

Salvaguarda da fragilidade – sobre a desconcertante concertação

Silvina Rodrigues Lopes

do
bra

1.

Trata-se de recusar a subordinação a figurações teológicas – entre as quais as do universalismo abstracto e do economicismo – que, no século XX, foram sendo convertidas na ideia de uma máquina absoluta, designada como “economia do conhecimento”, a qual tem como programa o desenvolvimento da tecnociência no sentido da aquisição de um poder no qual a humanidade se ultrapassa¹. A hipótese de concretização desse poder coloca-se com o modelo económico moderno, embora já antes do Renascimento, nos começos do século XIV e XV, a máquina-deus e a máquina-enriquecimento se apoiassem reciprocamente². Acumulação de riqueza e tráfico moderno de escravos reúnem-se como signos de “des-humanidade” (impiedade) que participam do começo do capitalismo³.

*Todas as traduções de excertos de livros não publicados em língua portuguesa foram feitas pela autora do texto

¹Não se trata aqui de desconfiança face às máquinas, mas da verificação da persistência da vontade de as envolver todas, geometricamente, na Suprema, aquela que superaria o sentimento de não poder da humanidade face àquilo que consegue imaginar. A grandiosidade de tal Máquina e a impossibilidade de a ela se equiparar foram confrontadas com a incompletude do humano como uma falta que, no entanto, a capacidade de imaginar contraria, como sucede *n’Os Lusíadas*, de Luís de Camões, onde o “engenho humano” se debate com a incapacidade humana para aceder à Lei responsável pela perfeição que se lhe apresenta: “Vês aqui a grande máquina do Mundo, / Etérea e elemental, que fabricada / Assi foi do Saber, alto e profundo, / Que é sem princípio e meta limitada. / Quem cerca em derredor este rotundo / Globo e sua superfície tão limada, / É Deus: mas o que é Deus, ninguém o entende, / Que a tanto o engenho humano não se estende”.

² Claude Lefort, *Les formes de l’histoire*, ed. Folio, Paris, p.190, fez notar que, no século XIV, um mercado mundial existia já em Florença.

³ O tráfico negreiro integrado no “comércio triangular” transatlântico teve início no século XVI. Qualquer que tenha sido a especificidade da sua participação nas economias europeias, é inegável a brutalidade de que a promoção dessas economias se serviu e assim propiciou certos modos de vida.

Com Descartes, a vontade de domínio absoluto da natureza é apresentada como uma possibilidade desejável⁴, ideia que irá ser reforçada e tornar-se hegemónica, sendo que, na actualidade, ela é exacerbada e proposta como via, além de desejável, necessária. Assente na ideia de que tudo o que pode ser imaginado deve ser realizado pela tecnociência – a qual dispõe do poder de expansão universal proporcionado pelas recentes tecnologias cibernéticas, que através da capacidade de obtenção de informação permitem acelerar o controlo da natureza e das existências –, o furor de posse põe hoje em marcha um poder configurador-realizador exponencial que se apresenta como aniquilação do humano e sua ultrapassagem no trans-humano, etapa eufórica de um poder de criação de deuses⁵ que a própria ideia de deus anunciara.

Importa pensar como absurda a alternativa entre destruição do planeta e trans-humanidade: a ultrapassagem do homem pela sua alteração e hibridação tecnológicas não é uma escolha feita por humanos cientes da sua vulnerabilidade e socialidade, mas uma escolha guiada por sonhos de ressurreição que visam a transformação de homens em deuses. A ameaça de destruição do planeta (concentração de meios de guerra, poluição e destruição de espécies da natureza, condenação de parte cada vez maior da humanidade à miséria, etc.) é solidária desses sonhos, na medida em que para se impor precisa de recorrer a meios de controlo do agir humano que, no seu prosseguimento, sempre mais aperfeiçoado, vão conduzindo à catástrofe, quer pelo que pode vir a ser destruição total das condições mínimas de vida (o que já sucede para

⁴ René Descartes, *Discurso do Método*, sexta parte, §2º: “[...] tão distintamente como conhecemos os diversos misteres dos nossos artesãos, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios e assim tornarmo-nos senhores e possuidores da natureza”.

⁵ Cf. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 2003, p. 102. . Aí a apologia da ciência caracteriza-a como um impulso místico que faz dela seguidora do além: “Alegria seria, com efeito, a simplicidade da vida que uma intuição mística propagaria no mundo, alegria ainda aquela que seguiria automaticamente uma visão de além numa experiência científica alargada”. A humanidade heróica e o seu futuro condigno estariam então na entrega a uma tal visão: “Cabe-lhe [à humanidade] perguntar-se se quer apenas viver, ou fornecer o esforço necessário para que se realize, até no nosso planeta refractário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”, p.102.

muitos), quer, e desde já, pela multiplicação de dispositivos de aniquilação da liberdade⁶.

Ao ser instituída como função directora a que tudo se deve subordinar, a palavra de ordem de promoção de uma “economia do conhecimento” é um eufemismo para a destruição: investigações e aplicações suscitam-se mutuamente, como se fossem ditadas pela natureza das coisas, apresentada como lei do aumento da produtividade. Como se não fossem suportadas pela vontade de dominação, que não olha a meios: grandes somas de dinheiro envolvidas na investigação, grandes proventos em perspectiva, ou simplesmente o “complexo de Frankenstein”. Propaga-se assim uma ideia de fatalidade, e uma cegueira, que ignora o estado crítico da relação com as ciências na actualidade.

Na assunção, pela economia enquanto instância totalizadora, do enquadramento da relação ciência-técnica, esta é convertida em veículo que promove a razão de todas as razões, chave invisível que supostamente ordena um progresso cujos desígnios os economistas vão antecipando, através da lei que dita a inexorabilidade do aumento de produção em todos os domínios. A ameaça do economicismo concretiza-se no recurso a todos os meios para a concretização da vontade ilimitada de poder e enriquecimento. Um desses meios é a negação do *logos* pela tecnologia.

Num texto que começa por traçar uma breve história das modalidades de representação da oposição entre sabedoria e ciência através das épocas, Gilbert Hottois⁷ caracteriza a tecnociência como: ruptura com a essencialização da finitude humana, considerada como servidão contingente, modificável; colocação da possibilidade de acabar com o envelhecimento e a morte; valorização das capacidades operatórias de transformação dos corpos, valorização das capacidades de transformação e operacionalização crescente da

⁶ A questão da igualdade social começa na negação da luta pela supremacia sobre outros povos ou comunidades sociais e sobre a natureza pois, como disse William Morris, a ética social tem como princípio que “[os homens] não lutarão pela supremacia e afastarão com repugnância a ideia de uma raça eleita” (“A sociedade do futuro”, *L'Âge de l'ersatz et autres textes contre la civilization moderne*, Éd. de L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 1996.)

