giorgio Agamben, em *Ce qui reste de Auschwitz*, o que no muçulmano se vê, do lado nazi, não excede o que é exclusiva e precisamente da ordem dos espectros, quer dizer dos *manequins*, das *Figuren*:

Cette impossibilité de regarder le musulman se trouve confirmée par d’autres témoignages. L’un – quoiqu’il soit indirect – est particulièrement éloquent. Il y a quelques années seulement furent rendues publiques les bobines que les Anglais tournèrent en 1945 dans le champ de Bergen-Belsen tout juste libéré. Il est difficile de ne pas tourner les yeux devant les milliers de cadavres nus amoncelés dans les fosses communes ou portés sur le dos par d’anciens gardiens – ces corps martyrisés que les SS eux-même ne parvient pas à nommer (*nous savons par un témoignage qu’il ne fallait en aucun cas les appeler «cadavres» ou «corps», mais simplement Figuren, figures, mannequins*). [...] À un moment donné, la camera s’arrête presque par hasard sur ceux qui semblent encore des vivants, un groupe de déportés dont certains sont blottis par terre et d’autres errent debout comme des fantômes. Ce ne sont que quelques secondes, mais qui suffisent pour se rendre compte qu’il s’agit de

⁷⁰² *Ibidem*, pp. 107-108.

⁷⁰³ ADORNO, Theodor, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 348.

musulmans rescapés par miracle – ou en tout cas de détenus très proches du stade de musulman.⁷⁰⁴

Dever-se-ia, por conseguinte perguntar se, na delimitação do *suplemento de vida sagrada* do corpo morto do soberano, se não inscreverá uma solução de problemática continuidade entre a *vida nua*, o poder e uma *violência divina* que, tomada na sua exterioridade em relação ao direito, tal como Walter Benjamin a pensara, deve discriminar entre a vida sagrada soberana, sempre susceptível de escansão, sempre aberta à sua própria fixação, e a do *homo sacer* que nenhum *milagre* resgataria. A vida sagrada do soberano seria, enquanto susceptível de um tal envio, ao contrário da do *homo sacer*, mesmo que depois de fixada, *sem excepção* no que toca ao *ius divinum*. Ela relevaria, melhor dizendo, de uma *excepção da excepção* à qual nenhum *homo sacer* parece ter, na sua indiferença – uma indiferença sem solução de continuidade – entre o humano e o animal, acesso. A correlação diferencial entre a vida sagrada do *homo sacer* e a do soberano nunca é interrogada por Giorgio Agamben do ponto de vista da sua distinta colocação topo-axiológica em relação a ‘os céus’ que, a uma, irreduzível, plenamente recusam e, a outra, moldável à figura do seu limite, acolhem, uma vez estabilizada. Mas trata-se, a nosso ver, de um elemento crucial – ‘At tu, si modo caelesti stirpe creatus, / Ede notam tanti generis meque assere caelo’⁷⁰⁵, lê-se, nas *Metamorfoses* de Ovídio – porque em relação à vida sagrada do soberano, uma vez fixada e, por conseguinte, liberto o seu corpo político, tal como em *O Poder soberano e a Vida Nua* ela é descrita, nenhuma excepção do *ius divinum*, parece excluí-la em definitivo. Ora, diz-nos Giorgio Agamben:

Sabemos que a morte do *homo sacer* não constitui homicídio (*parricidi non damnatur*). Pois bem: não existe nenhum outro sistema (mesmo entre aqueles em que o homicídio é punido com a pena capital) em que matar o soberano tenha sido sempre simplesmente classificado como um homicídio. Esse assassinio constitui, pelo contrário, um delito especial que (a partir de Augusto a noção de *maiestas* associa-se cada vez mais intimamente à pessoa do imperador) é definido como *crimen lesae maiestatis*. Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um

⁷⁰⁴ AGAMABEN, Giorgio, *Ce qui reste de Auschwitz*, op. cit., p. 61. O testemunho a que se refere, aqui, Agamben é o de Aldo Carpi que: ‘[...] réussit à survivre parce que les SS, ayant découvert son métier, se mirent à lui commander des toiles et des dessins’, des ‘portraits’ de leurs parents et de ‘paysages italiens’, aussi bien que ‘de «petits nus vénitiens» qu’il pégnait de mémoire’, conforme se lê na página 60...

⁷⁰⁵ OVIDE, *Les Métamorphoses-I*, trad. Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1985, (760-761) p. 34: ‘Mais toi, s’il est vrai que j’ai une origine céleste, donne-moi une preuve de ma haute naissance et affirme que j’ai droit au ciel’, pede Phaëton, filho do sol, a Climène, sua mãe, em busca de uma prova da sua elevada estirpe, depois de confrontado com a insinuação da dúvida por parte de Épaphus, filho de Inachus, quando este lhe diz: «Matri [...] omnia demens / Credis et es timidus genitoris imagine falsi», (753-754) ‘Insensé! Tu crois tout ce que raconte ta mère et tu te glorifies d’un père qui n’est pas le tien’. O texto de Ovídio data aproximadamente do início da era cristã.

homicídio: o elemento essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não se configura como um homicídio.⁷⁰⁶

Mas no seu ser *mais do que um homicídio*, a morte cometida sobre a pessoa do soberano, enquanto *crime de lesa majestade*, que poderia ela ser senão precisamente uma espécie de *sacrilégio*, de atentado contra, não apenas o corpo político, mas também contra o que nele é, fixada a vida sagrada que nele incorpora a *força* de lei, a violência fundadora, o princípio do *enforcement* de uma estruturação normal das relações de existência, a sua relação com o divino? E se nenhum sistema há em que uma tal diferença entre *o menos* e *o mais do que* um homicídio se não marque, por que razão deve ela ser encarada como *menos do que* essencial, ou como inessencial, em se tratando, justamente, aqui, do *essencial* da sua diferença e/ou da sua diferença essencial em relação ao *homo sacer*, aquela que permitiria marcar a distância entre o soberano e o *homo sacer* que é o referente negativo do seu *poder*, a divisão ou a disjunção do limite da vida nua que, uma vez fixada, se nos revelaria simultaneamente interior e exterior aos céus, à esfera do divino, no fundamento escondido da soberania? Não seria precisamente a esta luz que seria necessário, então, considerar a observação de Michael Walzer segundo a qual, '[...] aos olhos dos contemporâneos, a enormidade da ruptura marcada pela decapitação de Luís XVI a 21 de Janeiro de 1793 não consistia tanto no facto de um monarca ter sido morto, mas mais no facto de ter sido submetido a um processo e condenado pela justiça à pena capital'⁷⁰⁷? A *enormidade* dessa ruptura, a sua *desmesura* ou a sua *a-normalidade*, não estaria ela ligada, sobretudo, ao facto de ela representar a redução do *ius divinum* ao *ius humanum*? Essa ruptura não se marcaria ela, por conseguinte, para além do simples facto do julgamento, no facto de, nele, ser o direito humano a determinar o seu crime, a enquadrar a sua sanção? Se, como nos dirá ainda Agamben.

Nas constituições modernas sobrevive ainda um traço secularizado da insuscetibilidade da vida do soberano no princípio segundo o qual *o chefe do Estado não pode ser submetido a um processo judicial comum*. Na constituição americana, por exemplo, o *impeachment* implica *um julgamento especial do Senado presidido pelo Chief justice*, que só pode ser pronunciado por «high crimes and misdemeanors» e cuja consequência é apenas a demissão do lugar e não uma pena judicial. Os jacobinos que, em 1792, durante as discussões da convenção, queriam que o rei fosse simplesmente morto sem processo, levavam ao extremo, ainda que provavelmente sem se darem conta disso, a fidelidade ao princípio da insuscetibilidade da vida sagrada,

⁷⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, op. cit., p. 101 (sublinhado nosso).

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

que qualquer um pode matar sem cometer homicídio, mas que não pode ser submetida às formas sancionadas de execução.⁷⁰⁸

... Não se deveria, então, poder também pensar que a pretensão jacobina talvez fizesse igualmente sentido enquadrada no pressuposto de que nenhum *processo judicial comum* estaria apto a julgá-lo porque, na sua *insacrificabilidade*, ele participa já suplementarmente do divino e, por conseguinte, matá-lo sem processo seria, ainda e simultaneamente, o reconhecimento dessa sua qualidade? Que se tenha optado pelo seu julgamento, não significaria então também que se tratava de vincar a exclusão e/ou a impossibilidade de qualquer exterior ao *ius humanum*?

⁷⁰⁸ *Ibidem* (sublinhados nossos).

1.1.1. O suplemento de origem.

Se a fixação ou a inclusiva exclusão da *vida nua* é o elemento fundamental da constituição da dimensão política, como nos mostra Giorgio Agamben, ela articula, por um lado, *poder soberano* e *biopoder* numa mesma estrutura, por outro, a vida nua numa situação de relativa e aporética indecidibilidade. Pois se o *poder* é, constitutivamente, a forma jurídico-política da consagração da violência imediata que funda o direito, como queria Walter Benjamin, é precisamente porque ele deve resultar de uma diferença que, nas suas posições correlatas, o *soberano* e o *homo sacer* parecem representar, nos extremos opostos da ordem normal, sem que, todavia, nenhum limite uno e nu, indivisível e singular, entre ambos definitivamente se instale. Trata-se, com efeito, de uma diferença que deve ser, na economia do carácter *suplementar* da vida nua soberana, na sua plenitude ou simples-presença, incircunscritível em relação à que, do lado do *homo sacer*, se visa excluir. Ela pressupõe, por um lado, o espaçamento em que a *vida nua* se volve em *ex-posição* em relação à sua redução integrativa, à sua demarcação normal, por outro, a sua re-inscrição na instância da sua própria exclusão jurídico-política, da sua própria exteriorização da ordem normal: de uma diferença que, na sua diferencialidade, se difere. Neste sentido, uma vez que ela estaria tanto no que exclui como no que é excluído, ela põe em jogo a *decisão* soberana sobre um fundo de *indecidível*. Como observará Jean-Luc Nancy, em *Corpus*:

Hoc est enim corpus meum: [...] Esta frase [...] ela é talvez, no espaço das nossas frases, a repetição por excelência, até à obsessão – e até que ‘isto é o meu corpo’ se preste também a inumeráveis gracejos. É o nosso *Om mani padme...*, o nosso *Allah ill’allah...* o nosso *Schema Israël...* [...] somos obcecados pela vontade de mostrar um *isto* e de (nos) convenceremos de que este *isto*, aqui, é o que não se pode nem ver nem tocar, nem aqui nem noutro lugar – e que *isto* é *aquilo*, não de qualquer maneira mas *como o seu corpo*. O corpo daquilo (Deus, absoluto, ou como se queira chamar) e que *aquilo tenha um corpo* ou que *isto seja* um corpo (e deste modo que *isto seja o corpo*, absolutamente) eis a nossa obsessão. [...] Desta frase nunca acabaríamos de modular as variantes (ao acaso: *ego sum*, o nu na pintura, o *Contrato Social*, a loucura de Nietzsche, os *Ensaios* de Montaigne, [...] ‘Madame Bovary, sou eu’, a cabeça de Luís XVI [...]: na verdade é toda a textura de que somos tecidos...) *Hoc est enim...* Pode gerar a totalidade do *corpus* de uma Enciclopédia Geral das Ciências, das Artes, dos Pensamentos do Ocidente.⁷⁰⁹

Com efeito, é na *decisão* soberana que, no estado de excepção, como nos mostra Giorgio Agamben, se investe toda a estruturação normal das relações de existência que

⁷⁰⁹ NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, trad de Tomás Maia, Lisboa, Vega, 2000, pp. 5-6.

Carl Schmitt dá, considerando-a na sua anterioridade-posterioridade em relação à ordem jurídica, como condição de possibilidade da lei. E se, da lei, nenhuma entrada *em vigor* dispensa, na economia do seu *enforcement*, o *suplemento* de vida nua que o poder soberano, ou a soberania, antes de mais, na relação de bando, pressupõem, é precisamente nele que se deveria ver o princípio constitutivo, por um lado, da relação e do processo de sujeição que a subjectivação re-inscreve e que a ciência-confissão contém, por outro, a forma como, nela, o sujeito se liga, *ab initio*, a um poder de controlo exterior. No realinhamento operado por Giorgio Agamben, o poder de vida e de morte, o poder soberano é, pois, simultaneamente, *bio-* e *tanatopoder*. E é nessa sua dupla face que se deve ver projectada aquela relação interna à formação cultural na qual se situa, como paradigmática, a *ciência-confissão* que Michel Foucault encontra como prática emblemática, na modernidade, do exercício do poder pastoral entretanto secularizado. Se a inclusiva exclusão da *vida nua* serve os interesses do bio-poder é enquanto operação que se destina à constituição e à ancoragem da subjectividade numa forma-de-vida que deve, por um lado, hermenêutica e sócio-ideologicamente, doar-lhe um destino – apeá-la, pela sua fixação identitária, assim como pelo seu adestramento disciplinar, dos processos de polimorfa perversão em que, na sua pressuposta ignorância da sua própria verdade, é susceptível de incorrer – por outro, política e juridicamente, expô-la, na opaca e irreduzível plenitude da sua simplesmente presente exterioridade, na transcendentalidade do seu limite ou da sua excepcionalidade. Como observará Giorgio Agamben:

O primeiro registo da vida nua como novo sujeito político está já implícito no documento que é unanimemente considerado o princípio da democracia moderna: o *writ* de *Habeas corpus* de 1679. Qualquer que seja a origem da fórmula, que se encontra já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa perante um tribunal de justiça, é curioso que no seu centro não esteja nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus* [...] que é o novo sujeito da política, e a democracia nasce propriamente como reivindicação e exposição deste «corpo»: *habeas corpus ad subjiciendum*, deverá ter um corpo para mostrar. [...] O que sai do segredo para ser exposto *apud Westminster* é mais uma vez o corpo do *homo sacer*, é mais uma vez a vida nua.⁷¹⁰

O que deve *sair do segredo* é precisamente *este* corpo, o mesmo, afinal, que, por um lado, a ciência-confissão visará pôr a descoberto, por outro, a modernidade instala também no centro, quer (da violência imediata) do poder (constitutivo da dimensão do) político, quer (do referente) da *decisão* jurídica e que é, simultaneamente, sujeito e

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 119-120.

objecto tanto da *vontade* e da *ordem*, quanto do *saber*. Como sublinhará Giorgio Agamben, um pouco mais adiante: ‘E aqui reside a raiz da sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, num curioso oximoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, o que está sob e, ao mesmo tempo, mais alto) pode constituir-se como tal só na condição de respeitar a excepção soberana e isolar em si mesmo o *corpus*, a vida nua’⁷¹¹. Um corpo que é ‘para-mostrar’: extenso, homogéneo e contínuo, à maneira da matéria cartesiana. Como nos lembra Jean-François Lyotard, em ‘Matière et temps’, retomando os *Principes de philosophie*, de Descartes:

La mécanique de Descartes et la métaphysique n’ont besoin que d’une substance nue. «La nature de la matière ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu’il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu’il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur». Tel est le corps, «substance des choses matérielles». L’étendue est infiniment divisible, donc n’est pas constituée d’éléments simples (atomes), ne contient aucun vide, est homogène et continue; elle est indéfinie.[...] La matière cartésienne est un concept, l’extension, parfaitement transparente à la pensée géométrico-algébrique. Mon corps étant une partie de l’étendue, il ne peut m’informer sur l’étendue en général et sa logique mathématique.⁷¹²

Ora, não terá sido precisamente, a par da *vida nua*, considerada no âmbito do político, o *real* tomado na sua simples e pressupostamente imediata presença, destituído de toda a mediação, o real na instância do *pormenor insignificante* ou do *pormenor concreto*, aquilo com que se terá buscado – no romance, em cuja narração, tal como aconteceria ainda com Flaubert, é a exemplaridade do modelo do teatro clássico que determina aquela distância estética inerente ao retraimento do narrador e/ou do autor, em relação a qualquer intrusão – evitar a *desintegração* do signo e, concomitantemente, foracuir o sentido da sua espessura, do seu folheamento, da sua opacidade ou do seu descentramento? É o que nos sugere a fórmula de Roland Barthes, em ‘O Efeito de Real’, onde se fará notar: ‘este novo verosímil é muito diferente do antigo [...]: a sua proveniência é a intenção de alterar a natureza tripartida do signo para fazer da notação o puro encontro de um objecto e da sua expressão. A desintegração do signo – que parece ser a grande questão da modernidade – está, de facto, presente no projecto realista, mas de uma forma de certo modo regressiva, visto que se faz em nome de uma plenitude referencial, enquanto hoje em dia se trata do contrário, esvaziar o signo e

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² LYOTARD, Jean-François, ‘Matière et temps’, DESCHAMPS, Christian (dir.), *Matière et Philosophie : architecture, science, théorie*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1998, pp. 38-39.

recuar infinitamente o seu objecto até pôr em causa, de uma maneira radical, a estética secular da representação⁷¹³. Não seria, precisamente, no mesmo alinhamento, também a partir de uma certa e presuntiva *nudez* que se deveria situar aquela turbulenta e insistente afinidade entre o teatro e a filosofia, de que nos falará Derrida, em ‘Le sacrifice’?