⁷ Gilbert Hottois, *Technoscience et sagesse ?* Éditions Plein Feux, Paris, 2002. , p22

espécie humana, desvalorização do *logos*. Hottois apresenta em seguida o que da crítica actualmente feita à tecnociência considera como principal – o concebê-la como “potência operatória [que] relativiza todas as formas simbólicas, todas as representações culturais à volta dela”⁸. Entende que para essa crítica se está perante a injunção de “uma potência que não tem outra finalidade senão a do crescimento da potência, quer dizer, do que é tecno-física-mente possível fazer [...]. [que se] trata de verificar a existência de uma ideia de autonomia da técnica, sob a qual esta se desenvolve segundo a injunção de ‘realizar tudo o que é tecnicamente possível [...] *Can implies ought*’”. Opondo-se a essa crítica, que considera como estando a contestar fantasmas e pulsões de dominação indefinidos, Hottois passa à defesa da tecnociência, esclarecendo que toma partido por esta em nome da vontade de impedir “o impasse evolutivo” e a aniquilação da espécie humana que lhe poderia corresponder, num “contexto que já não é o simbólico e teológico tradicional, mas tecnocientífico e agnóstico”. Esclarece que essa razão está em conformidade com uma interpretação baseada naquilo que na doutrina cristã é apresentado como a morte dada (por Deus) à humanidade para a ressuscitar transfigurada. Pretendendo que uma vez que o fim do teológico já não permite que se coloque um sentido prévio, o futuro concebível é aquele em que “se estabelece uma relação de operação, de produção, de criação, não simplesmente simbólica, mas também física, técnica”. Uma vez que “a evolução natural é um cemitério de espécies, a natureza um espaço de luta perpétua, de gasto, de ruptura e de destruição tanto como de criação”⁹, é admissível que, à sua imagem, as tecnociências possam vir a desenvolver meios de preservação, de memorização e de ressurreição e que, no comando da natureza, contra a natureza, substituam o Deus que morreu. Na transição, advoga o “princípio de precaução”, “a maior proximidade da natureza” e a “meta-cultura do multiculturalismo”.

Estamos perante dois modos de pensar o humano na sua indefinição. Num deles, o defendido por Hottois, ao destruírem a natureza produzindo guerras, poluição, ganância, maldade e tudo o resto que destrói as condições de vida, os homens estão a imitá-la e por conseguinte a pôr termo àquela indefinição. A

⁸ *Op.cit.* p. 39

⁹ *Op.cit.* p.47

culpa de tudo isso é da natureza. O homem é desresponsabilizado, sendo a negação da liberdade aí implícita o princípio do seu eufórico desaparecimento, o qual prevê que a cultura seja uma paixão inútil, a preservar enquanto tal, como uma velharia com função identitária.

Quanto ao outro modo, recorrendo ao exemplo de crítica citado e recusado por Hottois, esse pensamento é afirmação de uma potência criadora contra a razão irracional, que Dominique Janicaud coloca assim: «a teoria matemática potencializa pelo facto de investir *a priori* uma natureza encarada de modo operatório. A técnica seguir-se-á, mais ou menos bem, mais ou menos depressa [...]. É um facto que a ciência de hoje trabalha 90% pela potência”¹⁰. De acordo com Dominique Janicaud¹¹, a tecnociência, que actualmente se apresenta como potencialização exponencial da razão, assenta numa ideia de potência como ultrapassagem incessante com vista à conquista de um poder absoluto sobre a natureza. Essa verificação é já também a da “irracionalidade da razão” e a crítica deste processo de auto-sacrifício. A crítica da ideia de ultrapassagem mostra a irracionalidade da razão que se pretende auto-sacrificar, sacrificando a condição humana de fidelidade à potência da razão enquanto *dynamis*, participação criadora do que nasce e tem a marca da finitude, o seu enigma.

2.

Não se trata de negar a potência, mas de a considerar na base da incondicionalidade participativa da razão, a qual impede a sua subjugação à necessidade. A desvalorização do *logos* viria da exclusão da criatividade como imanente ao humano: não haver escolha. Arnauld Vilani chama a atenção para a má tradução que Heidegger faz de *logos*: nessa tradução, ele confundirá dois radicais, **leg* e **légh*, de onde provirá o seu “deixar ser”. Se se retoma a etimologia a partir do radical **leg*, então colocar-se-á: “escolha cuidada”. As implicações dessa diferença situam-se entre uma valorização do destino enquanto ‘potência do real, quer dizer, o verdadeiro em acto posto em discurso’, e o facto de *logos* não significar imediatamente discurso (palavra, proposição,

¹⁰ Citado por Hottois, *op.cit*, p.21

¹¹ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Gallimard, Paris, 1985.

raciocínio, razão), mas escolha de um discurso [...] Não se trata de acreditar cegamente na palavra, mas de a discutir”¹².

Só o abandono da ideia de a linguagem funcionar segundo uma lógica própria que faz dela meio para descobrir o que existe fora dela, permite considerar a contingência do que existe e as mudanças das línguas. Como lembra Jorge Luís Borges, “uma língua não é, como nos poderiam fazer imaginar os dicionários, a invenção de acadêmicos e filólogos. Não, aqueles que a elaboraram na longa duração, foram os camponeses os pescadores, os caçadores, os cavaleiros. Ela não veio das bibliotecas, mas dos campos, dos rios, da noite e da aurora”¹³.

Que o pensamento tem como condição o jogo entre incondicionalidade e condicionalidade¹⁴ não é demonstrável: é da ordem da confiança que nos faz apostar no indiscernível equilíbrio do entretecer de razão e paixão, em escolhas cientes de que é preciso impedir que uma ou outra se tornem dominantes, sob pena de a falta de vigilância conduzir ao embrutecimento¹⁵. Essa confiança, que mantém afastados os apelos à razão das razões e às paixões cegas, implica a duplicidade do sentido, sempre impuro porque feito e a fazer – negociação entre a força do hábito, práticas e ideias que formatam e preservam modos de vida, e a inventividade do desejo que as faz alterarem-se. Tal confiança, imanente ao modo de ser humano, dá-se na continuação da intriga que põe em jogo as faculdades humanas no distanciar-se do sensorial e da acção apenas instintiva, isto é, no retirar-se à servidão que ameaça envolvê-lo de cada vez que predominam as paixões do Um. Esse retirar-se, estético (de *aisthesis*), é também

¹² Arnaud Villani, « Le partage du *logos* dans les naissances de la philosophie Grecque », *Noesis* nº15, CRHI, Paris, 2010, pp.103-114

¹³ Jorge Luis Borges, “Pensée et poésie”, *L’art de poésie*, Arcades/Gallimard, Paris, 2002, p. 78

¹⁴ Remete-se aqui para “Da ideia de incondicionalidade condicional”, em *Anthropologie du don*, Alain Caillé, La Découverte, Paris, 2007. Ai Caillé observa que em toda a relação social os quatro modos de combinação de incondicionalidade e condicionalidade coexistem sempre, segundo alianças e proporções variadas.