La philosophie et le théâtre sont liés dans une affinité turbulente et insistente : ces deux expériences ne privilégient-elles pas une certaine autorité de la présence et de la visibilité ? Autorité du regard, autorité de l’optique, autorité de l’eidétique, du théorin, du théorique. Ce privilège de la théorie auquel on associe régulièrement, à tort et à raison, la philosophie, c’est le voire, le contempler, le regarder. Depuis l’eidos platonicien jusqu’à l’objet ou l’objectivité moderne, la philosophie peut être lue – non seulement mais facilement – comme une histoire de la visibilité, de l’interprétation du visible. Voilà donc une destinée que la philosophie partage depuis son origine, de façon parfois très conflictuelle, avec les arts du visible et avec un certain théâtre.⁷¹⁴

Que fazem o ‘barómetro de Flaubert’ e ‘a pequena porta de Michelet’? Eles ‘[...] limitam-se a dizer o seguinte: *somos o real*; é a categoria do ‘real’ (e não os seus conteúdos contingentes) que é, assim, significada; por outras palavras, a própria carência de significado em proveito do referente transforma-se no próprio significante do realismo: produz-se um *efeito de real*, base inconfessável que forma a estética de todas as obras correntes da modernidade’. Um real que seria, pois, tal como aquele que se refere à matéria da ciência, anterior e exterior à linguagem, que é nada, e pressupostamente a subjugaria às injunções da sua simples-presença, tal como se depreende do que se lê em ‘Da Ciência à Literatura’: ‘para a ciência, a linguagem não é senão um instrumento, que há interesse em tornar tão transparente, tão neutro quanto possível, sujeito à matéria científica (operações, hipóteses, resultados), a qual, diz-se, existe fora dela e precede-a: há por um lado e *primeiro* os conteúdos da mensagem científica, que são tudo, por outro lado e *depois* a forma verbal encarregada de exprimir esses conteúdos, que não é nada’⁷¹⁵. Que esse real se veja comprometido, a um certo limite, com o ‘[...] isto onde se apresenta o Ausente por excelência: nunca o teremos deixado de chamar, convocar, consagrar, interpelar, captar, querer, e querer absolutamente. Quisemos sempre a segurança, a certeza pura de um *Eis*: *eis*, sem mais, em absoluto, eis, aqui, isto, a mesma coisa. *Hoc est enim...* desafia, apazigua todas as nossas dúvidas sobre as aparências, e dá ao real o verdadeiro retoque final da sua Ideia

⁷¹³ BARTHES, Roland, ‘O Efeito de Real’, in TODOROV, Tzvetan (org.), *Literatura e Realidade (que é o realismo?)*, trad. de Tereza Coelho, Lisboa, Dom Quixote, 1983, p. 95.

⁷¹⁴ DERRIDA, Jacques, ‘Le Sacrifice’, *La Métaphore*, nº 1 (Printemps), 1993, p. 23.

⁷¹⁵ BARTHES, Roland, ‘Da Ciência à Literatura’, *O Rumor da Língua*, op. cit., p. 14.

pura: a sua realidade, a sua existência⁷¹⁶; que ele se isente, na sua transcendência, de qualquer *forma do significado*, na instância do *pormenor concreto* e/ou *insignificante*, não equivalerá isto, afinal, no realismo, a uma retroversão da história? A *des-integração* do signo é conexa do que poderíamos situar como problemática da modernidade e se nos afigura corresponder, do ponto de vista heideggereano, como procuraremos mostrar, ao sentido da insituabilidade de todo o *fundamento* – encarado na sua irredutível complementaridade – mas também, enquanto tal, ao conceito e, de uma forma que recoloca em questão o legado da modernidade enquanto ‘época metafísica da subjectividade’, ao *sujeito*. Como notará Jean-François Lyotard, a propósito do corpo-*-extenso* na matéria cartesiana:

Nous dirions aujourd’hui qu’il n’y a pas de matière dans la pensée cartésienne. La forclusion de ‘l’autre matériel’ inspire la décision de récuser les «savoirs» du corps propre. [...] *L’enfance, l’inconscient, le temps, parce que «alors» est «maintenant», l’ancien, sont la matière que l’entendement prétend résoudre dans l’acte et l’actualité de l’intuitus instantané.* Toute l’énergie est à la pensée qui dit ce qu’elle dit, veut ce qu’elle veut. La matière est l’échec de la pensée, sa masse inerte, la bête. Quelle impatience, quelle angoisse dans le modernisme cartésien ! disons-nous.⁷¹⁷

Que o que se vem chamando ‘pós-moderno’ possa hoje dar-se mais como uma *problemática* inerente à modernidade do que como um conceito, tal pressupõe já que, nas suas posições críticas, *retro-* e *prospectivamente* desenvolvidas em torno e a partir dos pressupostos e das avaliações do *moderno*, um sentido intervenha, ele próprio *problemático* e problematizante, da relação entre o *mundo* e o *conceito*, entre o *problema* e a *solução*, ou entre o *acontecimento* e o *sentido*, que nos parece, notoriamente, procurar diferenciar-se daquele que, metafórico, seria, todavia, ainda próprio da *modernidade*. Mesmo e sobretudo quando ele parece ser mais o resultado do desdobramento e da questionação de anteriores premissas do que a expressão de um confronto puramente antinómico entre modos diferentes de pensar. Pelo menos de uma certa *modernidade* que se nos revelaria ainda demasiado ligada ou adstrita àquelas configurações que, para usarmos de uma expressão de Roland Barthes, extraída de um dos seus ensaios sobre Alain Robbe-Grillet, seriam as de uma *civilização de alma* e dizem respeito, no interior da representação, ao ‘nascimento espontâneo do drama’:

A brancura do acto provém [em *Le Voyeur*], em primeiro lugar, evidentemente, da natureza objectiva da descrição. A fábula (aquilo a que se chama, precisamente o ‘romanesco’) é um produto típico das civilizações de alma. Conhecemos a experiência etnológica de Oubredane: apresenta-se um filme, *La chasse sous-marine*,

⁷¹⁶ NANCY, Jean-Luc. *Corpus*, op. cit., pp. 5-6.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

a negros congolezes e a estudantes belgas: os primeiros fazem um resumo puramente descritivo, preciso e concreto, sem nenhuma efabulação; os segundos, pelo contrário, traem uma grande indigência visual; lembram-se mal dos pormenores, imaginam uma história, procuram efeitos literários, tentam encontrar estados afectivos. É precisamente esse nascimento espontâneo do drama que o sistema óptico de Robbe-Grillet corta a cada instante; como para os negros congolezes, a precisão do espectáculo absorve toda a sua interioridade virtual (prova *ao contrário*: foram os nossos críticos espiritualistas que procuraram desesperadamente em *Le Voyeur*, a história: eles sentiam bem que, sem argumento, patológico ou moral, o romance escapava a essa civilização de Alma, que estão encarregados de defender).⁷¹⁸

Poderíamos, com efeito, começar por procurar seguir, no texto-a-texto das intervenções, quer de Roland Barthes, quer de Alain Robbe-Grillet⁷¹⁹, esse movimento crítico e teórico da *escrita* que, respeitante ao recuo (ou à reiterada necessidade, e conseqüente tentativa de afastamento) da metáfora em que se sustenta todo o humanismo, é já, nos anos cinquenta, associado ao desdobramento de uma problemática que será, mais tarde, dita ‘pós-moderna’. Como Barthes aqui nos sugere, o que, portanto, constituiria a marca mais notória da sombra projectada por essa *civilização de alma* num objecto de produção e de consumo cultural como o romance é, precisamente, o ‘argumento’, a ‘efabulação’, bem como a ‘indigência visual’ que eles implicam. Eles emergem a uma visceral ‘transparência’ dos objectos e do mundo – dando-se aí como *significantes* que um certo *significado latente* tenderia, fantasmaticamente, a rasurar, a ocultar ou a recobrir, a fazer desaparecer, na sua materialidade – envolvidos naquela projecção que acompanha o ‘nascimento espontâneo do melodrama’, a imaginação da ‘história’ e a captação dos estados afectivos que ela exprime ou que lhe estão associados. Como dirá Robbe-Grillet, em ‘Sur quelques notions perimées’, a propósito da ‘história’:

Le récit, tel que le conçoivent nos critiques académiques – et bien de lecteurs à leur suite – représente un ordre. Cet ordre, que l’on peut en effet qualifier de naturel, est lié à tout un système, rationaliste et organisateur, dont l’épanouissement correspond à la prise du pouvoir par la classe bourgeoise. En cette première moitié du XIX^e siècle, qui vit l’apogée – avec *la Comédie humaine* – d’une forme de narrative dont on comprend qu’elle demeure pour beaucoup comme un paradis perdu du roman, quelques certitudes avaient cours: la confiance en particulier dans une logique des choses juste et universelle. *Touts les éléments techniques du récit* – emploi systématique du passé simple et de la troisième personne, adoption sans condition du

⁷¹⁸ BARTHES, Roland, ‘Literatura Literal’, *Ensaio Críticos*, trad. de António Massano e Isabel Pascoal, Lisboa, Edições 70, 1977, p. 89.

⁷¹⁹ Numa cumplicidade que os ensaios de Robbe-Grillet, reunidos em *Pour un nouveau roman*, não deixam de sublinhar, quer pelo facto de Barthes aí ser, ora citado sem ser nomeado, como acontece logo em ‘Une voie pour le roman futur’ – no qual ‘les objects [...] renonceront [...] à cette intériorité suspecte qu’un essayiste a nommée le coeur romantique des choses’ – ora citado em epígrafe – como é o caso em ‘Nature, humanisme, tragédie’, ora, dir-se-ia, simplesmente acompanhado, em formulações como: ‘C’est donc bien l’écriture, et elle seule, qui est ‘responsable’’, que recordam a noção barthesiana da ‘responsabilidade da forma’, em ‘Sur quelques notions perimées’.

déroulement chronologique, intrigues linéaires, courbe régulière des passions, tension de chaque épisode vers une fin, etc. – *tout visait à imposer l'image d'un univers stable, cohérent, continu, univoque, entièrement déchiffrable*. Comme l'intelligibilité du monde n'était même pas mise en question, raconter ne posait pas de problème. L'écriture romanesque pouvait être innocente.⁷²⁰

O romance manteria, assim, para Alain Robbe-Grillet, ainda com Balzac, precisamente aquilo que Jean-François Lyotard situa do lado dos pressupostos (funcionalmente *transitivos*) da transmissão do saber narrativo. Mas, como notará Roland Barthes, um outro regime de leitura se vai impondo ao lado do 'desfolhamento das verdades' que 'ignora os jogos de linguagem' e segue o texto na sua 'extensão (lógica)': aquele em que ela é cativada pelo 'folheado da significância; como no 'jeu de la main chaude', a excitação vem, não de uma rapidez processiva, mas de uma espécie de charivari vertical (a verticalidade da linguagem e a da sua destruição); é no momento em que cada mão (diferente) salta por cima de outra (e não uma *depois* da outra) que o buraco se produz e arrasta o sujeito do jogo – o sujeito do texto'⁷²¹. Não é, pois, agora o sujeito que avança no campo de um trajecto e de um destino, ou de uma origem que o espera – em direcção, portanto, a uma revelação – mas o *texto* que, na verticalidade (mas não no aprumo) do seu descentramento, da sua *des*-truição da linguagem (e portanto não no seu desmentido), o arrasta pelas aberturas de uma urdidura móvel, a redesfazer-se. Ora, um tal regime de leitura encontra também 'pela primeira vez com Flaubert'⁷²² a sua inscrição, a sua articulação enunciativa:

Flaubert: uma maneira de cortar, de romper o discurso *sem o tornar insensato*. Na verdade, a retórica conhece as rupturas de construção (anacolutos) e as rupturas de subordinação (assíndetos); mas, pela primeira vez com Flaubert, a ruptura deixa de ser excepcional, esporádica, brilhante, engastada na matéria vil de um enunciado corrente: deixa de haver língua *aquém* dessas figuras (o que quer dizer, num outro sentido: já só existe língua); um assíndeto generalizado apropria-se de toda a enunciação, de tal modo que esse discurso muito legível é *secretamente* um dos mais loucos que é possível imaginar: toda a pequena moeda lógica está nos interstícios. Eis um estado muito subtil, quase insustentável, do discurso: a narratividade é desconstruída e todavia a história permanece legível: [...].⁷²³

Por um lado, toda a língua pressupõe, pois, rupturas de construção e/ou de subordinação, por onde o sujeito (o dos jogos de linguagem, o do texto) é arrastado e se escapa da possibilidade qualquer fixação identitária que lhe desenhe um perfil estável, a figura do corpo presente num '*hoc est enim...* que desafia[sse], apazigua[sse] todas as

⁷²⁰ ROBBE-GRILLET, Alain, 'Sur quelques notions perimées', *Pour un nouveau roman*, Paris, Minuit, 1961, p. 31 (sublinhado nosso).

⁷²¹ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit., p. 47.

⁷²² *Ibidem*, p. 43.

⁷²³ *Ibidem*, pp. 42-43.

nossas dúvidas sobre as aparências'⁷²⁴, como diria Jean-Luc Nancy. Por outro, 'já só há língua' no sentido em que 'o escritor está sempre sobre a mancha cega dos sistemas, como deriva'⁷²⁵: 'como criatura de linguagem, o escritor fica sempre preso na guerra das ficções (dos falares) mas nunca é mais que um brinquete, porque *a linguagem que o constitui (a escrita) está sempre fora de lugar (atópica)*'⁷²⁶: 'a linguagem que falo *em mim mesmo* não é do meu tempo'⁷²⁷ – ela está, di-no-lo a psicanálise, constitutivamente vinculada à alienação do meu desejo e impõe-me um confinamento simbólico a que ele, mesmo deslocado, resiste. Ela está, pois, 'exposta à suspeita ideológica; é pois [já] *com* ela que tenho de lutar. *Escrevo porque não quero as palavras que encontro: por subtração*'⁷²⁸. E é nesse movimento substractivo que, '[...] pelo simples efeito da polissemia (estádio rudimentar da escrita), o empenhamento guerreiro de uma fala literária é duvidoso desde a origem'⁷²⁹: o escritor 'brinca com o corpo da mãe', com 'a língua materna': 'para o glorificar, para o embelezar ou para o desmembrar, para o levar até ao limite daquilo que, do corpo, pode ser reconhecido' e conduzi-lo aí – na verdade, embelezá-lo pode já reverter-se em desfigurá-lo – é trazê-lo ao limite do que me é já um limite ou me é anterior e me constituirá como sujeito clivado: aquele que, do mundo, as palavras que encontro consigo trazem. *Ilimitação do limite*, pois, no sujeito da escrita:

*Texto quer dizer Tecido; mas enquanto até aqui esse tecido foi sempre tomado por um produto, por um véu acabado, por detrás do qual se conserva, mais ou menos escondido, o sentido (a verdade), nós acentuamos agora, no tecido, a ideia generativa de que o texto se faz, se trabalha através de um entrelaçamento perpétuo; perdido neste tecido – nessa textura – o sujeito desfaz-se, como uma aranha que se dissolvesse a si própria nas secreções construtivas da sua teia. Se gostássemos de neologismos, poderíamos definir a teoria do texto como uma hifologia (hyphos é o tecido e a teia de aranha).*⁷³⁰

E essa espécie de fuga para a frente, de auto-defecção pela recusa das palavras de que se (não) dispõe ou que se encontra, de desfasamento temporal em relação à linguagem que *em si mesmo* (se) fala e de que se suspeita, quanto mais não seja porque a polissemia constitui aí o esgaçamento por onde, por um lado, desaparece, por outro, a figura do Pai viria ocultar tem – esse Pai simbólico cujo Nome é simultaneamente uma proibição – justamente, um sentido quer psicanalítico, quer político: 'o texto é (deveria

⁷²⁴ NANCY, Jean-Luc, *Corpus, op. cit.*, p. 6.

⁷²⁵ *Ibidem.*

⁷²⁶ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto, op. cit.*, p. 75.

⁷²⁷ *Ibidem.*

⁷²⁸ *Ibidem.*, p. 82.

⁷²⁹ *Ibidem.*, pp. 75-76.

⁷³⁰ *Ibidem.*, p. 112.

ser) essa *pessoa desenvolva* que mostra o traseiro ao Pai Político⁷³¹. Fuga que é, ao mesmo tempo, uma ‘desconstrução da narratividade’⁷³², do pretérito perfeito e da terceira pessoa, no que eles possuem, quer de mítico quer de redutor da explosão da realidade ou do diferendo: ‘a morte do Pai tirará à literatura muitos dos seus prazeres. Se já não existe Pai, para que serve narrar histórias? Narrar não será sempre procurar uma origem, dizer as disputas com a lei, entrar na dialéctica do enternecimento e do ódio?’⁷³³. Ou ainda, como sugere Blanchot em ‘No Extremo dos Extremos’:

O que é necessário pensar é que em cada uma dessas obras excepcionais em que se atinge um limite, só a excepção nos revela a ‘lei’ de que constitui também o insólito e necessário desvio. *Tudo se passaria, pois, como se na literatura romanesca, e talvez em toda a literatura, só pudéssemos reconhecer a regra pela excepção que a suprime: a regra ou, mais justamente, esse centro de que a obra certa é a afirmação incerta, a manifestação já destruidora, a presença momentânea e em breve negativa.* [...] Natalie Sarraute, como Virginia Woolf, fala de ‘realidade’, diz que o romancista ‘procura trazer à luz do dia essa parcela de realidade que lhe cabe’. Digamos, pois, realidade. Mas como esta realidade não é dada antecipadamente, [...] como nos escapa incessantemente, inapreensível e como que oculta pelo que a manifesta, é uma realidade tão simples, mas tão excepcional como o livro que por um instante a fará brilhar aos nossos olhos.⁷³⁴

Eis, pois, também o seu sentido político. Se, como nos diz Barthes, em ‘A Escrita do Romance’, ‘no Ocidente, pelo menos, não há arte que não aponte para a sua máscara’⁷³⁵; se, como nos diz Blanchot, é pela afirmação incerta de um *centro* que ele se ilumina e simultaneamente nega ou desloca pela forma ou pelo desvio que o suprime; se, enfim, para retomar ainda Barthes, a ficção romanesca ‘institui um contínuo crível mas cuja ilusão é ostentada, é o termo último de uma dialéctica formal que veste o facto irreal com as roupagens sucessivas da verdade, e depois da mentira denunciada’⁷³⁶; se finalmente, é já a própria distância estética que, com Flaubert, é ainda a marca de um interessado des-inter-esse – ‘o desinteresse [...] significa que o acto estético não deve fundar-se em nenhum interesse, se ele pretende produzir um que seja legítimo’⁷³⁷ – ele próprio ainda explícita e voluntariamente dado como desejadamente conforme ao *ethos* do discurso da ciência; se essa distância, com Kafka, entra, para Blanchot, pelo mundo romanesco dentro – ‘esta distância que era a do escritor e do leitor a respeito da obra, autorizando a fruição contemplativa entra agora, sob a espécie de uma estranheza

⁷³¹ *Ibidem*, p. 98 (sublinhado nosso).