¹⁵ Blaise Pascal (*Pensées* in *Oeuvres complètes*, Le Seuil, 1963, pp. 586) chamou a atenção para essa condição do homem, de onde decorre a exigência de permanente vigilância: Se ele não tivesse senão a razão sem as paixões. [...] Se ele não tivesse senão as paixões sem a razão.[...]Mas tendo uma e outra ele não pode estar sem guerra, não pode estar em paz com uma, sem guerra com a outra”.

ético. Quer dizer, não é separável dos modos de viver no mundo, de viver em relação, na e pela linguagem. Como tal, é inseparável do conhecimento (das ciências, das técnicas), das crenças e das políticas, das interrogações sobre o bom e o mau, o belo e o sinistro. Ser inseparável supõe que não haja autonomia absoluta, que o *logos* acolha, por condição, a duplicidade: a estética sem a ética seria cega, a ética sem a estética seria vazia.

Associada à transformação de um estado de coisas ou à sua manutenção, a oposição útil/inútil coloca-se em função de uma finalidade: é útil o que permite cumprir a finalidade proposta, inútil o que não o permite. Quando a relação entre fins e meios coloca os primeiros como legitimadores dos segundos, ela torna-se aberrante; o viver é subsumido na eficácia como Lei, superação em sínteses das suas múltiplas razões de viver; suspende-se a implicação na contingência do mundo e com ela as regularidades que têm por base a complexidade, nunca inteiramente apresentável, mas que se afirma na exposição de razões e na invenção partilhada de linguagens. Com efeito, esta é indispensável para “impedir que o cientista assuma, ou se sinta requerido a assumir o papel de profeta”¹⁶. Por outras palavras, útil e inútil fazem parte da construção de perspectivas, mas deixam de fazer sentido quando se visa a invariabilidade de usos desses conceitos, como ocorre na catalogação do que é útil em função de necessidades. Por exemplo: bens imprescindíveis à sobrevivência, bens facilitadores como utensílios e dispositivos técnicos ou tecnológicos, bens de luxo e culturais. Estes últimos seriam o complemento dos anteriores e consagrariam o útil inútil, reafirmando desse modo a subordinação do viver a um circuito económico que se reclama como circuito de instauração de valores e da sua interrupção controlada. Tal complementaridade faz parte de uma construção retórica que esmaga o insignificante do viver humano – a existência sem propriedades, a desapropriação das vidas que as afirma como inapropriáveis. Repare-se como, numa conferência dada em 1887, William Morris faz já notar quanto a poluição resultante do excesso de produção, tinha deteriorado o ambiente através da destruição da vegetação e tinha “transformado rios em esgotos, a tal ponto que em numerosos locais de

¹⁶ Isabel Stengers, *L'auto-organization. Du physique au politique*, Seuil, 1982, p.40. Embora actualmente as ciências se apresentem como fonte dos profetismos, a recusa disso não implica nenhuma nostalgia de outros tipos de profetismo, poéticos, artísticos ou outros.

Inglaterra as pessoas esqueceram a que se assemelhava um campo ou uma flor”; e tudo isso para comprazimento de alguns no luxo, degradação que preenche o viver desumano de quem nem trabalha nem repousa¹⁷. Nostalgia do passado? Não. Reconhecimento de que, no seu enigma, cada existente humano, que nasceu e vai morrer, participa da “humanidade” enquanto termo sem compreensão delimitável, termo que não pode ser descrito por um conjunto de propriedades, mas apenas pela contiguidade de uma multiplicidade de maneiras, que a partilha do *logos* instaura e desloca, e que, como tal, não é universalidade de uma forma, nem produto de uma das suas classificações sectoriais.

Quotidianamente, através da exibição de formas com valor garantido e exponencial, a potência criadora de qualquer um¹⁸, base do *logos*, é humilhada. Aqueles a quem essa potência é negada – por um pressuposto, que se pretende inquestionável (ou objecto de um questionamento que remete a sua abolição para o futuro), segundo o qual tem de haver uma divisão entre os que consomem “cultura” e os que a “criam” (produzem) – são impelidos ao consumo compulsivo, fora do qual estariam na categoria de “excluídos”, pois os desadaptados não “servem para nada”, são “inúteis”. Na lógica do aumento de produção, é preciso que também haja aumento de consumo. Daí que a poluição provocada pela produção desencadeie a poluição decorrente do consumo: que não é só o lixo classificado como tal, mas sobretudo a poluição das inteligências

¹⁷ William Morris, *op.cit.*, p.66.

¹⁸ A questão da divisão do trabalho nas sociedades modernas e suas implicações colocou-se desde o aparecimento das mesmas. Num texto de *Ideologia Alemã*, muitas vezes citado, Marx faz o elogio de uma sociedade em que a divisão do trabalho deixaria de existir. Mas como? Em *Miséria da Filosofia* ele diz o seguinte: “O que caracteriza a divisão do trabalho no atelier automático, é que aí o trabalho perdeu todo o carácter de especialidade. Mas, a partir do momento em que todo o desenvolvimento especial cessa, a necessidade de universalidade, a tendência para um desenvolvimento integral do indivíduo, começa a fazer-se sentir. O atelier automático apaga as espécies e o idiotismo do ofício”. (Karl Marx, *Misère de la philosophie* (1846), Payot, Paris, 1996, p. 199). A ideia de que o homem precisa de tornar-se autómato para deixar de o ser baseia-se na ideia hegeliana do fim da história como consequência do progresso – no excerto acima transcrito, “a necessidade de universalidade”. Esta reencontra-se hoje em muitas justificações da ideia do transumano, que ao pretenderem também “um desenvolvimento integral do indivíduo”, no entanto, o concebem como entrega à tecnologia, negando explicitamente a liberdade e consequente responsabilidade, que, por definição, só existe fora de qualquer pensamento teleológico.

daqueles que são chamados a empanturrar-se de produtos, incluindo os “culturais”, em grande parte tóxicos, que vão contribuindo para a destruição física e moral.

Associada à ênfase do valor do conhecimento, no que diz respeito às Ciências Sociais, está a colocação destas ao serviço da cultura, entendida como conjunto de bens que podem ser produzidos e distribuídos por um certo número de “agentes da cultura e da economia”. De igual modo, as Humanidades (estudos de Literatura e Filosofia) são capturadas para servir de suporte às “indústrias da cultura”, as quais, nos países “avançados”, têm uma importância cada vez maior na obtenção de rendimentos, directa ou indirectamente, através da disponibilização de produtos ou da *preparação* de públicos. Dessa função decorre que, tal como as ciências duras, as Humanidades estejam sujeitas a protocolos de avaliação da “excelência”¹⁹, os quais têm como objectivo o aumento de produtividade e de rentabilidade que delas se espera e que as limita: formação de profissionais ao serviço da patrimonialização²⁰, da produção de informações e, talvez sobretudo, da produção de discursos construídos segundo uma retórica analítica e argumentativa que, como uma espécie de rei Midas, atribui valor àquilo a que se anexa, valor que, em circuito fechado, se pretende no entanto que decorra directamente daquilo que é valorizado²¹, pois a autoridade da função inquestionada de selecção e celebração, dita função crítica, apresenta-se como serva de valores mais altos que a iluminam.