⁷³² *Ibidem*, p. 43.

⁷³³ *Ibidem*, p. 91.

⁷³⁴ BLANCHOT, Maurice, ‘No extremo dos Extremos’, *O Livro por Vir*, trad. de Maria Regina Louro, Lisboa, Relógio d’Água, 1984, p. 119-120 (sublinhado nosso).

⁷³⁵ BARTHES, Roland, ‘A Escrita do Romance’, *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, *op. cit.*, p. 35.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁷³⁷ BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *L’Entretien infini*, *op. cit.*, p. 560.

irredutível na própria esfera da obra [...], ela é o meio do mundo romanesco [...] distância que não é somente vivida pela personagem central, sempre distante de si mesmo, tal como distante dos acontecimentos que vivencia ou dos seres que encontra⁷³⁸ – não será, porque, na afirmação incerta do centro, que se reverte num descentramento, num tal *ex-capere* ou numa deslocadora captação do seu exterior, se acolhe a denúncia de uma *ilusão* sem a qual ele permaneceria *invisível*? Dir-nos-ia Barthes, a propósito de Blanchot:

Maurice Blanchot indicou, a propósito de Kafka que a elaboração da narrativa impessoal (note-se a propósito deste termo que a categoria da ‘terceira pessoa’ é sempre dada como um grau negativo da pessoa) era um acto de fidelidade à essência da linguagem, visto que esta tende naturalmente para a sua própria destruição. Compreende-se então que o ‘ele’ seja uma vitória sobre o ‘eu’, na medida em que realiza um estado simultaneamente mais literário e mais ausente.⁷³⁹

Trata-se, com efeito, como precisará Blanchot, de uma ‘terceira pessoa que não é uma terceira pessoa, nem também a simples cobertura da impessoalidade. O ‘il’ da narração em que fala o neutro não se contenta em tomar o lugar que o sujeito em geral ocupa, quer este seja um ‘je’ declarado ou implícito, quer seja o acontecimento tal como ele tem lugar na sua significação impessoal. O ‘il’ narrativo destitui todo o sujeito, da mesma forma que ele desapropria toda a acção transitiva ou toda a possibilidade objectiva⁷⁴⁰. O nele se inscreve é precisamente *o outro* sem a ‘maiúscula que o fixaria num substantivo de majestade, como se houvesse alguma presença substancial, quer dizer única⁷⁴¹. A sua fala é, pois, a de um sentido descentrado, a de um *vazio*, a de um *regresso do novo* – como diria Roland Barthes: ‘o que abominamos no pleno, não é só a imagem de uma substância última, de uma densidade indissociável; é também e sobretudo (pelo menos para mim) uma *má forma*: o pleno é, subjectivamente a recordação (o passado, o Pai) neuroticamente a repetição, socialmente o estereótipo (desenvolve-se na cultura dita de massas, nesta sociedade endoxal, que é a nossa). Pelo contrário, o vazio é, mais do que o novo, o regresso do novo (que é o contrário da repetição)⁷⁴² – a de uma ausência de voz, a de uma afonia a que nenhuma figura de corpo presente advém. Ou, como diria, por seu lado, Blanchot: ‘O outro fala. Mas quando o outro fala, ninguém fala, porque o outro [...] não é precisamente nunca

⁷³⁸ *Ibidem*, 562.

⁷³⁹ BARTHES, Roland, ‘A Escrita do Romance’, *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, op. cit., pp. 36-37.

⁷⁴⁰ BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *L’Entretien infini*, op. cit., p. 563.

⁷⁴¹ *Ibidem*, pp. 564-565.

⁷⁴² BARTHES, Roland, ‘Digressões’, *O Grão da Voz: entrevistas (1962-1980)*, trad. de Teresa Menezes e Alexandre Melo, Lisboa, Edições 70, 1982, pp. 113-114.

somente o outro, ele não é, também, nem um nem o outro, e *o neutro que o marca retira-o dos dois, como da unidade*, estabelecendo-o sempre no exterior do termo, do acto ou do sujeito em que ele pretende oferecer-se'⁷⁴³. É dessa exterioridade em relação a qualquer *substância última* ou em relação a qualquer espécie de *densidade indissociável*, dessa exterioridade em relação à *unidade*, ao *termo*, ao *acto* ou ao *sujeito* em que ele se daria que o 'il' – e com ele a *voz narrativa*, a não confundir com a voz narradora – retira, diz-nos ainda Blanchot, a sua afonia:

La voix narrative (je ne dis pas narratrice) tiens de là son aphonie. Voix qui n'a pas de place dans l'œuvre, mais qui non plus ne la surplombe pas, loin de tomber de quelque ciel sous la garantie d'une Transcendance supérieur: le 'il' n'est pas l'englobant de Jaspers, il est plutôt comme un vide dans l'œuvre – ce mot-absence qu'évoque Marguerite Duras dans l'un de ses récit, 'un mot-trou, creusé en son centre d'un trou, de ce trou où tous les autres mots auraient dû être enterrés', et le texte ajoute: 'On aurait pas pu le dire, mais on aurait pu le faire résonner – immense, sans fin, un gong vide...' C'est la voix narrative, une voix neutre qui dit l'œuvre à partir de ce lieu sans lieu où l'œuvre se tait. [...] D'un côté, elle ne dit rien [...]. De l'autre côté, sans existence propre, ne parlant de nulle part [...] elle est radicalement extérieure[...] elle tend toujours à s'absenter en celui qui la porte et aussi à l'effacer lui-même comme centre [...].⁷⁴⁴

Ora, no seu comentário ao texto de Blanchot acrescenta, logo de seguida Barthes, a propósito daquela vitória do 'il' sobre a primeira pessoa, sobre 'a pessoa' enquanto primeira: 'no entanto a vitória está constantemente comprometida: a convenção literária do 'ele' é necessária ao desgaste da pessoa, mas arrisca-se a cada instante a entravá-la com uma espessura inesperada'⁷⁴⁵. O que se poderia constatar precisamente na sua análise da opção de Alain Robbe-Grillet por um último 'impulso de realismo'. Procuremos ver de que modo. Com efeito, para Alain Robbe-Grillet – como de resto, também, mais sensivelmente, para o Roland Barthes, por exemplo, de *O Prazer do Texto*, do que o de 'O Efeito de Real' – as coisas teriam começado de forma mais notória a 'vacilar' e, conseqüentemente, a mudar, mesmo que imperceptivelmente, com Gustave Flaubert e é numa linhagem que, de Marcel Proust a Samuel Beckett, se desenvolve pelo sentido progressivamente acentuado do carácter problemático da 'acção' e da psicologia do 'sujeito', bem como da 'significação do mundo' em que eles e a sua linguagem se inscrevem, que o autor de *Le Voyeur* situaria a sua própria obra: contar, narrar, ter-se-ia tornado impossível – como de resto, já Theodor Adorno observa, nas suas *Notes sur la littérature*: 'isto seria a situação do narrador. Ela

⁷⁴³ *Ibidem* (sublinhado nosso).

⁷⁴⁴ BLANCHOT, Maurice, 'La Voix narrative (le 'il', le neutre)'. *L'Entretien infini*, op. cit., pp. 565-566.

⁷⁴⁵ BARTHES, Roland, 'A Escrita do Romance', *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, op. cit., p. 37.

caracteriza-se hoje por meio de um paradoxo; não se pode já narrar, enquanto que a forma do romance exige a narração⁷⁴⁶:

Il s'agit désormais d'autre chose. *Raconter est devenu proprement impossible*.[...] Les livres de Proust et de Faulkner sont en fait bourrés d'histoires; mais chez le premier, elles se dissolvent pour se recomposer au profit d'une architecture mentale du temps; tandis que, chez le second, le développement des thèmes et leurs associations multiples bouleversent toute chronologie au point de paraître souvent réenfourir, noyer au fur et à mesure ce que le récit vient de révéler. Chez Beckett lui-même, il ne manque pas d'événements, mais qui sont sans cesse en train de se contester, de se mettre en doute, de se détruire, si bien que la même phrase peut contenir une constatation et sa négation immédiate. *En somme, ce n'est pas l'anecdote qui fait défaut, c'est seulement son caractère de certitude, sa tranquillité, son innocence.*⁷⁴⁷

A História daria aí, por conseguinte, progressivamente, lugar ao plural das histórias, à medida que o romance começaria, pela afirmação (teórica e ideológica) da prioridade do movimento da *escrita* – ‘e se me é permitido citar as minhas próprias obras a seguir a esses ilustres predecessores, eu faria notar que *Les Gommages* ou *Le Voyer* comportam tanto um como outro uma trama, uma ‘acção’ das mais facilmente discerníveis, rica além disso de elementos considerados em geral como dramáticos. Se eles pareceram a princípio neutralizados [désamorçés] a certos leitores, não é simplesmente porque o movimento da escrita aí é mais importante do que aquele das paixões e dos crimes?’⁷⁴⁸ – por procurar libertar-se do que o teria, inicialmente, submetido às injunções de uma agora suspeita *inocência* narrativa e aos álibis do seu funcionamento *analógico*. Ora, o que progressivamente separaria ou distanciaria o *romance realista* do *nouveau roman* passa, aos olhos de Barthes, por essa espécie de brecha ou de fissura, simultaneamente epistemológica e ontológica, através da qual ‘o real’ do pormenor *insignificante* se diria esgueirar-se e, tendencialmente, se liberta dos interstícios da estrutura narrativa a que permanecera confinado, para vir a instalar-se e impor-se, aparentemente desinvestido de qualquer funcionalidade psicológica ou substancialidade, num ‘mundo lançado, exibido, oferecido’⁷⁴⁹ – e já não ‘construído, elaborado, destacado, reduzido a linhas significativas’⁷⁵⁰ como nos diria ainda Roland Barthes – de uma forma sentida como *quase-obscena* – ‘os objectos investem a fábula,

⁷⁴⁶ ADORNO, Theodor, ‘La situation du narrateur dans le roman contemporain’, *Notes sur la littérature*, trad. de Sibylle Müller, Paris, Flammarion, 1984, p. 37

⁷⁴⁷ ROBBE-GRILLET, Alain, ‘Sur quelques notions perimées’, *Pour un nouveau roman*, *op. cit.*, pp. 31-32 (sublinhados nossos).

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

⁷⁴⁹ BARTHES, Roland, ‘A Escrita do Romance’, *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

confundem-se com ela para melhor a devorarem⁷⁵¹ – à vista do leitor: dir-se-ia, pois, que se trataria, agora, de uma ‘intrusão’, já não da personagem, nem do autor, mas do ob-jecto. Ocupando, no campo da sua atenção, uma posição de amplo destaque, – ‘temos de lhe[s] dar o direito de tomar[em] o nosso tempo, sem a preocupação dos apelos que a dialéctica da narrativa pode lançar a esse[s] objecto[s] indiscreto[s]’⁷⁵² – esse ‘real’ viria aí a absorver toda a espécie de ‘interioridade virtual’ numa insistente continuidade da extensão material de um mundo que resistiria à *compreensão*, à pressão classificatória e analógica do adjectivo:

O que Robbe-Grillet visa destruir é, pois, o adjectivo: a qualificação, nele, nunca é senão espacial, situacional, nunca analógica. [...] As múltiplas anotações de Robbe-Grillet, a sua obsessão pela topografia, todo esse aparelho demonstrador tem como efeito destruir a unidade do objecto, situando-o exageradamente, de modo que, primeiramente, a substância seja sufocada sob o montão das linhas e das orientações e que, depois, o abuso dos planos, no entanto dotados de denominações clássicas, acabe por estilhaçar o espaço tradicional para o substituir por um novo espaço, munido, como se verá a seguir de uma profundidade temporal.⁷⁵³

Notemos, desde já, mantendo-o contudo de reserva, o sentido, que aqui se desenha, e que não é sequer ocultado pelo próprio Robbe-Grillet⁷⁵⁴, da ressonância heideggereana desse recuo do analógico no adjectivo, dessa sua *des-truição*, mediante cujo movimento se abria caminho à temporalidade de um ser aqui ontologicamente desalojado da sua modelar *onticidade* pelos movimentos, simultaneamente, de uma insistente perscrutação e de uma irrefreável reversibilidade do ‘real’. Trata-se, em suma, de trazer ao romance uma dimensão incansavelmente detalhada do *espectáculo*, num proliferante desdobramento da descrição que, na deriva entre planos de percepção, excluiria qualquer forma de imediatidade ou de predominância, quer da História, quer do investimento metafísico de um discurso que visasse, no mundo e nos objectos que o povoam, extrair deles a profundidade *humana* que pressupostamente os *animaria*, ou aquele núcleo central de um seu significado ontológico essencial que os tornasse na matéria de uma causa ou de uma dominação, de um bem, apropriável e trocável, comunicável – e que neles não seria senão o correlato da sua intencionalização, ou a substância inteligível da sua recuperação por uma histórica finalidade ‘humana’, que, pressupostamente, os esgotaria:

⁷⁵¹ ROBBE-GRILLET, Alain, ‘Sur quelques notions primées’, *Pour un nouveau roman*, *op. cit.*, p. 90.

⁷⁵² BARTHES, Roland, ‘Literatura objectiva’, *Ensaio Críticos*, *op. cit.*, p. 42; como se lê, logo a seguir: ‘O objecto permanece aí, tem a mesma liberdade de exposição de um retrato balzaquiano, sem no entanto possuir a sua necessidade psicológica’.

⁷⁵³ *Ibidem*, pp. 47-49.

⁷⁵⁴ ROBBE-GRILLET, Alain, ‘Samuel Beckett ou la présence sur la scène’, *Pour un nouveau roman*, *op. cit.*, p. 95.

Sabemos que o desígnio de Robbe-Grillet é dar finalmente aos objectos um privilégio narrativo concedido até aqui só às relações humanas. De onde uma arte da descrição profundamente renovada, visto que neste universo objectivo, a matéria não é nunca mais apresentada como uma função do coração humano (recordação, utilidade), mas como um espaço implacável que o homem só pode frequentar pelo andar, nunca pelo uso ou pela sujeição.⁷⁵⁵

Esse sentido de um espaço *implacável*, incontível ou indomável, *que o homem só poderia frequentar pelo andar*, quer dizer, *na sua indelimitável extensão*, e que (dada a sua impenetrabilidade ou a sua resistência, a sua autoconsistência ou a sua indomesticabilidade, a sua inoponível reversibilidade, ou a sua intradutibilidade em qualquer forma de presença plena, a sua irredutibilidade à sujeição ou à absorvente transformação ‘objectiva’ que a sua instrumentação ou a sua ‘humanização’ pressuporiam) lhe impõe a sempre distanciada deriva de uma espécie de nomadismo sem História, no qual o *sujeito* entraria como que em continuidade com o alongamento da superfície que percorre é, também, correlato do sentido do *problema* e o do *acontecimento* que as soluções ou os *conceitos* – as respostas – não reduziriam na sua singularidade, e que diz respeito à problemática de uma mal designada ‘pós-modernidade’. Com efeito, como também se sublinha, logo na abertura de ‘Literatura Literal’:

Um romance de Robbe-Grillet não se lê de maneira ao mesmo tempo global e descontínua como se ‘devora’ um romance tradicional onde a intelecção salta de parágrafo em parágrafo, de crise em crise, e onde o olhar não absorve a bem dizer a tipografia senão por intermitências, como se a leitura, no seu gesto mais material, devesse reproduzir a própria hierarquia do universo clássico, dotado de momentos alternadamente patéticos e insignificantes. Não, em Robbe-Grillet, a própria narração impõe a necessidade de uma ingestão exaustiva dos materiais; *o leitor é submetido a uma espécie de educação firme, tem o sentimento de ser mantido, alongado até à continuidade dos objectos e dos comportamentos.*⁷⁵⁶

A leitura a que, portanto, neste sentido se abriria a obra de Robbe-Grillet não seria, em primeiro lugar, nem *hermenêutica*, nem sustentável por nenhuma espécie de *fenomenologia*: ela convocar-nos-ia, *deceptivamente*, no que diz respeito à relação *denominativa* ou *analógica* com o mundo e com os seus objectos, (inexoravelmente situada no plano da linguagem) para: *a)* por um lado, o momento inevitável da constatação de que toda a profundidade simbólica, investida num realçar desta ou daquela das suas qualidades destinado a procurar resumir o âmago da sua substância, é uma forma ‘intencionalmente’ redutora e apaziguadora de procurar recuperar o que

⁷⁵⁵ BARTHES, Roland, ‘Literatura Literal’, *Ensaio Críticos*, op. cit., p. 88.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 87 (sublinhado nosso).

neles há de vertiginosamente estranho e abissal ou de inesgotavelmente desarmante e descentrado, de obstinadamente não-humano; *b*) por outro lado, a necessidade e a urgência da sua demarcação dos álisis (histórico-filosóficos e humanistas) que sustentam a aplicação *verista* do ‘realismo tradicional’. A descrição, em Robbe-Grillet, ‘[...] não procura, no conjunto das linhas e das substâncias, determinado atributo encarregado de significar economicamente toda a natureza do objecto [...]’⁷⁵⁷. Como nota Barthes, em ‘Literatura objectiva’:

A escrita de Robbe-Grillet não tem álisis, não tem espessura nem profundidade: mantém-se à superfície do objecto e percorre-a por igual, sem privilegiar esta ou aquela das suas qualidades: é, pois, exactamente o contrário de uma escrita poética. Aqui a palavra não explode, não remexe, não lhe é dada como função surgir totalmente armada perante o objecto para procurar no âmago da sua substância um nome ambíguo que a resuma: *a linguagem não é aqui violação de um abismo, mas prolongamento igual de uma superfície, está encarregada de ‘pintar’ o objecto, isto é, de o acariciar, de depositar pouco a pouco ao longo do seu espaço toda uma cadeia de nomes progressivos, nenhum dos quais deve esgotá-la*. Aqui há que ter cuidado porque, em Robbe-Grillet, a minúcia da descrição nada tem de comum com a aplicação artesanal do romancista *verista*. O realismo tradicional adiciona qualidades em função de um juízo implícito: os seus objectos [...] têm mil maneiras de ser apreendidos, e nunca impunemente, uma vez que arrastam um movimento humano de fastio ou de apetite.⁷⁵⁸