¹⁹ Sobre a função da noção de “excelência” na potencialização de ciências ao serviço da destruição do mundo, veja-se Isabelle Stengers, *Une autre science est possible!*, La Découverte, Paris, 2013.

²⁰ Cf. Nathalie Heinich em « Authenticité et modernité », Noesis, ed. CRHI, Paris, nº 22-23, 2014, Da sua reflexão sobre a exigência de garantia de autenticidade na atribuição de valor decorre que os valores se constituem com base na “continuidade da ligação entre o produto e a sua origem”. Na actualidade, a crítica da cultura mediática dominada pelo vale-tudo, pela inautenticidade, releva ainda das mesmas razões: essas condenações trazem pela negativa a “prova da pregnância desse valor [autenticidade] no mundo actual”.

²¹ A atribuição de valor cultural em circuito fechado pode ser integrada nos procedimentos de homologação de identidades com base na reconstrução de passados, tradições, que as caucionam. Através dessas reconstruções, sustentadas por um imaginário da diferença, é a autoridade do fundamento e das hierarquias que ganha força. A este propósito pode ler-se Maurizio Bettini, *Contre les racines*, Flammarion, 2017.

A formação das referidas competências – cujos desígnios não são alteráveis pela diversificação multidisciplinar – tende a oscilar entre a concepção das Humanidades como “formação polivalente” e a consagração destas como ritual inútil, a preservar enquanto sinal de “cultura superior”. Em ambos os casos, a especificidade do estudo é irrelevante. Ela é ainda irrelevante quando se pretende reduzi-la a uma estrita autonomia, cuja definição mais acabada decorre de colocar a ruptura entre linguagens teóricas ou filosóficas e a linguagem comum ou ordinária. No entanto, aquela especificidade mostra-se importante quando admitimos que com os textos literários e filosóficos se criam solicitações que se não limitam a hábitos facilitadores da existência, nem à aceitabilidade de padrões morais ou de gosto, nem a quaisquer outras crenças que decorram de concepções utilitaristas seja qual for a sua proveniência. Ter em atenção a especificidade não quer dizer que se negue ou desvalorize o “uso” dos textos, com diversos propósitos. Quer, sim, atender a que o que deles afirma a maior potência de pensamento é o serem acolhidos incondicionalmente, no seu desuso, fora de uso, sem os tomar como objectos a descrever, mas fazendo a experiência da leitura enquanto complexidade inesgotável e incoercível – contingente, irreduzível a um conjunto de operações, experiencial –; atender à confluência na leitura de traçados pré-literários, sulcos, ou marcas, de afirmação do humano como indestrutibilidade do direito à fala, e, nesse sentido, apelo de outrem que se relança como resposta sempre única.

Os estudos de literatura partilham com os de filosofia a exigência de rigor universalizante: não se trata de fazer render um património, sob qualquer pretexto, mas de fazer das leituras começo que continua o que sempre foi começo, o que parte do anterior, não como linha de destino, mas sim de destinação, de outrem a outrem. Literatura e filosofia aparecem historicamente imbricadas de muitos modos: uma e outra se confrontam com desejos e realizações que não nascem do nada, que surgem da participação no mundo e que, por esse motivo, deixam em aberto (em alguns casos apesar de propósitos de fim da história, ou de vontade de ser ciência e fonte exclusiva de verdade) que do mundo como um todo não se pode falar. Wittgenstein é uma referência fundamental para a compreensão da não equiparação do estatuto das disciplinas de filosofia e de literatura ao das ciências, e igualmente para a compreensão de que o que há nelas de universalizante é o serem designações

para “aprender a pensar”, em todas as circunstâncias, por conseguinte, pensar tudo o resto, não para o unificar, mas para, no movimento universalizante que é o do pensamento, salvaguardar que não se imponha um universal. Enfim, a lição seria: “ninguém pode pensar por mim um pensamento, da mesma maneira que ninguém pode por mim pôr o meu chapéu”²².

Na estratificação de cinzas com que a leitura se depara, a complexidade da abertura ao que vem só é respeitada quando na leitura alguém se implica, comprometendo-se com o fazer sentido, e enquanto tal com o exercício de interpretações, comentários, juízos que rompem com a repetição do mesmo, seja ela cripto-mística, analítica ou baseada em qualquer outro tipo de necessidade. Trata-se de, admitindo a precaridade, e não iludindo o fracasso, continuar com determinação, sabendo aceitar que na sugestão de “iminência de uma revelação que se não produz”²³ ocorre o experienciar do que nasce pela linguagem e difere em todas as suas expressões: o desejo enquanto resistência à completude, o sentido que se dá na fuga ao sentido.

Recusar que o útil se torne a medida do agir humano faz parte de um combate persistente no pensamento do século XX, de que é exemplo o MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales), que, na sequência de Marcel Mauss, se dedicou em especial ao estudo das relações de dom enquanto base de socialidade. No reconhecimento da inexistência de fundamentos tradicionalistas ou religiosos, o anti-utilitarismo não nega a utilidade, mas advoga que apenas ao libertar-se do “ciclo estreito dos interesses” o homem se torna sujeito e irreduzível à figura do *homo oeconomicus*. É nesse sentido que, como o diz Alain Caillé, o dom pode suscitar o contra-dom como reconhecimento que não seja reconhecimento de uma dívida:

Ele reside, cremos nós, no facto de que, em última análise, o que faz o valor de um dom, além da sua utilidade material, do seu valor de signo, e mesmo além do seu valor de ligação, é o facto que ele simboliza uma dimensão de doação, que afirma uma participação do universo do sem-cause, do incondicionado, da vida-

²² Ludwig Wittgenstein, *Cultura e Valor*, trad. de Jorge Mendes, ed. 70, Lisboa 1996, p.14

²³ Jorge Luis Borges, «La muraille et les livres», in *Enquêtes*, trad. Paul et Sylvia Bénichou, Paris, Gallimard, 1967, coll. «Folio» 1992, p. 18-19.

mesmo [...] O impossível não é o dom, é a identificação acabada do dom à doação²⁴.

A socialidade funda-se na irredutibilidade da razão, nas suas manifestações, onde forças limitadoras (as que visam fixar formas) e forças ilimitadoras (que com aquelas fazem sentido, que delas são inseparáveis) suportam e transformam o viver humano, que escapa à definição, seja ela a da coincidência de contrários ou a do estabelecimento de complementaridades. A ausência de definição do humano é assinalada pela sua persistência através da concertação desconcertante de habilidades instrumentais (técnicas, lógicas, tecnológicas) e do movimento diferencial do desejo. Pela inseparabilidade do instrumental e das afecções (vindas de sensações e ideias), os indivíduos são abertura a experiências de impropriedade, de devir-outro, proporcionadas pela relação com os outros, com os restantes seres vivos e com as coisas. É nessa impropriedade que se concretizam as subjectivações e a implícita participação dos indivíduos na transformação do mundo. Daí decorre que a classificação como útil ou inútil seja inseparável de um halo de implicações que contrariam a sua nitidez, pois quando se estende essa designação para além do campo de uma instrumentalidade básica, muito limitada, desliza-se para a redução da racionalidade a simples uso de técnicas. Com efeito, aquilo que tem uma finalidade apresentável (declarada, imediata) está muitas vezes entrelaçado de modo indiscernível com o que desfaz essa finalidade. Por outro lado, se a afirmação do único, daquilo de que não pode haver ciência, não pode estar sujeita à aplicação de um padrão de reconhecimento e de funcionalidade, a apresentação dessa afirmação é no entanto já proposta à interpretação e ao estudo, podendo suscitar a reflexão sobre o seu interesse, o pô-lo em causa, ou simplesmente a recusa, o *preferir não*.

A desconcertante concertação, implícita na não exclusão da incondicionalidade, dá-se na partilha, no pôr em questão de si e do mundo, pelo qual o pensamento e a acção se retiram à modelação total pela lógica e pelo hábito, não se restringindo ao cumprimento de regularidades de qualquer tipo. Trata-se de defender a exigência ética de respeito da imanência na sua heterogeneidade

²⁴ Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, 2004, p.232.

incompatível com a ideia de uma Lei, exterior ao mundo ou neste ditada. Em tal abandono do previsível não se postula uma entrega à experimentação que se desenvolva sob o pressuposto de que toda a descoberta surpreendente é um bem. Com efeito, a vontade de ser surpreendido a todo o preço é já também uma vontade de abandono de si enquanto vivente comprometido no mundo, um passo no sentido do auto-sacrifício místico.

Da assunção da ausência de determinismo e da prossecução do imperativo de não abdicar da incondicionalidade decorre o pôr em causa das instituições²⁵ – nem naturais nem caucionáveis pela ideia de processo histórico, mas, pelo contrário, dotadas de diferentes graus de instabilidade – pela política, entendida na sua dupla vertente de pensamento e acção, e enquanto tal, imanente a todos os aspectos do viver em comum que, não sendo redutível a uma soma de especializações, também se não expressa inteiramente num plural de jogos de linguagem. As dramatizações de que estes participam fazem surgir quer um conjunto de meios que se apresentam de forma autoritária – uma retórica específica, erudição, maneiras “autênticas”, pessoais, únicas, supostos dons, inatos ou adquiridos, que produzem automaticamente doações –, quer aquilo que, não tendo lugar assinalável, contra esses meios se insurge. Qualquer autoridade rodeada da aura de incontestável é contrária à existência de crítica e de qualquer tipo de participação, daí a importância decisiva das Humanidades na relação com o que se foi impondo como valores garantidos (ditos “autênticos”): elas não têm por função preservar o que é suposto ter uma longa tradição ou reescrever a tradição mais autêntica, mas examinar a construção das tradições, os seus pressupostos, e sobretudo ter em atenção a abertura dos textos, a sua contemporaneidade, isto é, pensar a sua existência nas respostas que se dão: sempre na distância, que não permite apenas a contradição, mas permite que se aprenda que nem tudo a ela se resume, que há o resto, não acessível à consciência, mas dela inseparável, uma vez que faz parte do viver de cada um, do seu “passado” que não passou, das afecções que irrompem nas falas/escritas, nos *cris écrits*.

²⁵ Cf. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1999.

O que se apresenta sob o desígnio de “excelência” em nome da “economia do conhecimento”, e tendo por base a gestão monitorizada, parametrizada e robusta, é a subtração do estudo à contingência da sua realização, do seu tempo, da sua expressão não contabilizáveis. Quando o aumento da “produção científica” se apresenta como desígnio globalizante, e se multiplicam as pressões para que a produção em quantidade tenha “qualidade garantida” por ser conforme a padrões (publicação em revistas indexadas à web, com *peer review*, etc.), esse é um passo para a imposição do progresso como ultrapassagem em vista do “sentido único”. O que, no caso das ciências humanas, é acumulação de dados para constituição de maciços de memória, igualados a informação e destinados ao seu aumento exponencial. As Letras ou Humanidades deixam de suscitar reflexões e debates, porque não há tempo para isso, porque não há interesse por isso, porque... Todo o tempo é pouco para as apresentações de comunicações que obrigatoriamente devem fazer parte da “excelência”. Se as “Humanidades” vão sendo toleradas não é porque se lhes dê o benefício da dúvida, mas porque se as envolve em projectos de globalização que, em nome das identidades, excluem os discursos que não correspondam às retóricas previstas e que são automaticamente os que não suscitam “financiamento”.

Quando se aceita o programa geral segundo o qual se deve ministrar certa quantidade de “conhecimento” que encha cérebros como se fossem armazéns de memórias a ser activadas em função do que vier a ser requisitado, está-se, por descrença, por desespero ou por cinismo, a abdicar da instauração de espaços propícios ao pensamento, a abdicar do pensamento, a aceitar fazer parte da construção de memória como acumulação de dados, e a aceitar as Humanidades como “cultura geral”, isto é, preservação-reconstituição de “culturas” como meio de obtenção de rendimentos e/ou busca de autenticidade. Mas Humanidades não são uma área fundamental de estudo por servirem de boas introduções ao *mainstream*, são-no pela atenção à escrita enquanto distanciação do geral, quer se pretenda que ele venha do contexto, dos autores, da interdisciplinaridade, ou da “materialidade” do significante. Trata-se, em primeiro lugar, de adoptar uma expectativa fundadora, a expectativa face ao

inapropriável, a qual dispõe a que não se converta o disperso em unidade e as tensões em guerras de linguagens. Seguindo a leitura que Merleau-Ponty propôs referindo-se a Sócrates, trata-se de manter a ironia, o sorriso:

Falar de maneira a fazer transparecer a liberdade nas relações, desfazer a raiva pelo sorriso – lição para a nossa filosofia que perdeu o seu sorriso com o seu trágico. É o que se chama ironia. A ironia de Sócrates é uma relação distante, mas verdadeira, com outrém, ela exprime o facto fundamental que cada um é apenas si, inelutavelmente, e contudo reconhece-se no outro, ela tenta desprender um e outro para a liberdade²⁶.