Esse sentido da irredutibilidade da sua *superfície* não deixará de retroprojectar-se, crítica e avaliativamente, e de forma sintomática, sobre os pressupostos epistemológicos e ontológicos *fundamentais* do racionalismo que escoravam as anteriores formações do pensamento da *modernidade*, no que diz ainda respeito, por exemplo, não já apenas à ficção ‘realista’, mas também, quer ao discurso da História – que, como com Roland Barthes veremos, lhe serve de modelo – quer, em geral, ao do estruturalismo e nele, em particular, à análise estrutural da narrativa, assim como à fenomenologia que os sustentou, para já não falar, também, do marxismo e da psicanálise, se perspectivados, por mais *anti-metafísicos* que se nos tenham afigurado, quer pelo seu lado hermenêutico, quer pelo lado do que neles há, ainda, como procuraremos também ver, de uma *filosofia do sujeito* que, de Descartes a Husserl, passando por Kant, constituiu, a par da filosofia do Espírito de Hegel, uma parte substancial do legado daquela *civilização de alma* a que o autor se referia. Quer se trate do círculo do *Cogito*, o da *subjectividade transcendental* ou o do Espírito na dialéctica hegeliana, quer se trate do da *estrutura* ou do do *real* veridicional da História, esse

⁷⁵⁷ BARTHES, Roland, ‘Literatura objectiva’, *Ensaio Crítico*, op. cit., p. 42.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, pp. 42-43 (sublinhado nosso).

movimento da escrita é já o de uma dissonância entre conceito e acontecimento que pressupõe um incessante desdobrar do que se vai recolocando como privação de um centro. Diz-nos ainda Barthes, a propósito dessa profundamente renovada arte de *descrição* desenvolvida, no *nouveau roman*, para uma matéria que já não se pretende antropomorficamente apresentada como função, nem do coração humano, nem de uma alma ou de um Espírito do mundo:

O romance de Robbe-Grillet permanece, pois, perfeitamente exterior a uma ordem psicanalítica: não se trata de modo nenhum, aqui, de um mundo da compensação e da justificação, onde certas tendências seriam expressas ou contra-expressas por certos actos; o romance anula deliberadamente todo o passado e toda a profundidade, é um romance da extensão, não da compreensão. [...] Essa recusa da psicanálise pode, aliás, ser expressa de uma outra maneira ao dizermos que, em Robbe-Grillet, o acontecimento nunca é *focalizado*. Basta pensarmos naquilo que, em pintura, em Rembrandt por exemplo, é um espaço visivelmente centrado fora da tela: é um pouco mais ou menos esse mundo dos reflexos e das difusões que encontramos nos romances da profundidade. Aqui nada disso: a luz é igual, não atravessa, expõe, o acto não é o fiador espacial de uma fonte secreta.⁷⁵⁹

Tal como na pintura representativa, no ‘romance de profundidade’, que Barthes começa por contrapor ao de *extensão*, o espaço da descrição é (frequente e emblematicamente) o da janela (ou o da página), o da abertura transferencial para um *mundo* que, aos nossos olhos, aparentemente, se constitui como pleno e ensimesmado, excêntrico ou alheio, na sua substância, ao *vazio*, à suposta transparência da superfície da tela ou do vidro (ou do papel). Esse mundo é, *em si*, na verdade, *projectivo*. Porque ele é *aí* concebido sob os efeitos, mais ou menos *metafóricos* – no sentido em que a abertura do campo da representação ou do reflexo aí supõe o antropomorfismo de uma anteprojecção de sentido, de uma prévia intencionalidade constitutiva, que encontra, no objecto, a face da sua *humanidade* ou da sua *mundanidade*, a da sua inteligibilidade e da sua utilidade, a da sua apropriabilidade ou familiaridade, a da sua maior ou menor proximidade, enfim, do olhar que sobre ele se lança – ou *deformantes*, da perspectiva e da iluminação, do enquadramento e da orientação disposicional, da selecção e da substituição. O que no *nouveau roman* viria à cena, visto como romance de *extensão*, não seria, portanto, também, um *sujeito* que, aqui colocado a par e em continuidade com o ‘real’, fosse ou pudesse ser visto como uma profundidade a des(en)cobrir, a reverter em qualquer definitiva circunscrição da sua consistência fundamental, fosse ou pudesse ser pensado como portador do segredo de uma alma a revelar ou a compreender:

⁷⁵⁹ *Ibidem*, p. 92.

Esta promoção do visual tem consequências singulares: em primeiro lugar, [...] aqui *o objecto não existe para além do seu fenómeno; ele não é duplo, alegórico*; nem sequer se pode dizer que seja opaco: seria reencontrar uma natureza dualista. [...] O silêncio de Robbe-Grillet sobre o coração romântico das coisas não é um silêncio alusivo ou sacral, é um silêncio que funda irremediavelmente o limite do objecto, não o seu para além; [...]. Toda a arte do autor consiste em dar ao objecto um ‘estar aí’ e retirar-lhe um ‘ser qualquer coisa’. Portanto, o objecto de Robbe-Grillet não tem nem função nem substância.⁷⁶⁰

Gesto, afinal, tipicamente afim da desconstrução heideggereana. Mesmo, e sobretudo, se se percebe que é já na estrita dimensão do olhar, despojada de todo o sincretismo sensorial que compõe a reunião do ‘objecto clássico’ na coesão da sua apreensão *profunda*, que a anedota, aqui, regressa, sob a figura daquilo a que Barthes chama o tema-zero do argumento, o grau-zero da História – o saldo mais evidente de uma redução do império da funcionalização do detalhe descritivo, imposto pela estrutura da narrativa – numa revalorização da *descrição* que se faz agora pelo que nela se abre, sob a forma da *repetição*, para a sua *virtualização*, para a sua transferência para o domínio do jogo e do desdobramento dos possíveis da história:

Essa pureza só pode ser evidentemente tendencial, e *Le Voyeur*, todo ele nasce de uma resistência impossível à anedota. Os objectos figuram como uma espécie de tema-zero do argumento. O romance existe nessa zona estreita e difícil, em que a anedota (o crime [que aí é apenas inferido]) começa a apodrecer, a ‘intencionalizar’ a teimosia soberba dos objectos de *não estarem senão lá*. [...] Podemos, pois, dizer que é na medida em que o encontro repetido de alguns objectos quebra o paralelismo dos olhares e dos objectos que há crime, isto é, acontecimento: o vício geométrico, o desmoronamento do espaço, a irrupção de um regresso, são a brecha por onde toda uma ordem psicológica, patológica, anedótica, vai ameaçar investir o romance. É precisamente aí onde os objectos, ao *re-presentarem-se*, parecem renegar a sua vocação de existentes puros, que eles atraem a anedota e o seu cortejo de móveis implícitos: a repetição e a conjunção despojam-nos do seu *estar-lá*, para os revestirem de um *estar-lá-para-qualquer-coisa*.⁷⁶¹

A repetição que na descrição funda ou acolhe a inevitabilidade da inferência de uma intencionalidade da *forma*, garantindo, por uma conjunção ou uma sutura de diferentes pontos do *espaço* que implicam a sua redução, o seu desmoronamento (quebrando a sua *pureza* e, com ela, o estrito paralelismo dos olhares, bem como o dos objectos que neles se situam), a viciação, em suma, da *geometria*, ou a indicição da presença latente de uma *recordação*, de uma *substância*, de um *passado* e de uma *finalidade* ou de um certo *desígnio*, é já inerente ao mais pretensamente despojado dos olhares, antes de qualquer afirmativa intenção de apropriação de qualquer *natureza*. Em

⁷⁶⁰ BARTHES, Roland, ‘Literatura Objectiva’, *Ensaios Críticos*, op. cit., pp. 43-44 (sublinhado nosso).

⁷⁶¹ *Ibidem*, pp. 90-91.

Alain Robbe-Grillet pode, de resto, encontrar-se a notação explícita do sentido da impossibilidade de qualquer forma de imaculada percepção:

Déjà l'observateur le moins conditionné ne parvient pas à voir le monde qui l'entoure avec des yeux libres. Précisons tout de suite qu'il ne s'agit pas, ici, du naïf souci de l'objectivité, dont les analyseurs de l'âme (subjective) ont beau jeu de sourire. L'objectivité au sens courant du terme – impersonnalité totale du regard – est trop évidemment une chimère. Mais c'est la *liberté* qui devrait au moins être possible, et qui ne l'est pas, elle non plus. A chaque instant, des franges de culture (psychologie, morale, métaphysique, etc.) viennent s'ajouter aux choses, leur donnant un aspect moins étranger, plus compréhensible, plus rassurant. Parfois le camouflage est complet: un geste s'efface de notre esprit au profit des émotions supposées qui lui auraient donné naissance, nous retenons qu'un paysage est 'austère' ou 'calme' sans pouvoir en citer aucune ligne, aucun des éléments principaux. Même si nous pensons aussitôt: 'C'est la littérature', nous n'essaions pas de nous révolter. Nous sommes habitués à ce que cette littérature (le mot est devenu péjoratif) fonctionne comme une grille, munie de verres diversement colorés, qui décompose notre champ de perception en petits carreaux assimilables.⁷⁶²

Eis, pois, o que a experiência de Oubredane mostra, quanto, na amostra proporcionada pelo discurso dos estudantes belgas, à compulsão à imaginação da história, à projecção dos estados afectivos que, sob o signo dos imperativos de uma civilização da Alma, recobre e apaga, na sua materialidade, a paisagem – ela torna-se, apenas 'austera' ou 'calma' – em benefício dos estados de espírito que lhe são associados. A função do 'novo' romance seria, neste termos, como dirá Barthes, a de uma catarse do 'objecto', uma purga das significações e do *pathos*, das emoções que, a par do seu *ethos*, nelas se acolhem: uma espécie de restituição do 'real', mediante a qual re-emergiria, na sua solidão, o seu irredutível *estar aí*. Gesto que, na sua negatividade, se revela, portanto, antes de mais, inevitavelmente político, assim como ético, visto que se trata de nele interrogar, no seu fundamento, na sua actualidade, aquela supostamente heterogénea camada de significações que o recobrem e o funcionalizam, o situam ou integram, num mundo em que ele figuraria como a instância da apreensão quer de uma *natureza*, quer de um certo modo de *o homem* nela se deixar, projectivamente, transpor.

[...] como estas mesmas coisas estão escondidas sob um amálgama de sentidos variados, com que os homens, através das sensibilidades, das poesias e dos usos diferentes impregnaram o nome de todos os objectos, o trabalho do romancista é de certo modo catártico: purificar as coisas do sentido indevido que os homens incessantemente depõem nelas. Como? Evidentemente, através da descrição.⁷⁶³

Começamos, todavia, a dar-nos, gradualmente, conta do que pode haver de metafisicamente recuperável nesse seu *estar aí*. Quanto mais não seja precisamente pela

⁷⁶² ROBBE-GRILLET, Alain, 'Une voie pour le roman future', *Pour un nouveau roman*, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁷⁶³ BARTHES, Roland, 'Fazer o Ponto de Robbe-Grillet?', *Ensaio Críticos*, *op. cit.*, p. 279.

sua postulada ‘solidão’, pelo seu ‘alheamento’, pela sua *auto-consistência*, pela sua ‘estranheza’, pelo ‘insólito’ da sua *pureza*, da sua pretendidamente absoluta demarcação de qualquer sombra, por mais histórica e filosoficamente acolhedora que se pressuponha... Com efeito, como sublinha ainda Alain Robbe-Grillet, em ‘Sur quelques notions périmées’:

L’artiste ne met rien au-dessus de son travail, et il s’aperçoit vite qu’il ne peut créer que *pour rien*; la moindre directive extérieure le paralyse, le moindre souci de didactisme, ou seulement de signification, lui est une insupportable gêne; quel que soit son attachement au parti ou aux idées généreuses, l’instant de la création ne peut que le ramener aux seules problèmes de son art. [...] Ou bien l’art n’est rien; et, dans ce cas, peinture, littérature, sculpture, musique, pourront être enrôlées au service de la cause révolutionnaire; ce ne seront plus que des instruments, comparables aux armées motorisées, aux machines outils, aux tracteurs agricoles; seule comptera leur efficacité directe et immédiate. Ou bien l’art continuera d’exister en tant qu’art; et, dans ce cas, pour l’artiste au moins, il restera la chose *la plus important au monde*. Vis-à-vis de l’action politique, il paraîtra toujours, alors, comme en retrait, inutile, voire franchement réactionnaire. Pourtant nous savons que, dans les histoires des peuples, lui seul, cet art censément ⁷⁶⁴gratuit, trouvera sa place, aux côtés peut-être des syndicats ouvriers et des barricades.

O *para nada* de ressonância beckettiana é, pois, em Robbe-Grillet, a divisa de uma *liberdade* que, em primeiro lugar, não só implicaria, à primeira vista, uma profunda suspeita lançada sobre qualquer forma de prioridade do ‘filosófico’ e do ‘moral’, – remetidos aqui ao plano *mundano* de uma quotidianidade prática em que devem situar-se, *endoxalmente*, uma série de pressuposições que seriam, a um certo limite, insusceptíveis de fundamentação: acerca da *natureza* da linguagem, enquanto meio de representação, da função ‘realista’ ou veridicional da *objectividade*, no romance, etc. – mas também se justificaria, de modo diferido, não apenas *histórica* mas também *esteticamente*. Mas não se fará ele aqui ouvir em nome de um *estar-aí* ainda dado como exterior-anterior, tal como acontecia quer no discurso da ciência, quer no do realismo, à linguagem?

⁷⁶⁴ ROBBE-GRILLET, Alain, ‘Sur quelques notions périmées’, *Pour un nouveau roman*, *op. cit.*, pp. 35-36.

1.1.2. 'Quem' está aí?

Uma justificação perspectivada sob o signo da intenção de uma espécie de novo realismo que, antecipando a necessidade de um certo reencontro – não menos 'fundamental' – com o que da/na *realidade* se afastaria, no seu *estar aí*, da possibilidade de qualquer definitiva nomeação ou adjectivação, deveria libertar-se, antes de mais, não apenas do sacrossanto psicologismo burguês que sobre ela projectaria a sua metafísica sombra, adstrito ao nostálgico culto de uma referência romanesca que ascenderia a Balzac – o mesmo que tornaria toda a paisagem num estado de alma – mas também daqueles imperativos revolucionários que haviam tolhido, sob o critério da mediação filosófica (destinada a por a *nu*, na sua essência, a realidade das relações de produção que condicionam a existência material e moldam, na sua imediatidade, a consciência do mundo *enquanto tal*), o romance e, com ele, de certo modo, também, afinal, a história dos povos. Contra as ideologias burguesas o 'realismo socialista' deveria, segundo Alain Robbe-Grillet, ter dado lugar a uma esperança renovada, no que toca à necessidade de expor a *situação* do homem.

S'opposant aux allégories métaphysiques, luttant aussi bien contre les arrière-mondes abstraits que celles-ci supposent que contre le délire verbal sans objet ou le vague sentimentalisme des passions, le réalisme socialiste pouvait avoir une saine influence. Ici n'ont plus cours les idéologies trompeuses et les mythes. La littérature expose simplement la situation de l'homme et de l'univers avec lequel il est aux prises. En même temps que les 'valeurs' terrestres de la société bourgeoise ont disparu les recours magiques, religieux ou philosophiques à tout 'au de-là' spirituel de notre monde visible. Les thèmes, devenus à la mode, du désespoir et de l'absurde sont dénoncés comme des alibis trop faciles. Ainsi Ilya Ehrenburg ne craignait-il pas écrire au lendemain de la guerre: 'L'angoisse est un vice bourgeois. Nous, nous reconstruisons'. On était en droit d'espérer, devant de tels principes, que l'homme et les choses allaient être décrassés de leur *romantisme* systématique, pour reprendre ce terme cher à Lukacs, et qu'enfin ils pourraient être seulement *ce qu'ils sont*. La réalité ne serait plus située ailleurs, mais *ici et maintenant*, sans ambiguïté. Le monde ne trouverait plus sa justification dans un sens caché, quel qu'il soit, son existence ne résiderait plus que dans sa présence concrète, solide, matérielle; au de-là de ce que nous voyons (de ce que nous percevons par nos sens) il n'y aurait désormais plus rien.⁷⁶⁵

Contrariamente a essa expectativa, todavia, os 'imperativos socialistas' mais não teriam feito do que amortilhar, filosófica e ideologicamente, o romance, do que, enfim, prometê-lo à morte, sob a pressão constritiva daquela camisa de forças imposta pelos

⁷⁶⁵ *Ibidem*, pp. 36-37.

mesmos princípios dialécticos do materialismo histórico que, por exemplo, veríamos esgrimidos por Geörg Lukacs, em 1938, na sua polémica com Ernest Bloch (e, poder-se-ia percebê-lo nas entrelinhas, com Bertolt Brecht), em ‘Trata-se do Realismo!’, a favor dos *realistas* a que chama de ‘significativos’ – cuja figura emblemática seria a de Thomas Mann – contra uma vanguarda que, na sua apreensão literária da *realidade*, se não chega nunca a libertar dos liames ideológicos da *imediatidade* ‘formalista’ em que se funda a sua percepção. Lukacs reserva a:

[...] o realista significativo, um trabalho imenso, um duplo trabalho, tanto artístico como filosófico, a saber: em primeiro lugar, des-cobrir conceptualmente e revelar artisticamente essas relações [essenciais da produção da existência material, ‘mais profundas, escondidas, mediatizadas, não imediatamente perceptíveis’]; em segundo lugar, porém, e em íntima relação com a operação anterior, re-cobrir artisticamente as relações a que se chegou por meio da abstracção – o que corresponde à superação do processo de abstracção. Mediante este trabalho *duplo* surge uma nova imediatricidade, artisticamente mediatizada, uma superfície da vida elaborada artisticamente, a qual, embora em cada momento deixe *transparecer* claramente a essência (o que não acontece com a imediatricidade da própria vida), se apresenta, no entanto, como imediatricidade, como superfície da vida em todas as suas características essenciais – não apenas como um momento subjectivamente apreendido e, através da abstracção, potenciado e isolado em relação a essa realidade complexa. É esta *a dialéctica artística da essência e da aparência*.⁷⁶⁶