O desprendimento para a liberdade como motivo-efeito da ironia não corresponde à busca de uma dimensão poética pré-racional, como pretendeu Heidegger ao traçar a separação entre pensamento “meditante” e pensamento “calculante”. Trata-se de um desassossego que desgasta a auto-suficiência e põe em causa a si, aos outros, à realidade, à vontade de absoluto, qualquer que este seja. Trata-se de impedir a redução dos textos a instrumentos (estejam ou não previstas as funções que servem) ou a soluções; trata-se de colocar obstáculos à catalogação sedentária e funcionária.

Preservar a liberdade da leitura, ou seja, da resposta, implica que não se conceba a linguagem como um conjunto (um plural) que, enquanto tal, admita um exterior no qual se englobe e que o determine – uma espécie de língua universal, uma metalinguagem ou linguagens sectoriais específicas. Com efeito, a insustentabilidade de *can implies ought* decorre do facto de ela postular a vontade de potência como “metalinguagem” determinante²⁷. É desse modo que

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Éditions Gallimard, 1953 p. 34.

²⁷ Sobre essa hegemonia escreveu Dominique Janicaud (*Aristote aux champs-élisées*, Éd. encre marine, Paris, p.128): “Uma vez que nos situamos no interior de uma lógica de potência, não é surpreendente que o elemento militar seja omnipresente, sob as formas melhor adaptadas à flexibilidade tecnológica. Quando os políticos apresentam o exército actual, fazem tudo para o valorizar em termos de modernidade tecnológica: a sua eficácia a este propósito faria quase esquecer os efeitos devastadores das suas armas! A “ligação” do militar ao tecnológico torna-o “apresentável” aos olhos de uma sociedade ela-própria atraída pela adaptação e eficácia. De facto, trata-se de uma velha aliança entre vontade de potência e técnicas de destruição, levada a uma potência até aqui inigualada.

o poder exclui a justiça. E se onde está “poder” se colocar “conhecimento” a exclusão persiste. Não porque o conhecimento não seja muito importante, mas porque o reconhecimento da sua importância passa pelo exame das suas ocorrências e conseqüentemente pela assunção daquilo que, não sendo susceptível de redução a fórmulas, é, no entanto, já actividade criadora enquanto exercício de potência que recusa a hegemonia e atende à inseparabilidade da teoria e da prática, de afecções e percepções, de cada um e do outro, cuja figura instabilizadora solicita passibilidade, deslocação, encontro. A poesia, se não a entendermos como lugar de desvelamento/velamento de um suposto Ser, nem como produtora de auto-comprazimento, apresenta-se como um dos modos de saída do ensimesmamento e, enquanto tal, participa do conhecimento como inteligência das situações e da sua complexidade não-totalizável. Não é por conseguinte enquanto esclarecimento, mas enquanto fractura da via do geral que a poesia pode legar à área das Humanidades a responsabilidade de não se fecharem na auto-suficiência da análise, da crítica e da problematização: responsabilidade de as retomar incessante e lucidamente, admitindo que antes do conhecimento há a passibilidade pré-subjectiva, tipo de relação que a pretensão de passagem do verificativo ao prescritivo anularia. Estando, por condição, livre dessa pretensão, a literatura suscita liberdade, a de responder, de manter a conversação – de escapar ao geral e ao terror de aniquilação pelo Dito Supremo.

Em muitos momentos, hospitalidade e sensibilidade, elementos da inteligência das situações e experiência de perda de identidade do sujeito, afirmaram-se em poemas declaradamente em oposição a tudo o que se pretende idêntico a si mesmo e Lei do mundo – em oposição ao terror. É o caso do poema “Para quê poetas em tempos de terrorismos?”, de Alberto Pucheu²⁸, de que cito o seguinte excerto:

“é guerra. é guerra, declara o estado, no mesmo
impulso colonialista de sempre, é guerra, declaram
os estados, favorecendo-se irresponsavelmente
a si mesmos, forjando um laço interessado
com a a opinião pública midiática, quando, no fundo,

²⁸ *Para quê poetas em tempos de terrorismos?* Ed. Exclamação, Porto, 2019, p.32.

coloca-se com a mídia, autoritário, entre uma pessoa
qualquer e outra, entre uma pessoa qualquer
e a vida e o mundo, entre uma pessoa qualquer
e si mesma, escondendo-se ali e ali atuando,
eis a guerra, o espectáculo de hoje,
o rompimento
de todos os laços sociais e de intimidade.
eis a guerra.”

Da atenção que não se confunde com concentração e exaustividade depende a abertura do mundo, numa dinâmica que se não limita à projecção de conceitos: a relação concreta, única, situada, introduz, pela sua implícita relação com o futuro, a variação dos conceitos como participando do pacto inextinguível de socialidade, do qual faz parte a injunção a ser justo. Como tal, se a atenção supõe enquadramentos, não os supõe definitivos, invariáveis ou traçados por um processo histórico em que o passado seja a justificação do futuro. Mas é isso que sucede quando cada vez mais e durante mais tempo se força à concentração na recolha de dados e na organização deles em retóricas e métodos convencionados. O mesmo acontece quando se entende que um texto pode ser importante em si por permitir uma captação da (e subordinação à) lei da sua forma, como foi pretendido na sequência de algum romantismo. Com efeito, essa subordinação, que decorre de uma conjugação de crenças – crença no que é proposto como produto do génio e crença de pretensão ontológica –, também ela nega que a disponibilidade para o que não foi já visto, já sabido, não decorre de simples competência técnica, mas da implicação de cada um.

Admitindo que o que há de acontecimento na escrita se divide entre o ter-havido e o a-haver, admite-se igualmente que textos e suas leituras não formam cadeias de respostas, mas propõem e suscitam respostas frágeis e dispersas, através das quais há enigmas, formas que só persistem quando a fragilidade é salvaguardada, isto é, aceite. E talvez a salvaguarda da fragilidade seja o que de imprescindível se aprende com a literatura, imersa afirmativamente no quotidiano, e com a filosofia, em ruptura com a sistematização. Mas o que parece fazer mais sentido é que se admita que esses dois movimentos, que se cruzam, sejam acentuações diferentes, mas inseparáveis, do movimento impuro do pensamento.

4.

O que é frágil, a ligação-separação, não pode constituir uma inscrição que faça funcionar os textos como “máquinas espectrais”, uma vez que o que aí ocorre é dom (nem da morte, nem da vida, nem do fantasma) enquanto fazer sentido – aceitação e apelo à aceitação, resposta e apelo à resposta, afirmação da incompletude do humano.