A *arte* é, aqui, uma operação de superação do processo de abstracção que longe de o dispensar, não apenas, e fundamentalmente, o exige como o requer para, depois, o recobrir, o envolver, numa *imediatidade* que, no entanto, se deixaria, então, – momento crítico fundamental de toda a teoria marxista da ideologia – colocar, auto-referenciar *enquanto tal*. Trata-se no *realismo* dito ‘significativo’ de uma dialéctica em que a *essência* da realidade se não deixa de constituir como horizonte hermenêutico de apreensão analítica e conceptual que deve sobredeterminar e conduzir, transliterariamente, o acto de ‘escrita’. Escrever-se-ia – dever-se-ia fazê-lo – sempre em seu *nome*. É essa a condição da escrita ‘revolucionária’ no e do *realismo significativo*, num mundo complexo, mas cuja significação *profunda* se visa ‘des-cobrir conceptualmente’, e de cujos reflexos se constitui toda a ‘superfície da vida’, na sua mais despojada ‘imediatidade’ – que seria, para o marxismo, também, a mais *deformada*. O *realismo significativo* é pois a designação, em geral, de uma arte ou de uma literatura – e, em particular, de um romance – a que deveríamos chamar de *conteúdo*, de *compreensão* e de *compensação*, de *profundidade* e de *esclarecimento*,

⁷⁶⁶ LUKACS, Geörg, ‘Trata-se do Realismo!’, in BARRENTO, João (org.), *Realismo, Materialismo e Utopia*, trad. de Fernanda Cândida *et alii*, Lisboa, Moraes, 1978, pp. 45-46.

afinal, em relação aos quais o romance dito de *extensão* visará demarcar-se, numa inflexão de critérios que, no seu *para nada*, supõe já, não tanto, simples e estritamente, uma *ausência de finalidade*, ou de critérios, mas uma reinterpretação des-hierarquizante das relações entre ‘forma’ (artística, de recobertura ou superação da abstracção teórico-analítica) e ‘conteúdo’ (histórico-filosófico, conceptual-objectivo: crítico, numa palavra, da *ideologia* ou da *imediatidade*), entre aparência e essência, numa noção de ‘responsabilidade da forma’ – segundo a expressão de Barthes – que pressupõe, a par da sua mútua reversibilidade, uma outra valorização do *movimento da escrita*, do traçado da inscrição que ela supõe. Robbe-Grillet observaria:

On connaît le dessin satirique russe où un hippopotame, dans la brousse, montre une zèbre à un autre hippopotame: ‘tu vois, dit-il, c’est du formalisme’. L’existence d’une oeuvre d’art, son poids, ne sont pas à la merci de grilles d’interprétation qui coïncideraient, ou non, avec ses contours. L’oeuvre d’art, comme le monde, est une forme vivante: elle est, elle n’a pas besoin de justification. *Le zèbre est réel, le nier ne serait pas raisonnable, bien que ses rayures soient sans doute dépourvues de sens*. Il en va de même pour une symphonie, une peinture, un roman: c’est dans leur forme que réside leur réalité. [...] C’est donc bien l’écriture, et elle seule, qui est ‘responsable’ [...]. Parler du contenu d’un roman comme d’une chose indépendante de sa forme, cela revient à rayer le genre entier du domaine de l’art. Car l’oeuvre d’art ne contient rien, au sens strict du terme (c’est-à-dire comme une boîte peut renfermer, ou non, à l’intérieur, quelque objet de nature étrangère). [...] L’art n’obéit à aucune servitude de ce genre, ni d’ailleurs à aucune autre fonction préétablie. Il ne s’appuie sur aucune vérité qui existerait avant lui; et l’on peut dire qu’il n’exprime rien que lui-même. Il crée lui-même son propre équilibre et pour lui-même son propre sens. *Il tient debout tout seul, comme le zèbre; ou bien il tombe.*⁷⁶⁷

O lugar imanente à arte é, pois, o de uma transcendente e viva *continuidade* com o ‘real’ no seu, a um certo limite, inominável. Ela pressupõe uma continuidade entre o *real* e a *escrita*, entre a forma e o conteúdo, entre o traçado da inscrição e aquela ‘responsabilidade’ que o materialismo histórico, oculto sob a pesada e indolente versão ventríloqua de um *realismo significativo* – que majestosamente supõe a possibilidade de cavalgar, no seu ponderado, grave e *filosófico* galope, as lodosas profundidades dos rios da *imediatidade* e da *aparência*, para, depois de, em cada mergulho, delas sondar, as distâncias, vir mostrá-las à tona *como tais* – remete para a expressão de *o significado* (revolucionário), *o conteúdo*: uma continuidade, diria a zebra, entre o sujeito e o mundo, entre a ondulação da superfície e o friso talvez simplesmente arenoso dos fundos: *um mundo no qual, aquilo que há de mais importante é*, como se viu atrás, precisamente *a arte*, e que, recordemo-lo, ainda, com Barthes, ‘o homem só pode frequentar pelo andar, nunca pelo uso ou pela sujeição’: um mundo no qual, por *uma educação firme*, na sua

⁷⁶⁷ ROBBE-GRILLET, Alain, ‘Sur quelques notions périmées’, *Pour un nouveau roman*, op. cit., pp. 41-42.

condição de leitor, ele ‘tem o sentimento de ser mantido, alongado até à continuidade dos objectos e dos comportamentos’. Nesse mundo, é inevitável que a anedota se *desmoralize* se *dessocialize*, sempre clivada – quebrada a sua unidade e a sua unanimidade no jogo múltiplo e intérmino das suas possibilidades – no movimento do seu *desdobramento* e *desencobrimento*, visto que dela restará sempre qualquer coisa que pertence ao jogo dos seus possíveis:

Assim surge a anedota do *Voyeur*: dessocializada e desmoralizada, suspensa à flor dos objectos, imobilizada num movimento impossível para a sua própria abolição, pois Robbe-Grillet tem sempre como projecto que o universo romanescos se mantenha, finalmente e unicamente, pelos seus objectos. Como nesses exercícios perigosos, em que o equilibrista se desembaraça, progressivamente, dos pontos de apoio parasitas, a fábula é pois reduzida pouco a pouco, rarefeita. *O ideal seria evidentemente passarmos sem ela*; e se em *Le Voyeur* ela ainda existe é antes como *lugar* de uma história possível (o grau-zero da história, ou o *mana* segundo Lévi-Strauss) a fim de evitar ao leitor os efeitos demasiado brutais da pura negatividade.⁷⁶⁸

Perguntar-se-á, no entanto, tacitamente, por que razão, em que termos, se deveria tornar evidente *o ideal de passarmos sem a anedota*, sobretudo tendo em conta a fórmula que resume o desígnio ou a orientação do recurso, em Robbe-Grillet, à detalhada e insistente extracção óptica dos objectos e das paisagens ‘urbanas e quotidianas’⁷⁶⁹ de que eles fazem parte – ‘a título de função evidente’ – dos laços que os prendem endoxalmente ao seu fundo metafísico e projectivo, numa descrição que afasta a sua natureza (tecnológica), dando-a como ‘imediatamente aparente’ – ... em lugar de *profunda*, reversivelmente *superficial* – para ‘transforma[r] o utensílio em espaço’: ‘a sua função era ilusória, é o percurso óptico que é real: a sua humanidade começa além do seu uso’⁷⁷⁰. Essa fórmula é, resumidamente, a seguinte: ‘através deste recurso tirânico à vista, Robbe-Grillet propõe-se sem dúvida assassinar o objecto clássico’⁷⁷¹. Em nome de *quê*? Por que *razão*? Como nos diz o autor de *Le Voyeur*:

Or le monde n’est ni signifiant ni absurde. Il *est*, tout simplement. C’est là, en tout cas, ce qu’il a de plus remarquable. Et soudain cette évidence nous frappe avec une force contre laquelle nous ne pouvons plus rien. D’un seul coup toute la belle construction s’écroule: ouvrant les yeux à l’improviste, nous avons éprouvé, une fois de trop, le choc de cette réalité têtue don’t nous faisons semblant d’être venus à bout. Autour de nous, défiant la meute de nos adjectifs animistes ou ménagers, les choses *sont là*. Leur surface est nette et lisse, intacte, sans éclat louche ni transparence. Toute notre littérature n’a pas encore réussi à entamer le plus petit coin, à en amollir la moindre courbe.⁷⁷²

⁷⁶⁸ BARTHES, Roland, ‘Literatura Literal’, *Ensaio Críticos*, op. cit., p. 95 (o sublinhado da frase é nosso).

⁷⁶⁹ BARTHES, Roland, ‘Literatura objectiva’, *Ensaio Críticos*, op. cit., p. 45.

⁷⁷⁰ *Ibidem*.

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁷² ROBBE-GRILLET, Alain, ‘Une voie pour le roman future’, *Pour un nouveau roman*, op. cit., p. 18.

O que liga, pois, o ‘objecto clássico’ à História e à *anedota*? O que é que os compromete ainda, a ambos, com ‘o coração romântico das coisas’? Ou ainda, fenomenologicamente, com o estruturalismo e, nele, com a estrutura da narrativa do texto clássico que, em *O Prazer do Texto*, se distingue pela economia de uma ‘*tmese* enfraquecida’? Afirmar aqui que o mundo não é *nem significante nem absurdo*, nem definitivamente sentido nem absolutamente contra-senso, dizer que ele *é*, na instância de uma suspensão de qualquer absoluta transitividade que o coloca, radical e fundamentalmente, também, em aberto, é já um gesto, antes de mais, de ressonância marcadamente, não apenas heideggereana, mas também nietzscheana. Como nos diria Nietzsche:

Não há *forma* na natureza porque não há nem interior nem exterior [...].⁷⁷³
 Toda a *forma* pertence ao sujeito. É a apreensão da *superfície* através do espelho. [...] Não podemos ter a representação das coisas como elas são, pois, justamente não as devíamos pensar. [...] A natureza não conhece nenhuma forma, nenhuma grandeza, mas só para aquele que conhece é que as coisas se apresentam com esta grandeza ou aquela pequenez. O *infinito* na natureza: ela não tem nenhum limite, em parte alguma.⁷⁷⁴

A ficar-nos por aqui, seria ainda de uma espécie de *objectivismo* sem ‘objecto’, de uma espécie de recuo subtractivo da subjectividade que é, na sua radical auto-negação, afinal sublimado e sublimante, que se trata. Dizer que ela é o espaço de um *infinito* não será ainda reiterar e aparentemente reificar a sua diferença, em relação a toda a *forma*-sujeito, numa fórmula ainda antropomórfica, metafisicamente recuperável, na medida em que dedutível por mera inversão: uma espécie de kantismo invertido, uma vez colocada perante a afirmação do incognoscível da coisa *em si*, inapelavelmente encoberta pelo *para mim* que todo o *fenómeno* envolve? De facto, a questão acerca da ‘coisa’ desemboca, em Heidegger, na observação do carácter irredutivelmente suplementar da sua *coisalidade*, tomada ‘a coisa’, no plano metafísico da sua estrutura (ontológica) onticamente pensada, que é também – de Platão e Aristóteles a Kant – o do esquecimento do *ser* – enquanto esquecimento da *diferença ôntico-ontológica* – pretensamente expresso na *proposição*:

Ouvimos que, nos tempos de Platão e de Aristóteles, se formou a determinação da coisa como suporte de propriedades. Nesse tempo chegou-se ao descobrimento da essência da proposição. Simultaneamente, apareceu a caracterização da verdade como conformidade entre o perceber e as coisas, que tem o seu lugar na proposição. Tudo isto se pode ver, pormenorizadamente e com clareza, nos diálogos e nas obras de

⁷⁷³ NIETZSCHE, Friderich, *O Livro do Filósofo*, Lisboa, Rés, 1974, p. 59.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p. 62.

Platão e de Aristóteles. Podemos igualmente mostrar como estas teorias acerca da coisa, da proposição e da verdade, se modificaram com os Estóicos, como, mais tarde, na escolástica medieval, apareceram outras diferenças e, nos Tempos Modernos, outras ainda e outras, de novo, no Idealismo Alemão. Desfiaríamos assim uma ‘história’ acerca da questão, mas de forma alguma questionaríamos historicamente, quer dizer, deste modo deixaríamos totalmente em repouso a questão ‘que é uma coisa?’.⁷⁷⁵

Em que consistirá, pois, o recolocar da questão em *movimento*? Precisamente em pôr a descoberto, por uma espécie de paciente, de minuciosamente destruidora anamnese, ao longo de um percurso que, de diante para trás, se quer problematizante da história da metafísica, o seu carácter reificado, submetendo nela, agora, a relação homológica e aparentemente ‘natural’ entre a sua determinação, enquanto *suporte de propriedades*, a determinação da *essência da proposição* e a da *essência da verdade*, enquanto relação de conformidade entre a percepção da coisa, no seu conteúdo inteligível – transposta na proposição e expressa no seu enunciado, enquanto coisa *propriamente dita* – e a estrutura onto-lógica da coisa, no seu *ser*, a um radical questionamento.

[...] tiramos a questão ‘que é uma coisa?’ do repouso quando inserimos em determinadas possibilidades a determinação platónico-aristotélica da coisa, da proposição e da verdade e pomos essas possibilidades à prova. É por acaso que se consumam ao mesmo tempo a determinação da essência da coisa e a determinação da essência da proposição e a determinação da essência da verdade, ou não se relacionarão elas umas com as outras, de um modo muito necessário? [...] Acima de tudo, não devemos esquecer que chamamos a atenção para o facto de que *a relação, vista deste modo, é uma opinião própria da forma habitual e ‘natural’ de conceber a questão*. No entanto, esta opinião ‘natural’ é inteiramente não natural. Isto quer agora dizer que a sua presumível firmeza se perdeu numa série de questões. Essa série é a seguinte: a estrutura essencial da verdade e da proposição mediu-se pela estrutura da coisa? Ou passa-se o contrário: a estrutura essencial da coisa, considerada suporte de propriedades, foi interpretada a partir da estrutura da proposição, como unidade de ‘sujeito’ e ‘predicado’? Será que o homem leu a estrutura da proposição na estrutura da coisa, ou terá transportado para as coisas a estrutura da proposição?⁷⁷⁶

A condição de possibilidade da *verdade* enquanto relação de *conformidade* da estrutura da proposição com a estrutura da coisa – tal como ela, de Platão ao Idealismo Alemão, é pensada – deve situar-se, todavia, no pressuposto – tão *histórico* quanto, na verdade, aparentemente ‘natural’ – de que, ao invés de se tratar de postular a primazia de um *pôr* e de um *dizer*, que se imiscuiria já em qualquer forma de o homem *se dirigir* às coisas, seriam as coisas a *dirigir-se*, a (ante)pôr-se, a vir à presença do homem, ou a

⁷⁷⁵ HEIDEGGER, Martin, *Que é uma Coisa? – doutrina de Kant dos princípios transcendentais*, trad. de Carlos Morujão, Lisboa, edições 70, 1992, pp. 50-51.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 51 (subinhado nosso).

interpelar um sujeito humano que, destinado a recebê-las, de forma *neutra*, pela sua capacidade de *reflexão* ou de espelhamento, as acolheria, traduzidas pelo *conteúdo* ideal do *ser* nelas inserido ou alojado, sem que, nesse envio ou endereçamento, se interpusse qualquer forma de mutação, correlata da sua constitutiva exterioridade ou *heterogeneidade*, da sua eventual *diferença*. O que quer dizer que o *logos* deveria ser postulado, para que a *verdade*, em sentido correspondencial, fosse possível, quer dizer, tal como ela se determina já na concepção platônico-aristotélica, enquanto anterior e exterior à linguagem humana (e à escrita, como se pode constatar na leitura do *Phedro*), imanente ou transcente, como *ontologos* a que a *filosofia* e, nela, a contemplação teórica, se abririam.

Se se desse este último caso [o de o homem ter ‘transportado para as coisas a estrutura da proposição’], então surgiria de imediato a questão seguinte: de que modo a proposição e o enunciado chegaram ao ponto de fornecer o padrão de unidade e o modelo para o modo como as coisas devem ser determinadas na sua coisalidade? Dado que a proposição, o enunciado, o pôr e o dizer, são acções do homem, resultaria daqui que não é o homem que se dirige às coisas, mas as coisas que se dirigem ao homem e ao sujeito humano, que é a forma como o ‘Eu’ é habitualmente concebido. Uma tal interpretação da relação de proveniência entre a determinação da coisa e a determinação da proposição não parece provável, pelo menos no que respeita aos Gregos.⁷⁷⁷

Acontece, portanto, que Heidegger se apercebe, claramente, de que, conceber, nesse sentido correspondencial – isto é, enquanto *re*-apresentação proposicional da coisa tida (onto-logicamente) na sua *coisalidade* – a *verdade*, implica postular, a par da relação de conformidade entre a estrutura proposicional e a da coisa, uma concepção do ‘Eu’, transgenérico e excêntrico em relação ao mundo, que é, não, ainda, grega, mas já moderna, pós-cartesianamente concebida, na sua ontoteológica e não questionada ‘transcendência’. Esse ‘Eu’ transcendental, que a fenomenologia de Edmund Husserl – em *Meditações Cartesianas* – (re)encontraria (latente) no *Cogito* cartesiano, ao qual o método da *dúvida metódica* se deveria, a rigor, ter estendido, agora sob a forma da operação parentética ou suspensiva levada a cabo, pela ‘redução fenomenológica’, em relação aos valores de verdade ou de falsidade inevitavelmente ligados à esfera do existente mundano ou do ser-no-mundo da experiência, submetendo a intuição, na *evidência* do ‘eu penso’, à desactivação ou ao cancelamento, prometidos pela *dúvida*, do que de logro dos sentidos releva, esse ‘Eu’ não é grego porque, como nos diz Heidegger, ao contrário:

⁷⁷⁷ *Ibidem*, pp. 51-52.