Considerar que há comandos, forças “performantes”, susceptíveis de serem decifradas pelo desmantelamento maquinal de intenções, supõe já uma estratégia fundada na dualidade da gramática e da intenção. Porém, uma leitura só ocorre quando não põe entre parêntesis os dados da experiência para se refugiar na compreensão de “máquinas espectrais”. A sua condição é a de exercício de lucidez e sensibilidade: condição para não se ser definitivamente enquadrado pelo “espírito objectivo”, ou por uma “linguagem” reduzida a função “gramatical”, codificadora, com a qual se pretende que as coisas e os acontecimentos sejam resultados dessa gramática antecipadora, “performante”; condição de justiça que começa no acolhimento da singularidade daquele que nasce e na defesa do direito a falar/escrever de maneira inapropriada, inapropriável, contrariando os desígnios de “conversão” do dizer em “valor estético” como medida legitimadora.

Pela inteligência do “nada” do “timbre” das palavras e das frases, a relação de leitura não releva apenas da curiosidade, ela ganha uma leveza que a desmune, pois vem da confiança no outro enquanto abertura para o desconhecido, para a potência do desejo que ressoa em cinza, conferindo ao que se diz a enigmaticidade irresolúvel e a solicitação de resposta. As cinzas não programam nenhum renascer, mas suscitam a promessa de escrever o desejo, não da obra e não egocêntrico, mas o desejo que nasce do encontro de si com o mundo, isto é, que terá nascido sempre como vazio que promete. Sem pré-aviso, a atenção ao que é dito é também dizer²⁹ e destina-se ao outro, inigualável. É ela que

²⁹ Entendo que é a relação entre o dito e o dizer – entendido o primeiro como soma de significações, e o segundo como sublinhado de que não há o dito em si, ou na dependência de

impede que a literatura seja recebida como mercadoria cultural, produto acabado ou dispositivo funcional.

Se alguém lê é porque confia no que se lhe oferece: o dom recebido é inseparável da sua aceitação, não está contido num texto-máquina e não prescreve o sacrifício do leitor, tal como não exigiu o do autor. Escrever e ler são movimentos desidentificadores: em ambos há receber e dar. A importância do que se recebe é reconhecida pela atenção, pelo estudo, que dá forma ao que sem ela seria apenas um conjunto de palavras e espaços em branco. Dar forma ao que está escrito não é um trabalho de descodificação pois, fazendo aí inseparáveis o receber e o dar, participa de uma linha de continuidade do descontínuo, a linha da herança. Não se trata de sacrifício, mas de despossessão e promessa: escreve-se por impulso e decisão de romper com a realidade, asfixiante a muitos níveis, começando pelos dispositivos que nela reduzem cada dizer ao dito geral de uma significação, e vindo em seguida os vários contributos para o triunfo da vontade de domínio como medida de todas as coisas; lê-se na crença de que o impulso e decisão que levaram à criação de uma forma escrita são palavras dadas que, enquanto tais, repudiam ser pretensões de verdade e genialidade com as quais seduzir ou impor, dirigidas ao desconhecido, tendo como expectativa o haver futuro. A incitação a pensar que assim se abre valoriza os ditos dos textos, o seu ensino, as suas frases enquanto significações de tipos diversos que formam um tecido intotalizável, o que implica que ela não seja apenas causa de indecidibilidade, de suspensão da pretensão de Um sentido, mas que seja sobretudo motivo para que, pela imaginação, confronto, deslocação, expansão, se inventem outras distâncias que relancem a recusa do fechamento, isto é, que excedam a simples troca intersubjectiva.

Atendendo a que dar e receber não são a consequência de um dom, mas um princípio de simbolização, o modo como a literatura respeita esse princípio é o de manter inseparáveis a troca e o dom, afirmando assim na forma disjunta e disponível, cada vez uma, única, os sinais do que não tem valor em si. Ao manter a tensão entre suspensão da referência e suspensão da descrença, a atenção

um contexto histórico e /ou psicológico - que faz variar as significações, as desloca, recusa, transforma: dizer não reforça um sentido dado como dito, mas altera o que apareceria como tal.

“literária” aos textos e poemas não se resume a qualquer tipo de concentração num objecto de estudo, pois implica múltiplas afecções e ideias. Por elas, e pela imaginação que as permite, as regularidades desfazem-se e constroem-se formas sem sentido único, formas que mantêm a ilusão, não no sentido de erro perceptivo ou intelectual, mas no de possibilidade de relação com o mundo fora dos sistemas de certezas que o encerram: possibilidade que, reconhecendo os conceitos de possível e impossível, é deslocação para fora deles, para o “lugar” do terceiro excluído, sem o qual o mundo seria apenas prisão e terror da morte. A aceitação da ilusão, jogo, é uma forma de lucidez que dá a perceber que a realidade não é uma, não é apenas o Mesmo, o possível verosímil, mas que pode haver o inesperado, que vem não da pura passividade como resposta, mas da recusa que se afirma na incompletude das formas criadas.

Note-se como no poema “Tabacaria”, de Fernando Pessoa /Álvaro de Campos, na estrofe final a ficção de atenção ao exterior, através da janela, introduz uma cena que sugere a entrega do poema ao leitor:

O homem saiu da Tabacaria (metendo troco na algibeira das calças?).
Ah, conheço-o: é o Esteves sem metafísica.
(O Dono da Tabacaria chegou à porta.)
Como por um instinto divino o Esteves voltou-se e viu-me.
Acenou-me adeus gritei-lhe *Adeus ó Esteves!*, e o universo
Reconstruiu-se-me sem ideal nem esperança, e o Dono da Tabacaria sorriu.

Presume-se que o homem que saiu da Tabacaria, tal como o leitor, está na posse de um objecto (tabaco, poema) cuja forma e matéria se alteram no uso que permite – de ambas há cinzas, mas não só, há também o ter havido um sentir não comandado, apenas motivado por uma propiciação indeterminada – aquilo que se recebe é no entanto elidido, só se referem os trocos, que assinalam uma inexactidão constitutiva do que se pode oferecer na relação com o outro. Uma vez que esta não se mede por qualquer moeda padrão – necessariamente “falsa”, pois, enquanto equivalente geral, a moeda suspende a contingência indeterminável – assinala-se que aquela operação não se esgota

em si, ficam os trocos³⁰, o quase-insignificante. Quer dizer, do poema, quando o escritor acaba de escrever ou quando o leitor acaba de ler, o sentimento do breve encontro havido, de uma saudação recíproca fora da realidade, é contíguo a bocados de sentido (trocos), sem os quais não existiria. Esse sentimento, que não pode ser fixado, dá-se (ocorre) e dele não há nada a dizer, a não ser que é sentimento de partilha do “uso” da linguagem, o qual não provoca concordância ou discordância, mas disponibilidade para a palavra dada. O aparecimento, no limiar, do Dono da Tabacaria (metafísica, deus, sujeito...) dita o fim do poema. O seu sorriso é irónico, afirma a indecibilidade. Com efeito, se o poema suspende a realidade, a referência, e no final o universo se refaz, isso supõe que o acontecimento que é o poema não pertence nem à realidade (parte do universo) nem ao universo (fora do qual por definição não haveria nada). Mas existe enquanto exposição do poder imaginativo, poder de dar forma, de criar ilusão: a “realidade” que não é realidade, que não se fecha em horizontes de verossimilhança, em ficções com destino certo, começa quando alguém chega (quando a primeira palavra é escrita, ou lida) e termina quando o poema se fecha, quando foi concluído e (ainda) não há ninguém que o leia.