Para os gregos, a polis dava a medida. No tempo dos Gregos, o povo dos pensadores, alguém afirmou o seguinte: [...] ‘O homem é a medida de todas as coisas; das existentes, enquanto existem, das não-existentes, enquanto não existem’. O homem que fez esta afirmação, Protágoras, deve ter escrito um livro com o simples título η Αληθεια, *A Verdade*. Esta proposição foi proferida numa época não muito distante da de Platão. Talvez não haja, no facto de a estrutura da coisa se guiar pela estrutura da proposição, nenhum subjectivismo; subjectivas são, aqui, somente as opiniões tardias sobre o pensar dos Gregos.⁷⁷⁸

Em primeiro lugar, o solipsismo intuicionista ou intencional do ‘Eu’, de Descartes a Husserl, não lhe é, portanto, inerente: para os gregos a polis dá a medida. Em segundo lugar, se assim foi – quanto à imposição da medida, em lugar de esta ser imposta pela *subjectividade* – conforme o testemunho de Protágoras, o pensar dos gregos divide-se, ele mesmo, com a chegada de Platão, entre duas visões contrárias, dois pressupostos antagónicos que o colocam, retrospectivamente, face ao problema que é, hoje – sob a forma aparente de um dilema fundamental – o da *desintegração do signo*. Posto que, então, pressuposto o homem como medida das coisas, se pode legitimamente perguntar se se terá, e em que termos, determinado a *essência da proposição* (e, com ela, do *signo*), uma vez que, como se verificou, ela assenta, na *opinião* partilhada pela modernidade, na *determinação da coisa*, agora derivada da da proposição.

Quando, de facto, a proposição e a verdade que nela é anunciada e entendida como conformidade é que são o padrão para a determinação da coisa, quando por conseguinte, se passa algo de diferente e o oposto do que a opinião natural [hoje] pensa, levanta-se, então uma outra questão: onde se encontra o fundamento e a garantia de que agora, a essência da proposição está, também, efectivamente encontrada? A partir de onde se determina aquilo que é, em geral, a verdade? Vemos, assim, que o que sucede com a determinação da essência da coisa não está totalmente passado e consumado, mas, quando muito, enalhado e, por isso, exigindo ser posto de novo em movimento. [...] Em primeiro lugar: a questão relativa à coisa encontra-se, agora, neste estado. A essência da proposição e da verdade determina-se a partir da essência da coisa, ou a essência da coisa determina-se a partir da essência da proposição? A questão está posta segundo modo ‘ou...ou...’. Simplesmente, *e será esta agora a questão decisiva*, será este ‘ou...ou...’ igualmente suficiente?⁷⁷⁹

Ora, ela será aqui *decisiva*, ao que nos parece, não apenas, no plano conjunto da questionação filosófica e da problemática actual da relação (simultaneamente histórica e discursiva) entre a proposição e o fundamento, o conceito e o mundo, o sentido e o acontecimento, a solução e o problema, mas também, no plano, à primeira vista, mais circunscrito que, por enquanto, aqui nos ocupará, das questões levantadas, em geral,

⁷⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, pp. 52-53 (sublinhado nosso).

pelo *nouveau roman*, e em particular, pela obra de Alain Robbe-Grillet. Com efeito, como se salienta, em ‘Samuel Beckett ou la présence sur la scène’:

La condition de l’homme, dit Heidegger, c’est d’être là. Probablement est-ce le théâtre, plus que tout autre mode de représentation du réel, qui reproduit le plus naturellement cette situation. Le personnage du théâtre *est en scène*, c’est sa première qualité: il est là.⁷⁸⁰

Dever-se-á, todavia, perguntar pelo modo desta *presença*, de que seria, desde logo, preciso afastar toda a simplicidade intuitiva, como decorreria já do que, em *En attendant Godot*, resultaria como dissolução do *herói* e do *sujeito*. Que pode *significar*, colocado nestes termos, quanto à personagem, o seu *estar aí*? Será ela concebível como essencialmente redutível a qualquer forma de re-presentação (do *real*, teatral ou não), a qualquer forma de estar *em cena*, de comensurabilidade, ou de contraste, posto *em cena*, portanto, entre o significado e o que, na sua solidão, no seu alheamento, lhe seria irredutível? Por outras palavras, tratar-se-á de conceber, do lado do *estar-aí*, alguma espécie de *fundamento* no que já-não-sendo-mais-*coisa* permanece, todavia, *em presença*? Ou ainda, retomando Heidegger:

A essência da coisa e a essência da proposição são construídas à imagem uma da outra, apenas porque ambas se determinam em comum e a partir da mesma raiz, que se encontra nas profundezas? No entanto, o que deve ser e onde deve estar esse fundamento comum da essência da coisa e da proposição e da proveniência de ambas? *Será ele o-que-já-não-é-mais-coisa?*⁷⁸¹

Será, portanto, o lugar do fundamento, aquilo que se não presta já à determinação essencial da coisa na proposição? Onde encontrá-lo, pois, a partir *de* e *na* linguagem? Com efeito, como trazer à *presença*, como colocar *em cena*, o que *já-não-é-mais-coisa* e, por conseguinte, deveria, aparentemente, escapar à aparente imediatidade do que é referenciável, nomeável, adjectivável, etc.? Como situar o *aí* do que se furta à nomeação, à re-presentação, *em cena*? Dirá, mais tarde, Barthes, em ‘Fazer o ponto de Robbe-Grillet?’:

[...] o erro (teórico) de Robbe-Grillet era apenas julgar que havia um *estar aí* das coisas, antecedente e exterior à linguagem, que a literatura estava encarregada, pensava ele, de encontrar num último impulso de realismo. Na verdade, antropológicamente, as coisas significam imediatamente, sempre e de pleno direito; e é precisamente porque a significação é a condição de certo modo natural, que, ao despojá-las simplesmente do seu sentido, a literatura pode afirmar-se como um artifício admirável: se a ‘natureza’ é significante, um certo cúmulo de ‘cultura’ pode fazê-la ‘designificar’. Daí, com todo o rigor, essas descrições mates de objectos, essas anedotas recitadas ‘em superfícies’, essas personagens sem confiança, que

⁷⁸⁰ ROBBE-GRILLET, Alain, ‘Samuel Beckett ou la présence sur la scène’, *op. cit.*, p.

⁷⁸¹ HEIDEGGER, Martin, *op.cit.*, p. 53 (sublinhado nosso).

fazem, segundo pelo menos uma certa leitura, o estilo, ou se preferirmos, a opção de Robbe-Grillet.⁷⁸²

Ora, o neutro – ou o outro de(s)capita(liza)do, o outro sem maiúscula, alheio a qualquer substância última ou a qualquer origem e/ou a qualquer verdade arrancada ao sujeito, a qualquer fundamento definitivamente circunscrevível, em suma – não é, aqui, nem remissível a uma anterioridade–exterioridade da linguagem, nem a uma sua eventual posterioridade–interioridade. A descoberta de que ‘um certo cúmulo de cultura’ pode fazer ‘dessignificar’ as coisas é já, na verdade, o que se jogará, não apenas no romance mas em toda a arte dita – embora, a nosso ver, mal designada – ‘pós-moderna’. É precisamente nesse *cúmulo* que o neutro – na sua ‘estranheza [*étrangeté*] irreduzível’⁷⁸³, sublinhe-se – se abre, retirando-se da unidade ou de qualquer substância última, de qualquer densidade indissociável ou presença originária, como se poderia ainda depreender do que se poderia ler em ‘A Morte do Autor’: ‘sem dúvida foi sempre assim: desde o momento em que um facto é contado, para fins intransitivos, e não para agir directamente sobre o real, quer dizer, finalmente, fora de qualquer função que não seja o próprio exercício do símbolo, produz-se este desfasamento, a voz perde a sua origem, o autor entra na sua morte, a escrita começa’⁷⁸⁴. Porque a *morte* em que o Autor entra é aqui, ditada, como se viu já, pelo que do signo, tomado na sua *estrutura testamentária* – em outros termos, naquela *função defuncta* de que, quer o nome próprio, quer o pronome ‘eu’, são, enquanto *em memória de...* afinal duas das instâncias mais notórias – não apenas lhe *sobrevive* como o precede: ‘em França, Mallarmé, sem dúvida o primeiro, viu e previu, em toda a sua amplitude a necessidade de pôr a linguagem no lugar daquele que até então se supunha ser o seu proprietário; para ele, como para nós, é a linguagem que fala, não é o autor; *escrever é, através de uma impessoalidade prévia – impossível de alguma vez ser confundida com a objectividade castradora do romance realista – atingir aquele ponto em que só a linguagem actua, ‘performa’, e não ‘eu’*’⁷⁸⁵. Blanchot di-lo-ia, ainda, de um outro modo, a propósito da voz narrativa:

On a souvent remarqué – les philosophes, les linguistes, les critiques politiques – que rien ne saurait être nié qui n’ait déjà été posé préalablement. En d’autres termes, tout langage commence par énoncer et, énonçant, affirme. Mais il se pourrait que raconter

⁷⁸² BARTHES, Roland, ‘Fazer o ponto de Robbe-Grillet?’, *op. cit.*, pp. 285-286.

⁷⁸³ BLANCHOT, Maurice, ‘La Voix narrative (le ‘il’, le neutre)’, *L’Entretien infini, op. cit.*, p. 564.

⁷⁸⁴ BARTHES, Roland, ‘A Morte do Autor’, *O Rumor da Língua*, trad. de António Gonçalves, Lisboa, Edições 70, 1987, p. 49.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 50 (sublinhado nosso).

(écrire), ce soit attirer le langage dans une possibilité de dire qui dirait sans dire l'être et sans non plus le dénier – ou encore, plus clairement, trop clairement, [dans une possibilité d'] établir le centre de gravité ailleurs, là où parler, ce ne serait pas affirmer l'être et non plus avoir besoin de la négation pour suspendre l'œuvre de l'être, celle qui s'accomplit ordinairement dans toute forme d'expression. La voix narrative est, sous ce rapport, la plus critique qui puisse, inentendue, donner à entendre.⁷⁸⁶

O *texto* perderia, 'ele próprio', assim, a sua soma, o seu uno e indivisível limite – tomado na forma *nua* da simples-presença – a sua *presença de espírito*, no sem-fundo do seu *fundo*: ou dir-se-ia, em suma, que pelo texto a obra perde, assim, a cabeça e cai na insensatez (histórica, política, moral, estética) de um reenvio que se não detém. Por outras palavras, essa diferença libertar-se-ia dos vigilantes e zelosos imperativos de uma *investigação* ou de uma interpretação que, assolada pela sombra de um modelo ou de uma estrutura profundos e luminosos, originários ou primordiais, se pautava pelo reificado, *mítico* critério regulador de uma crítica concebida sob o signo de uma filosofia do significado e/ou do sujeito, designado ou expresso, de uma tecno-ciência e de uma administração do sentido que permanecera a cargo dos, digamos assim, *funcionários do fundamental*⁷⁸⁷: o de uma diferença plena, testemunhável, mensurável, circunscrevível, designável, autenticável, inerente à *individualidade* de cada texto, à sua substantiva grandeza, à sua estrutural calculabilidade, à sua fundamental comparabilidade, à lei da equivalência e aos prestígios da sua canonicidade.

Para escapar à alienação da sociedade, só existe este meio: *a fuga para a frente* – qualquer linguagem antiga fica imediatamente comprometida, e qualquer linguagem se torna antiga a partir do momento em que é repetida. Ora a linguagem encrática (aquela que se produz e se difunde sob a protecção do poder) é por estatuto uma linguagem de repetição; todas as instituições oficiais de linguagem são máquinas repisadoras: a escola, o desporto, a publicidade, a obra de massa, a canção, a informação, redizem sempre a mesma estrutura, o mesmo sentido, muitas vezes as mesmas palavras – estereotipo é um facto político, a figura maior da ideologia. [...] A oposição (o gume do valor) não se dá forçosamente entre contrários consagrados, nomeados (o materialismo e o idealismo, o reformismo e a revolução, etc.) mas dá-se *sempre e por toda a parte entre a excepção e a regra*.⁷⁸⁸

Se a *excepção*, no seu sentido jurídico-político, pressupõe a *desaplicação* da lei, enquanto forma soberana da sua (auto-suspensiva) exteriorização a si mesma, numa 'vigência sem significado', a *excepção* – a (in)circunscrevível singularidade do que se

⁷⁸⁶ BLANCHOT, Maurice, 'La Voix narrative (le 'il', le neutre)', *L'Entretien infini*, op. cit., p. 567.

⁷⁸⁷ No que se irmanariam aos *filósofos* e aos *teólogos*: a expressão 'funcionários do fundamental' é retirada de DERRIDA, Jacques, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, pp. 68-69: 'Qu'attend-on du philosophe? Qu'il soit le fonctionnaire du fondamental. Plus vivaces aujourd'hui que jamais, ces malentendus sont entretenus, note Heidegger (et qui le contestera ?) par les professeurs de philosophie'.

⁷⁸⁸ BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, op. cit., p. 83.

demarca pela/da sua *differentia specifica* – no sentido estético-literário, pressupõe-na igualmente, em relação ao código de uma linguagem concebida, na ordem simbólica (no sentido lacaniano), como medida comum e *meio* de comunicação. O que o texto faz é, em primeiro lugar, uma certa *epokhê* do código. A diferença entre ambas joga-se, contudo, a nosso ver, nisto: se no caso da exceção literária, a *suspensão* do código ou da lei, ou do *imaginário* que faz da linguagem um *topos guerreiro* – o que não equivale à sua mais estrita *eliminação*: como diz Barthes, em *O Prazer do Texto*: ‘alguns querem um texto (uma arte, uma pintura), sem sombra, cortado da «ideologia dominante»; mas isso é querer um texto sem fecundidade, sem produtividade, um texto estéril (veja-se o Mito da mulher sem sombra). O texto tem necessidade da sua sombra: essa sombra é um pouco de ideologia, um pouco de representação, um pouco de sujeito [...]’⁷⁸⁹ – enquanto forma de, na sua *des*-aplicação, se abrir à diferença ou ao deslocamento do seu outro enquanto unidade, ela não é indutora da afirmação da sua clausura (como diz Barthes, ler um texto é apreciar o plural de que ele é feito), embora, como também aí se não deixa de notar:

A modernidade faz um esforço incessante para ultrapassar a troca [a indiferença ou a equivalência, o significado ou a metáfora]: quer resistir ao mercado das obras (excluindo-se da comunicação de massas), ao signo (pela isenção do sentido, pela loucura), à sexualidade certa (pela perversão, que tira à fruição a finalidade da reprodução). E no entanto, não há nada a fazer: a troca recupera tudo, aclimatando o que parece negá-la: prende o texto, coloca-o no circuito das despesas inúteis mas legais – ei-lo de novo colocado numa economia colectiva (ainda que fosse apenas psicológica); é a própria inutilidade do texto que se torna útil, [...]. Por outras palavras, a sociedade vive sobre o modo da clivagem; aqui um texto sublime, desinteressado, ali um objecto mercantil, cujo valor é... a sua própria gratuitidade. Mas a sociedade desconhece completamente essa clivagem, ignora a sua própria perversão. [...] *Para o texto, a única coisa gratuita seria a sua própria destruição: não escrever, não escrever mais sob o risco de ser sempre recuperado.*⁷⁹⁰

Se a exceção jurídica é, no campo da filosofia do direito e no do seu exercício pelo Estado moderno, como Agamben nos mostra, a forma de a lei se colocar no seu próprio exterior e de, nessa sua *ex-posição* – volvida agora numa lei *fora-de-si* e mediante o *abandono* a que assim se votaria toda a instância de qualquer actu(virtu)al heteronomia – obviar à exceção do que se não reduz ao seu império... Se neste sentido, ela pressupõe, no horizonte da sua auto-suspensão e pela sua própria inscrição na lei, uma *excepção de toda a excepção*... Se se trata, tanto na exceção policial quanto na exceção soberana, em ambos os casos, de um monopólio da violência exercido como

⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 72

⁷⁹⁰ *Ibidem*.

direito exclusivo ao direito e, portanto, o que a exceção policial pressupõe é, ainda, a uma espécie de, por um lado, pressupostamente inevitável, por outro, pseudo-preventiva antecipação em relação à exceção legal e soberanamente declarada – a exceção policial exceptuar-se-ia, assim, da necessidade última de uma exceção legalmente declarada... Se, precisamente por isso, a exceção policial ameaça já, do seu interior, o direito estabelecido que ela deveria exclusivamente visar conservar: ‘é falso afirmar que os fins da polícia seriam sempre os do resto do direito, ou simplesmente que esses fins lhes estariam ligados’⁷⁹¹, diz-nos Benjamin; de resto...

Au fond, le «droit» de la police indique plutôt le point où l’État, soit par impuissance, soit en vertu de la logique interne de tout ordre juridique, ne peut plus garantir par les moyens de cet ordre les fins empiriques qu’il désire obtenir à tout prix. Ainsi, «pour garantir la sécurité», la police intervient dans des cas innombrables où la situation juridique n’est pas claire, sans parler de ceux où, sans aucune référence à des fins légales, elle accompagne le citoyen, comme une brutale contrainte, au long d’une vie réglée par des ordonnances, ou simplement le surveille.⁷⁹²

Se, finalmente, como nos diria Derrida, não apenas do ponto de vista do direito à greve, mas também do ponto de vista daquele que se refere à conservação, pela própria polícia, do direito instituído, formulada pelo movimento de leitura do texto de Benjamin: ‘a violência não é exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito. [...] o que ameaça o direito pertence já ao direito, ao direito ao direito, à origem do direito’⁷⁹³. Se, finalmente, neste sentido, a exceção policial enquanto antecipativa e pseudo-preventiva exceção da ‘declaração da exceção’ soberana, mais não faz que reinscrevê-la, no que ela supõe, como nos mostra Agamben, de *exceção de qualquer exceção*, visada por intermédio da instauração de uma zona *beyond the line*, de um *abandono*... Qual é, pois, a diferença entre a *exceção* jurídico-policial e uma *exceção literária* na qual, como nos diria Barthes, seria preciso não esquecer que ‘a arte aponta para já para a sua máscara’? Não passará ela, precisamente, pela constatação de que: no caso da *exceção* soberana, no seu sentido jurídico-político, o que é visado é precisamente *exceção de toda a exceção*, a imposição de uma ‘normalidade de facto’ ou de ‘estruturação normal das relações de existência’ que deve, por força, *entrar em vigor*, ser integrativamente redutora de toda a diferença que possa afirmar-se ou insinuar-se como (potencialmente) heterónoma, no seu campo? Ela tende, portanto, para o recalçamento violento/institucional e ideológico, do que nela é *clivagem*. Se para a

⁷⁹¹ BENJAMIN, Walter, ‘Critique de la violence’, *Oeuvres – I, op. cit.*, p. 224.

⁷⁹² *Ibidem*.

⁷⁹³ DERRIDA, Jacques, ‘Prénom de Benjamin’, *Forde de loi : le fondement mystique de l’autorité, op. cit.*, pp. 85-87.

excepção literária se trata de uma produtividade que se constitui na ‘isenção do signo’ ou na sua ‘desintegração’, no *vazio* que nele, enquanto *regresso do novo*, se inscreve, a segunda impõe a ideia da sua plenitude pelo *espírito* da lei a que se não consente nenhuma espécie de alteridade... Que a pré-História e, nela, tudo o que diz respeito à pressuposição de um sujeito idealmente concebido como *presença imediata a si* entre, assim, já moderna e incessantemente na sua morte, pela *desfiguração* de todo o pressupostamente *uno e nú* implicada pelo/no neutro, vida ou ficção, eis o que nos parece necessário pensar... Do ponto de vista de Lyotard, mesmo que se procurasse compreender a situação da Europa à luz do desenvolvimento do capitalismo e do declínio ou da corrosão das organizações e dos regimes burocráticos pós-estalinianos, seria impossível reconstituir o quadro em que a análise marxista poderia ter feito sentido. Faltaria nele sempre a personagem-chave daquela metanarrativa da emancipação a que, a seu ver, sem a qual o marxismo se tornaria, nos seus próprios termos, impensável:

Mais un personnage manquera nécessairement au tableau, une figure qui à projeté son ombre ou sa lumière tragique sur la scène historique pendant plus d’un siècle, le prolétariat. Dans son acception marxiste rigoureuse, celui-ci ne devait pas être confondu avec la classe ouvrière. La classe était une entité sociale plus ou moins reconnaissable selon des critères sociologiques et culturels ; son concept relevait de l’anthropologie, tandis que, sous le nom de prolétariat, se désignait l’idée du projet véritable de l’histoire moderne. Ce sujet n’avait pour seule propriété que sa force de travail : objet d’exploitation pour le capital, celle-ci était, selon le marxisme, le moteur réel de toute l’histoire humaine. Le capital dépouillait le prolétariat de l’usage de cette force pour s’attribuer les fruits de son étrange pouvoir : créer plus de valeur qu’elle n’en consomme. Cas éminent de ‘bonne productivité’ ...⁷⁹⁴

As razões dessa ausência não seriam, todavia, de ordem exclusivamente sócio-económica. Elas poderiam encontrar-se já, em boa parte, como nos sugere Étienne Balibar, em *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, no próprio texto marxiano, uma vez transversal e historicamente perspectivado⁷⁹⁵. Segundo o que se nos afigura ganhar, aqui, os contornos de uma ironia

⁷⁹⁴ LYOTARD, Jean-François, ‘Mur, golfe, système’, *Moralités postmodernes*, Paris Galilée, 1993, p. 69.

⁷⁹⁵ BALIBAR, Etienne, ‘The Vacillation of Ideology in Marxism’, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, trad. de James Swenson, London/New York, Routledge, 1994, pp. 87-87 (sublinhado nosso): ‘[...] it is perfectly vain to imagine that one could get rid of that contradiction either by *purifying* marxism of its bad side, in order to make it entirely positive, or by *refuting* it, in order to consign it to the trash can of history. Whether in the name of Marx, or of Marxism-Leninism, or scientific socialism, the contradictions at stake here are, at present, strictly insurmountable; they never stop being at work in our everyday existence, just as that existence never stops working on them. [...] The initial political and epistemological ‘break’ in Marxism occurs when the terms of this contradiction [‘between the old and the new, materialism and idealism, the effect of a revolutionary irruption and a conservative recuperation’] are bound up – with the double positioning of the concepts of a science of history and the watchwords of a proletarian politics – within the unity of a ‘class point of view in theory’. Nonetheless, the contradiction within Marxism only exists within a history..

da História, poder-se-ia dizer, a julgar pela análise de Balibar, que a fragilidade fundamental do *materialismo histórico* – enquanto ciência ou filosofia prática posta ao serviço da revolução e da emancipação da humanidade – residiria no facto de o *proletariado*, enquanto classe destinada a diferenciar-se de todas as outras para assumir o papel de sujeito e de motor da história, pressupõe, afinal, precisamente a estrutura de um *spectro* – uma ‘classe não-classe’ – uma vez que, para Marx:

1. The self-consciousness of the proletariat is opposed to ideological illusion or inversion, but this consciousness must be both *immediate* (consciousness of its being, that is, its conditions of existence) and *produced* as a practical negation of immediacy. [...]
2. The proletariat is first and foremost a class, the class antagonist of the bourgeoisie, and hence places its own interests above theirs. Put like this, however, the proletariat would, by definition, lack universality; or, more precisely, it would in turn be caught up within the mystifying process that abstractly erects a ‘particular interest’ as a ‘general interest’. For the interests of the proletariat to tally with a real universality, with practice as such, those interests must cease to be class interests, and for that to happen, the proletariat itself must *cease to be a class*, must be a class/nonclass.⁷⁹⁶

Balibar parte, em ‘The Vacillation of Ideology in Marxism’, da constatação de um facto relativamente consabido de entre os leitores marxistas mais informados. O de que há, na algo insólita distribuição da ocorrência do termo ‘ideologia’ no *corpus* da obra marxiana, um demorado silêncio, de cerca de vinte anos, entre o uso massivo do termo ‘ideologia’ em *A Ideologia Alemã* (que contrasta com o seu desaparecimento, depois de um período subsequente, que vai de cerca de 1847 a 1852) e o seu reaparecimento, em 1870, em particular no *Anti-Düring*, de Engels, onde tornaria a emergir, embora já investido de um sentido diferente⁷⁹⁷. Tudo se passa, pois, como se de uma dilação ou um diferimento, de um ‘ainda não’, de uma vasta e duradoura interpolação ou espaçamento se tratasse. Ora, a leitura que Balibar faz desse silêncio na produção teórica de Marx é a seguinte: a) trata-se, não de uma mera casualidade, ou de um acidente destituído de qualquer espécie de sentido relevante, mas, muito pelo contrário, de um *sintoma* do qual seria necessário buscar uma interpretação plausível e

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, pp. 87-88: ‘Our starting point is marked by the odd distribution of the term ‘ideology’ in Marx’s and Engels texts themselves. Omnipresent in the writings of 1845-1846, reduced to a few peripheral appearances in the period 1847-1852, ideology is almost nowhere to be found after that until its full-blown restoration in the 1870s, chiefly from the *Anti-Düring* on. In a sense, this is simply a ‘well-known’ philological fact; but if we look more closely, it can also be seen as the source of a *fausse reconnaissance* played out in all contemporary discourse about Marxism, starting with its own discourse about itself. *The concept of ideology is clearly a decisive innovation and ensures Marxism’s theoretical specificity*. To use Althusser’s terms, *its formulation is a mark of the ‘break’ that engenders historical materialism*. Yet it has been formulated twice, in disparate historical contexts and within problematics that preclude any immediate conflation; [...]. How can we fail to assign some symptomatic value to this twenty-year eclipse of the crucial term ‘ideology’ following its massive use in *The German Ideology*.’

convincente, tanto mais que ele dá lugar, na obra de Marx e, em particular, em *O Capital*, a uma espécie de palimpsesto, em que a sua ausência é remarcada pelo aparecimento do termo *fetichismo*:

Above all, there is nothing about ideology in *Capital*, which, whether one likes it or not, is the cornerstone on which the Marxist edifice rests. It can no doubt be argued that a good number of the theoretical models that figure in the classical analyses of ideology are well and truly present in *Capital*: those pertaining to commodity and money fetishism and, more generally to the inverted relation between the deep sphere of production and the superficial sphere of exchange. Clearly these analyses, by dint of their object, ought to be part of the field of a theory of ideology (or of bourgeois ideology) either to explain the specific effects of ideology or to give an account of its genesis. That only makes more conspicuous the absence of ideology in the theoretical space of *Capital* and generally within what can be called the moment of *Capital* in the history of Marxism.⁷⁹⁸

O que nos remete, por outro lado, para o segundo aspecto da sua reponderação do marxismo, aquele em que ganha corpo a sua hipótese crítica: b) tal ‘eclipse’ (na verdade, uma tácita *elipse*) do termo ‘ideologia’, encarada do lado do escrutínio das suas motivações, pressupõe a necessidade de equacionar a possibilidade de se tratar de uma incontornável dificuldade teórica sentida por Marx. Ora, se a questão do conceito de ‘ideologia’ é uma questão central e constitutiva do *materialismo histórico* na sua diferença, na sua especificidade, ou no que nele há de mais profundamente inovador, o seu estatuto *problemático* deve ser equacionado segundo as diferenças e as fracturas que acompanham, na sua relativamente estranha distribuição no corpus marxiano, os seus deslocamentos. A pergunta fundamental, por conseguinte, a colocar assume, para Balibar a forma de uma dupla questão, a saber: a) o que é que faz do *materialismo* de Marx um *materialismo histórico*?; b) o que é que torna o seu conceito de história *materialista*? De facto, como sublinha Balibar:

Marx writes of a ‘class which has really rid itself of the old world, and stands in opposition to it at the same time’. [...]. Only the masses are revolutionary, because they are *the actual dissolution of society* as it exists, at the point when the exploitation has completely stripped the workers of all property and all inherited historical specificity, leaving them effectively naked. *Marx presents us with this radical loss of individuality in the shape of a radical individualization*. Revolution is nothing but the deed of this act, or the way that history records this dissolution which is its own product. *But by the same rigorous logic, this means that there is no – or at this point no longer any – class struggle*. Properly speaking, the bourgeoisie is the only class in history; before it there were only castes, orders, and estates (*Stände*), which were not yet real classes.⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

Simultaneamente desapossado, até à sua mais completa *nudez*, de toda e qualquer espécie de *propriedade*, quer *material*, quer *simbólica* – o que implicaria que nele se visse também a ‘personificação’ de um radical alheamento, por um lado, em relação a qualquer espécie de forma de ‘*especificidade* histórica herdada’, por outro, de qualquer mundaneidade – pelo alienante e dissolvente processo de exploração da sua *força* de trabalho, o *proletariado*, enquanto sujeito *da* história, configurar-se-ia, à semelhança do muçulmano, não apenas como uma espécie de massivo grau zero da individualidade, mas também como o contrário de um sujeito clivado, tomado simultaneamente na sua sujeição e na afirmação da sua singularidade, uma espécie, enfim, de totalmente outro do social, nele e, simultaneamente, sem ele: engendrado pelo social, *liberto* das coações ou das determinações *da história por ela própria*, simultaneamente *dentro e fora* dela, e que Marx nos daria como forma radical, *una e nua*, de limiar de individualização. Do ponto de vista de Balibar:

Historical materialism is primarily a program of analysis of the process of the formation and real production of idealist representations of history and politics – in short, of the process of idealization. In the *German Ideology* this is the professed objective of a complex and incomplete construction centred on the role of the ‘division of manual and intellectual labor’. *In other words, historical materialism is constituted to the extent to which it can prove that the idealization of history is itself the necessary result of a specific history.* We can see how the idea of scientific critique (along with the equation science = history) might be justified: because the movement of criticism that opens the analysis of these questions is itself just as much as the result of ‘real historical relations’ as are the idealities it addresses.⁸⁰⁰

Neste sentido, uma *política do proletariado* envolveria, simultaneamente, quer a assunção de um *ponto de vista de classe na teoria*, quer, inversamente, o pressuposto da sua radical impossibilidade, dado tratar-se, afinal, de conceber a ideia de uma *crítica científica* que pressupõe, justamente, a possibilidade e a necessidade da sua exterioridade absoluta em relação à influência que sobre ele pudessem exercer as vinculações ideológicas da sua posição ‘material’ no sistema das relações de produção, no sentido da determinação da sua vulnerabilidade aos mesmos processos de idealização que a sua crítica visaria denunciar e afastar do seu horizonte. Enquanto sujeito agindo a salvo da alienação que o produz ele seria, pois, uma espécie de sujeito hipostasiado – fora do tempo e do espaço e, por isso e nisso, ‘imparcial’ – da *ciência da história* pensada como projecto em que se inseriria a *crítica da ideologia*. É justamente o que parece não escapar a Jürgen Habermas, em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, a

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 91.

propósito de Marx e do marxismo, na sua relação com o que releva daquela *filosofia do sujeito* em que se traduziria de facto legado da modernidade:

Se, com efeito, a totalidade ética dilacerada é pensada como trabalho alienado, e se este tem de ultrapassar a sua bipartição *por si próprio*, então a praxis emancipatória tem também de poder brotar do próprio trabalho. Neste ponto, Marx vê-se enredado em dificuldades, relativas aos conceitos fundamentais, que são semelhantes às de Hegel. Com efeito, a filosofia da praxis não fornece os meios para pensar o trabalho morto como uma *intersubjectividade paralisada* e mediatizada. A filosofia da praxis permanece uma variante da filosofia do sujeito que, embora não coloque a razão na reflexão do sujeito cognoscente, não deixa de a colocar na racionalidade orientada para fins do sujeito actuante.⁸⁰¹

E se a praxis emancipatória tem de brotar do próprio trabalho, como é que ela se desvinculará, inteiramente, do inter-esse no âmbito, quer de uma crítica da ideologia, quer da ciência da história que lhe deve ser inerente e subjacente? Em outros termos, de que forma é que, enquanto ciência, o materialismo histórico se desvincularia, absoluta e exclusivamente, da sua pré-história? Não seria, no seu lugar, necessário, então, conceber um *espectador desinteressado* muito à maneira daquele que a filosofia do sujeito e, em particular, a fenomenologia transcendental busca – ‘o derradeiro ponto pensável da experiência e do conhecimento, no qual me torno espectador imparcial do meu eu mundano-natural e da vida do eu’⁸⁰² – como instância incontornável daquilo que, nela explicitamente se assumiria como uma crítica e uma ciência da ciência? O *proletariado*, não deveria ele, pois, para o materialismo histórico e, em particular, no que, em Marx, se refere aos pressupostos teóricos de uma crítica da ideologia, estar em condições de assumir, neste aspecto, uma posição semelhante à que nos poderia ser descrita, por exemplo, por Husserl, em *Meditações Cartesianas*, quando nos fala da diferença entre o sujeito mundano e o sujeito transcendental:

O que aqui acontece pode também ser descrito da seguinte forma: se dizemos do eu que percebe o ‘mundo’ e aí vive muito naturalmente, que está *interessado no mundo*, então teremos, na atitude fenomenologicamente modificada, um desdobramento do eu; *acima do eu ingenuamente interessado no mundo estabelecer-se-á um espectador desinteressado, o eu fenomenológico*. Este desdobramento do eu é, por sua vez, acessível a uma reflexão nova, reflexão que, enquanto transcendental, exigirá, mais uma vez, a atitude ‘desinteressada do espectador’, preocupado apenas em ver e descrever de maneira adequada. [...] É assim que os acontecimentos da vida (psíquica) ‘dirigidos para o mundo’, com todas as suas afirmações existenciais primeiras e mediatas e os modos existenciais correlativos – tais como: estar certo, possível, provável, ser belo e bom, útil, etc. – se tornam acessíveis à descrição pura. É nesta

⁸⁰¹ HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. de Ana Maria Bernardo *et alii*, Lisboa, Dom Quixote, 1998, p. 71.

⁸⁰² HUSSERL, *Conferências de Paris*, *op. cit.*, pp. 23-24.

pureza apenas que poderão fornecer elementos para uma *crítica geral da consciência*, como exigem necessariamente as preocupações filosóficas.⁸⁰³

Aquela leitura de Etienne Balibar de que resulta a constatação de que o proletariado, a classe universal de Marx, como dizia Marcuse, deveria estar em condições de, colocado no lugar quer da abertura da história para uma sua consciência de si *fora da ideologia* – preocupado apenas em ver e descrever de forma adequada, pura – quer da revelação da natureza humana – numa espécie de filosófico-epistemológica exceção de toda a exceção – que, na instância de uma imediata presença a si acabaria por possibilitar uma ‘crítica geral da consciência’, levantaria, contudo, a questão que poderíamos, por outro lado, ver colocada por Jacques Derrida, em ‘Le «Monde» des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté)’. De que noção se trata?

Nous sommes déjà entre «le moins d’un» et le «plus d’un»⁸⁰⁴. [...] Si bien qu’à lui tout seul, comme *autos* en grec d’ailleurs, que *ipse* peut traduire (*ipse*, c’est *autos*, et la traduction latine du «connais-toi toi-même», de *gnôthi seauton*, c’est bien «*cognosce ipsum*») *ipse* désigne le soi-même comme maître au masculin : le père, le mari, le fils ou le frère, le propriétaire, le possédant, le seigneur, voire le souverain. Avant même toute souveraineté légitime, de l’État-nation, du monarque ou, en démocratie, du peuple, l’*ipseité* nomme un principe de souveraineté légitime, la suprématie accréditée ou reconnue d’un pouvoir ou d’une force, d’un *kratos*, d’une *cratie*. [...] ⁸⁰⁵

De que questão ?