Da incompletude de sermos, nada fica de eterno, nenhuma *performance* está programada no que fica escrito – a máquina não dispersa cinzas de algum desejo, deve ser sem falhas, mas o humano não, as falhas são imanentes à potência da razão que não exclui o desejo. Por esse motivo, porque o humano é enigma, não uma máquina ou um deus, tanto é vão partir de textos e obras de arte, para procurar neles uma suposta verdade, como para reconhecer a sua adequação a uma época, ou ainda para encontrar a verdade da forma encerrada em si. Como observou Paul Veyne:

³⁰ Se lermos nestes versos de “Tabacaria” uma relação com “La fausse monnaie”, de Charles Baudelaire, uma coisa nos chama a atenção, uma vez que neste caso se descreve a meticulosidade da separação, por diversos bolsos, de um conjunto de moedas, de modo a permitir que a moeda falsa possa ser a que vai ser dada: mas se a moeda falsa o é porque visivelmente se não distingue da verdadeira, como é que o narrador do texto de Baudelaire a distinguiu para a separar? Não se anunciará aí uma ironia com o facto de alguns poetas pretenderem fazer da palavra poética uma palavra cuja verdade é garantida? Essa ironia é retomada na incerteza do verso “ O homem saiu da Tabacaria (metendo troco na algibeira das calças?)”.

Está claro que uma biblioteca que se lesse a si mesma, uma obra de arte que fosse sua própria espectadora, ou uma conduta que acreditasse ela própria no que faz seriam seres completos. E mesmo seres divinos, uma vez que, neles, o conhecimento se conheceria a si mesmo e, como diziam os gregos, a inteligência e os inteligíveis seriam a mesma coisa. Mas, como o não são, isso soa-nos na alma como um vazio perene [...] O poema seria divino se se lesse a si mesmo. É quotidiano o que não é divino, ou seja, tudo o resto”³¹.

Prestar atenção, no sentido que aqui interessa, não é uma tarefa a que se possa atribuir um resultado: não estando senão em parte sob o controlo de uma consciência, a participação de uma multiplicidade de afecções, sentimentos e ideias, é sempre relativa, decorre do encontro. Pela atenção há um sair de si que faz parte da inteligência do mundo, e, como Dominique Janicaud fez notar, esse é um movimento inexpugnável da racionalidade. Recusando a redução da concepção de inteligência ao sistematismo metafísico, ao subjectivismo psicologizante, ou a qualquer outra pretensão de fundação auto-constituente, Janicaud coloca como fundamental a assunção de que, pela sua complexidade, a inteligência do mundo³² não conduz a uma totalidade cumulativa do saber, mas a relações do “natural” e do inteligível, imanentes à fragilidade do humano, gerada da finitude e constitutiva da inteligência. Como tal, ela ocorre também nos procedimentos formais, mas esteriliza-se quando a racionalidade é mutilada pela negação do finito que o sentido de método impõe se não se presente nele senão a aspiração ao geral.³³

³¹ Paul Veyne, «Conduites sans croyance et œuvres d’art sans spectateurs », Revue *Diogène* n° 143, septembre 1988, Gallimard, Paris, p. 24.

³² Por “partilha” entende-se aqui a relação como proximidade, como uma contiguidade que reúne e separa, decorrendo desse movimento, *dynamis*, a potência do pensamento, que não pode ser descrita como potencializadora, na medida em que a inteligibilidade, ao ser partilha, não é produtora de actualização infinita do Mesmo. Cf. Dominique Janicaud, “Vers l’intelligence du partage”, *Aristote aux champs-élisées*, Éd. Encre marine, Paris, 2003.

³³ A palavra método vem do grego, *methodos*, composta de *meta* (através de, por meio de) e de *hodos*: via, caminho. Servir-se de um método é, antes de tudo, tentar ordenar o trajecto através do qual se possa alcançar os objectivos projectados. O uso moderno de “método” anula a tensão e concebe o método como caminho para a verdade, rasurando, sob o nome de objectividade, a relação de quem encontra com o que encontra.

Mesmo quando já existia antes (como tal, pode até estar minado ou haver nele pedras e outros obstáculos ao passo), um caminho é traçado pelo caminhante que reflecte, percebe, olha, imagina e se entrega a respostas várias. Daí que não seja liso, que seja pedregoso e obscuro. A inteligência do caminho é que o faz caminho (*hodos*): não o anula num método para chegar a um fim (*methodos, meta+hodos*). No poema “Máquina do Mundo”, de Carlos Drummond de Andrade, a recusa da visão da Máquina sedutora, gratuita e pronta a contrariar o desengano, dá-se na escrita enquanto consciência da perda, para a qual contribuem escuridão, abandono da curiosidade, cansaço, e movimento de mãos abandonadas ao ritmo do caminhar. As mãos que traçam, que pensam a perda, não são as do caminhante “vagaroso, de mãos pensas”. A escrita dá figura ao que terá sido a sua propiciação – a construção do caminho, a construção do poema – mas o que ela foi é enigma, passado, presente e futuro. E terá sido propiciada, foi propiciada, “sobre a estrada de Minas, pedregosa”:

[.]

“baixei os olhos, incurioso, lasso,
desdenhando colher a coisa oferta
que se abria gratuita a meu engenho.

A treva mais estrita já pousara
sobre a estrada de Minas, pedregosa,
e a máquina do mundo, repelida,
se foi miudamente recompondo,
enquanto eu, avaliando o que perdera,
seguia vagaroso, de mãos pensas.

A escrita, ou a leitura, de um poema confronta com o pensado e o feito, mas não recolhe ordens nem doutrinas. Faz vacilar. É resposta, mas não é uma solução. Se aí se introduz o debate com figuras da vontade de domínio e se admite que elas não se perdem em definitivo, que, sedutoras, se recompõem, também se mostra que o tempo da resposta, o da escrita do poema, não é o do escrever enquanto sacrifício de si no altar do conhecimento, da deusa-razão ou das paixões – é o do escrever-viver. Note-se na citada estrofe como o tempo do dito, o do abandono das visões, figurado nas mãos (“seguia vagaroso de mãos pensas”), se liga, por sugestão, ao tempo das mãos tensas do escrever.

Resistir: recusar:

Não aprendas senão com reserva.

Uma vida toda não basta para desaprender o que – ingénuo! – deixaste pôr na
cabeça

sem pensares nas conseqüências.³⁴

Dobra nº3, 2019

³⁴ Henri Michaux, *Poteaux d'angle*, Gallimard, Paris, 1981, p.9