«Sauver l’honneur de la raison.» L’honneur de la raison, est-ce la raison ? L’honneur, est-ce raisonnable ou rationnel de part en part ? Question dont la forme peut se transférer analogiquement vers tout ce qui évalue, affirme ou prescrit la raison : préférer la raison, est-ce rationnel ou, ce qui est encore autre chose, raisonnable ? Cela relève-t-il encore, de part en part, de la raison ?⁸⁰⁶ [...] Tout État souverain est d’ailleurs virtuellement et *a priori* en état d’abuser de son pouvoir et de transgresser, comme un État voyou, le droit international. [...] Cela nous rappelle qu’il faut, au nom de la raison, se méfier parfois des rationalisations. Soit dit en passant, trop vite, les Lumières à venir devraient donc nous enjoindre de compter aussi avec la logique de l’inconscient, et donc avec l’idée au moins, je ne dis pas avec la doctrine, engagée par une révolution psychanalytique.⁸⁰⁷

⁸⁰³ HUSSERL, Edmund, *Méditations Cartésiennes*, trad. de M. G. Lopes Sousa, Porto, Rés, [s. d.], pp. 50-51.

⁸⁰⁴ DERRIDA, Jacques, ‘La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)’, *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 19.

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 215.

Ser-se simultaneamente ‘mais’ e ‘menos do que um’ não seria, afinal o que, por todo o lado por onde um certo *ex-capere* subtende e subverte o sentido *uno e nú* da individualidade, encontraria os seus equivalentes, quer: a) na necessária reperspectivação do conceito psicanalítico de uma tão necessária quanto re(des)centradora articulação entre o *imaginário* e o *simbólico* se, como nos diria Philippe Lacoue-Labarthe, em ‘L’«echo du sujet»:

Ce qu’il faudrait marquer, avec et contre Lacan, en remontant de Lacan à Reik, c’est qu’il y a un effondrement constant, mais sourd de l’imaginaire. L’imaginaire détruit au moins autant qu’il aide à construire. Plus exactement, il ne cesse de pervertir ce qu’il construit. Par où s’explique peut-être que le sujet au miroir est d’abord un sujet en ‘désistement’ (et que, par exemple, il ne regagnera jamais sur l’insuffisance mortelle à quoi le voue, selon Lacan, sa prématuration. [...] La figure n’est jamais *une* [...] pas d’essence de l’imaginaire. Ce qu’engage à penser Reik, autrement dit, c’est que le sujet ‘désiste’ d’avoir à s’affronter toujours *au moins* à deux figures – ou à une figure *au moins* double) [...] partition instabilisante ou déstabilisatrice du figural (qui confond certainement la distinction de l’imaginaire et du symbolique, et entame par la même occasion la négativité ou l’altérité absolue du ‘réel’...’⁸⁰⁸

Quer: b) no de uma irreduzível alteridade que cinde o sujeito transcendental, a partir da insuturável diferença entre o vestígio retencional e o presente vivo, de um diferendo/diferimento que, a este último, na sua retenção, o tornaria refém de uma idealidade que o projectaria, para além de qualquer estrito e imune solilóquio, na estrutura testamentária do signo e o ressituará, necessariamente, como sujeito em ‘dé-sistance’, em des-*constituição*:

Désistance marque mieux cette voix moyenne. Avant toute décision, avant toute *desition*, dirait-on aussi en anglais pour désigner *a cessation of being*, le sujet est désisté sans être passif, il désiste sans se désister [sans ‘rénoncer à une poursuite, à une action juridique, à une responsabilité’⁸⁰⁹], avant même d’être sujet d’une réflexion, d’une décision, d’une action ou d’une passion. Dira-t-on alors que la subjectivité *consiste* en une telle désistance? Justement non, et c’est de l’impossibilité de *consister* qu’il s’agit ici, d’une singulière impossibilité: toute autre chose qu’une inconsistance. Plutôt une ‘(dé)-constitution’.⁸¹⁰

Quer ainda: c) no processo que, já na ‘distância estética’ que marca o romance dito realista, faria acompanhar, na disponibilidade focal que ela viria a implicar, a retracção da auto-referência pela intrusão da personagem, numa inadvertida e incessante ‘*il*’-*imitação/i-limitação* do seu limite?

Sous deux formes: 1) la parole du récit nous laisse toujours pressentir que ce qui se raconte n’est raconté par personne; 2) dans l’espace neutre du récit, les porteurs de

⁸⁰⁸ LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, ‘L’«echo du sujet»’, citado em DERRIDA, Jacques, ‘Désistance’, *Psyché où l’invention de l’autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 631-632.

⁸⁰⁹ DERRIDA, Jacques, ‘Désistance’, *Psyché où l’invention de l’autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 600.

⁸¹⁰ *Ibidem*, p. 601.

paroles, les sujets d'action – ceux qui tenaient lieu jadis de personnages – tombent dans un rapport de non-identification avec eux-mêmes : quelque chose leur arrive, qu'ils ne peuvent ressaisir qu'en se désaisissant de leur pouvoir de dire 'je', et ce qui leur arrive leur est toujours déjà arrivé : ils ne saurait en rendre compte qu'indirectement, comme de l'oubli d'eux-mêmes, cet oubli qui les introduit dans le présent sans mémoire qui est celui de la parole narrative.⁸¹¹

⁸¹¹ BALNCHOT, Maurice, 'La Voix narrative (le 'il', le neutre)', *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 564.

Bibliografia citada

- ADORNO, Theodor, *Dialectique négative*, trad. de Gérard Coffin *et alii*, Paris, Payot & Rivages, 2000.
- ADORNO, Theodor, *Notes sur la littérature*, trad. de Sybille Muller, Paris, Flammarion, 1984.
- ADORNO, Theodor, *Teoria Estética*, trad. de Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 1982.
- AGAMBEN, Giorgio, 'Essai sur la destruction de l'expérience', *Enfance et histoire : destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, trad. de Yves Hersant, Paris, Payot & Rivages, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio, *A Ideia da Prosa*, trad. de João Barrento, Lisboa, Cotovia, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin – homo sacer III*, trad. de Pierre Alferi, Paris, Payot et Rivages, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio, *L'ouvert: de l'homme et de l'animal*, trad. de Joël Gayrand, Paris, Payot & Rivages, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua: homo sacer*, trad. de António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1998.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. de A. Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, Vega, 1998.
- BADIOU, Alain, 'Arte e Filosofia', *Meditações Filosóficas – II: Pequeno Manual de Inestética*, trad. de Joana Chaves, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail, 'Epos e Romance (sobre a metodologia do estudo do romance)'; 'Da Pré-história do Discurso Romanesco', *Questões de Literatura e de Estética: a Teoria do Romance*, 3ª ed., trad. de José Pereira Júnior *et alii*, São Paulo, UNESP, 1993.
- BALMÈS, François, *Ce que Lacan dit de l'être (1953-1960)*, Paris, PUF, 1999.
- BARTHES, Roland, '«L'Express» vai mais longe com... Roland Barthes', *O Grão da Voz: entrevistas – 1962-1980*, trad. de Teresa Menezes e Alexandre Melo, Lisboa, Edições 70, 1982.

- BARTHES, Roland, 'A Escrita do Romance', *O Grau Zero da Escrita / Elementos de Semiologia*, trad. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 1981.
- BARTHES, Roland, 'A Morte do Autor'; 'Da Ciência à Literatura', *O Rumor da Língua*, trad. de António Gonçalves, Lisboa, Edições 70, 1987.
- BARTHES, Roland, 'Cette vieille chose, l'art...', in MARTY, Éric (org.), *Roland Barthes : œuvres complètes – III (1974-1980)*, Paris, Seuil, 1994.
- BARTHES, Roland, 'Le Neutre', *Le Neutre : cours au collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil/Imec, 2002.
- BARTHES, Roland, 'Literatura Objectiva'; 'Literatura Literal'; 'Não há Escola Robbe-Grillet'; 'Fazer o Ponto de Robbe-Grillet?', *Ensaio Críticos*, trad. de António Massano e Isabel Pascoal, Lisboa, Edições 70, 1977.
- BARTHES, Roland, 'O Efeito de Real', in TODOROV, Tzvetan (org.), *Literatura e Realidade: Que é o Realismo?*, trad. de Tereza Coelho, Lisboa, Dom Quixote, 1983.
- BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, trad. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 1988.
- BARTHES, Roland, *S/Z*, trad. de M. de S. Cruz e Ana Mafalda Leite, Lisboa, Edições 70, 1980.
- BAUMAN, Zygmunt, *Ética Pós-moderna*, trad. de João Rezende Costa, São Paulo, Paulus, 1997.
- BELSEY, Catherine, *Desire: Love-Stories in Western Culture*, Cambridge / Massachusetts, Blackwell, 1994.
- BENJAMIN, Walter, 'Le conteur'; 'Critique de la violence'; 'Expérience et pauvreté'; 'Sur le pouvoir d'imitation'; 'Sur quelques thèmes baudelairiens'; 'Sur le concept d'histoire', *Oeuvres – I, II, III*, trad. de Rainer Rochelitz et alii, Paris, Gallimard, 2000.
- BENJAMIN, Walter, 'Politique-II', in TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann, *Walter Benjamin: fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, trad. de C. Jouanlanne e Jean-François Poirier, Paris, PUF, 2001.
- BENKO, Georges, 'Introduction: Modernity, Postmodernity, and the Social Sciences', in BENKO, Georges; STROHMAYER, Ulf (eds.), *Space & Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, London, Blackwell, 1997.
- BENVENISTE, Émile, 'Estrutura das relações de pessoa no verbo', *O Homem na Linguagem*, trad. de Isabel Pascoal, Lisboa, Vega, [s. d.].

- BLANCHOT, Maurice, 'La Voix narrative (le 'il', le neutre)', *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- BLANCHOT, Maurice, 'No Extremo dos Extremos', *O Livro Por Vir*, trad. de Maria Regina Louro, Lisboa, Relógio d'Água, 1984.
- BOOTH, Wayne C., *A Retórica da Ficção*, trad. de Maria Teresa H. Guerreiro, Lisboa, Arcádia, 1980.
- DELEUZE, Gilles, 'A Literatura e a Vida', *Crítica e Clínica*, trad. de Pedro Eloy Duarte, Lisboa, Século XXI, 2000.
- DERRIDA, Jacques, 'Une certaine impossibilité de dire l'événement', AA VV, *Dire l'événement : est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- DERRIDA, Jacques ; STIEGLER, Bernard, 'Artefactualités', *Échographies de la télévision : entretiens filmés*, Paris, Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques, 'Le Sacrifice', *La Métaphore*, n° 1 (Printemps), 1993.
- DERRIDA, Jacques, 'The Art of Memoires', *Mémoires for Paul de Man*, trad. de Cecile Lindsay et alii, Columbia U. P., 1989.
- DERRIDA, Jacques, *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris, 1994.
- DERRIDA, Jacques, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- DERRIDA, Jacques, *O Outro Cabo*, trad. de Fernanda Bernardo, Coimbra, A Mar Arte, 1995.
- DESCARTES, René, 'Méditation seconde', *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979.
- DOR, Joël, 'La métaphore paternelle – Le Nom-du-Père : la métonymie du désir', *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denöel, 1992.
- FLAUBERT, Gustave, *Correspondance*, in HAMON, Philippe (org.), *La description littéraire : de l'Antiquité à Roland Barthes : une anthologie*, Paris, Macula, 1991.
- FOUCAULT, Michel, 'Le sujet et le pouvoir', in DEFERT, Daniel ; EWALD, François (dir.), *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel, «*Il faut défendre la société*» – *cours au Collège de France : 1975-1976*, Paris, Gallimard, seuil, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade – I: A Vontade de Saber*, trad. de Pedro Tamen, Lisboa, Relógio d'Água, 1994.

- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet – cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- FREUD, Sigmund, 'O Inconsciente', BASTOS, José Gabriel (org.), *Textos Essenciais da Psicanálise – I: O Inconsciente, Os Sonhos e a Vida Pulsional*, 2ª ed., trad. de Inês Busse, Lisboa, Europa-América, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg, 'Elements of a Theory of Hermeneutic Experience: 'The Elevation of the Historicity of Understanding to the Status of an Hermeneutic Principle'', *Truth and Method*, 2ª ed., trad. de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall, Londres, Sheed & Ward, 1989.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Modernização dos Sentidos*, trad. de Lawrence Flores Pereira, São Paulo, Editora 34, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, 'Conhecimento e Interesse', *Técnica e Ciência como Ideologia*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, 'La thèse de Kant sur l'Être', *Questions I et II*, trad. de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, Martin, *El Concepto del Tiempo*, trad. de Raúl Gabás Pallás e Jesús Adrián Escudero, 2ª ed., Madrid, 2001.
- HEIDEGGER; Martin, 'L'époque des «conceptions du monde»', *Chemins qui mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER; Martin, 'Le déploiement de la parole', *Acheminement vers la parole*, trad. de Jean Beaufret et alii, Paris, Gallimard, 1976.
- HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc, 'La condición política postmoderna', *Políticas de la Postmodernidad: ensayos de crítica cultural*, trad. de Montserrat Gurguí, Barcelona, Península, 1989.
- HUSSERL, Edmund, 'Expressions essentiellement occasionnelles et expressions objectives', *Recherches Logiques – II: recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. de Hubert Elie et alii, Paris, PUF, 1969.
- HUSSERL, Edmund, *Conferências de Paris*, trad. de António Fidalgo e Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992.
- HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1999.
- HUSSERL, Edmund, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, trad. de Pedro M. S. Alves, Lisboa, INCM, 1994.

- HUSSERL, Edmund, *Meditações Cartesianas*, trad. de M. G. Lopes Sousa, Porto, Rés, [s. d.].
- HYPOLITE, Jean, 'Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud', in LACAN, Jacques, *Écrits – I*, Paris, Seuil, 1999.
- LACAN, Jacques, 'Au-delà de l'imaginaire, le symbolique: 'questions à celui qui enseigne'', *Le séminaire – livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978.
- LACAN, Jacques, 'O Núcleo do Recalcamento'; 'Introdução e Resposta a uma Exposição de Jean Hypolite sobre a *Verneinung* de Freud', in *Os Escritos Técnicos de Freud*, trad. de Maria Belo, Lisboa, Dom Quixote, 1986.
- LACAN, Jacques, 'Os Três Tempos do Édipo'; 'A Fantasia para Além do Princípio do Prazer'; 'A Metáfora Paterna'; 'A Forclusão do Nome-do-Pai', *As Formações do Inconsciente: o Seminário – livro 5*, trad. de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques, 'Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose', *Écrits-II*, Paris, Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques, *Écrits – I*, Paris, Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire – livre III: les psychoses – 1955-1956*, Paris, Seuil, 1981.
- LAPLANCHE, Jean, *O Inconsciente e o Id*, trad. de Álvaro Cabral, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- LUKACS, Geörg, 'Trata-se do Realismo!', in BARRENTO, João (org.), *Realismo, Materialismo e Utopia*, trad. de Fernanda Cândida et alii, Lisboa, Moraes, 1978.
- LYOTARD, Jean-François, 'Fiche de lecture'; 'Le signe d'histoire', *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.
- LYOTARD, Jean-François, 'Le temps, aujourd'hui'; 'Réécrire la modernité', *L'inhumain: causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
- LYOTARD, Jean-François, 'Matière et temps', DESCHAMPS, Christian (dir.), *Matière et Philosophie: architecture, science, théorie*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1998.
- LYOTARD, Jean-François, 'Pequena Perspectivação da Decadência e alguns Combates Minoritários a Travar', GRISONI, Dominique (org.), *Políticas da Filosofia*, trad. de José Saramago, Lisboa, Moraes, 1977.

- LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, trad. de José Bragança de Miranda, Lisboa, Gradiva, 1989.
- LYOTARD, Jean-François, *A Fenomenologia*, trad. de Armindo Rodrigues, Lisboa, Edições 70, 1999.
- LYOTARD, Jean-François, *O Pós-Moderno Explicado às Crianças: Correspondência 1982/1985*, trad. de Tereza Coelho, Lisboa, Dom Quixote, 1987.
- MALEVALE, Jean-Claude, *La forclusion du Nom-du-Père : le concept et sa clinique*, Paris, Seuil, 2000.
- MEILLET, Antoine; ERNOUT, A, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967.
- MONTAIGNE, 'Da exercitação'; 'De três Espécies de Convivência', *Ensaio-III*, trad. de Rui Bertrand Romão e Pedro Calapez, Lisboa, Relógio de Água, 1998.
- NANCY, Jean-Luc, 'Finite History', CARROLL, David (ed.), *The States of 'Theory' : History, Art, and Critical Discourse*, Califórnia, 2nd ed., Stanford UP, 1994.
- NANCY, Jean-Luc, 'L' image – le distinct', *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003.
- NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, trad. de Tomás Maia, Lisboa, Vega, 2001.
- NIETZSCHE, Friderich, *O Livro do Filósofo*, Lisboa, Rés, 1974.
- NORRIS, Christopher, *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'*, London, Athlone, 2000.
- OVIDE, *Les Métamorphoses-I*, trad. Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- PREMINGER, Alex ; BROGAN, T. V. F. (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton UP, 1993.
- RANCIÈRE, Jacques, 'Du Partage du sensible et des rapports qu'il établit entre politique et esthétique', *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000.
- ROBBE-GRILLET, Alain, 'Sur quelques notions perimées', *Pour un nouveau roman*, Paris, Minuit, 1961.
- RORTY, Richard, 'A Contingência da Linguagem', *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. de Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Presença, 1994.
- ROUDINESCO, Elizabeth, *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel, *Dicionário de Psicanálise*, trad. de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães, Mem Martins, Inquérito, 2000.

SARTRE, Jean-Paul, 'Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade', *Situações I*, trad. de Rui Mário Gonçalves, Lisboa, Europa-América, 1968.

SENA, Jorge de, 'Fábula', *O Amor e Outros Verbetes*, Lisboa, Edições 70, 1988.

SPANOS, William, 'Rethinking the Postmodernity of the Discourse of Postmodernism', in BERTENS, Hans; FOKKEMA, Douwe (eds.), *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 1997.

