



CONFIANÇA, DESTINAÇÃO E AUSÊNCIA DE DESTINO

DOI: <https://doi.org/10.35699/2316-770X.2022.39460>

SILVINA RODRIGUES LOPES*

RESUMO Neste ensaio pretendo colocar o problema de uma reconstrução que se confronta, simultaneamente, com o poder tecnocientífico enquanto esmagador da emergência de potencialidades éticas e poéticas e com as pretensões de soberania absoluta, de cujo combate contra a incerteza decorrem práticas sociais e políticas identitárias igualmente voltadas para o controle e exclusão.

PALAVRAS-CHAVE Tempo. Memória. Reconstrução. Drama. Incerteza

Trust, destination and absence of destiny

ABSTRACT In this essay I intend to pose the problem of a reconstruction that is simultaneously confronted with the techno-scientific power as destruction of ethical and poetic potentialities and with the pretensions of absolute sovereignty whose fighting against uncertainty produces social practices and politics of identity equally aimed at control and exclusion.

KEYWORDS Time. Memory. Reconstruction. Drama. Uncertain

* Universidade Nova de Lisboa.





Teus ombros suportam o mundo e ele não pesa mais que a mão de uma criança.

Carlos Drummond de Andrade

Sentimentos e pensamentos suportam o mundo na percepção que se tem da inesgotável diversidade, do permanente divergir e da constante fuga à ameaçadora sistematicidade. O que de anterior terá afetado o viver no tempo presente é enigma da complexidade do pensamento, da transformação de que memória e esquecimento participam, fazendo o mundo leve, o que quer dizer que confiança e infância se encontram sem o peso da condenação a um destino.

Quando se diz que é preciso reconstruir entende-se que alguma coisa, natural, fabricada ou espiritual, foi destruída e que, dado o seu valor, deve voltar a ser construída. Em relação ao natural, o principal é prevenir os danos destruidores e, quando possível, restaurar o que havia antes de eles terem ocorrido; quanto às coisas fabricadas, elas são por vezes suscetíveis de serem reconstruídas através do estudo e do seguimento de regras; já a reconstrução do que é de ordem espiritual é alteração da compreensão, e, conseqüentemente, confronto com crenças e hábitos. A compreensão, que não é apenas reconceitualização, mas sobretudo resposta ao apelo de uma situação indefinível, é o modo da ocorrência de sentido, cuja tensão supõe a capacidade de perfetibilidade que, com Rousseau, se considera condição da vida social. Tal capacidade procede da desposseção do sujeito enquanto muro redutor da ligação ao inconsciente e ao concreto da vida. Pelo que seria falacioso admitir a existência de um voluntarismo, uma capacidade de autonomia que separasse essa desposseção da prática da compreensão, a qual se não separa do agir e das reflexões que ele suscita.

O problema da reconstrução, renovação ou restituição está fora das competências tecno-científicas; relaciona-se no entanto com estas, com os problemas decorrentes dos malefícios dos seus usos, insistindo na reflexão sobre hipóteses que contrariem a tendência para o seu domínio absoluto da socialidade e da natureza. O haver sentido, essencial à alegria do mundo, afirma-se no movimento do dirigir-se ao outro que se coloca para além da sua finitude no cuidado que presta e recebe, na afirmação, ética, da humanidade do homem. Indefinível, essa humanidade não é compatível com uma condenação a ser-para-a-morte, pois a disponibilidade para os outros, a quem se ama e se socorre, com quem se aprende e a quem se ensina, deixa marcas que ficam para além do tempo de vida. Por haver sentido, cada um é outro, tornando-se infinito, não identificável, eterna repetição do diferente na palavra “eis-me” que, com Lévinas, se entende

ser abertura da significância, do gesto ético. A aposta deste não é num futuro previsível nem numa salvação final, e sim a de salvaguarda do inacabado, enquanto abandono da posição de sujeito e restituição ao drama em que a fidelidade aos outros e ao que deles vem insiste através do que se altera – expressão de gratidão e partilha.

Depois de Nietzsche e Freud, a negação da consciência como suporte fundacional gerou evidentes alterações no âmbito da compreensão dos indivíduos humanos e das suas práticas. Entre elas, a postulação do estudo do homem através da soma de saberes de um conjunto de ciências biológicas, sociológicas, antropológicas, aos quais se juntavam a filosofia na sua vertente analítica e na de estudo da mente. A redução do homem a objeto de estudo científico não consistiu apenas na destituição da primazia da consciência, mas prosseguiu objetivos de previsibilidade dos atos, emoções e afetos, com a pretensão de, negando a imponderabilidade deles, descrever o funcionamento do cérebro, o que poria em causa as potencialidades infinitas do uso da linguagem e a possibilidade de decidir, sem as quais tudo seria da ordem do cálculo.

Face ao elitismo persistente na filosofia, na pretensão de limitar a estudos de lógica, John Dewey defendeu, na segunda década do séc. XX, a “reconstrução da filosofia”, entendida como recusa do fechamento na análise formal ou na erudição, à qual contrapôs a filosofia enquanto pensamento de cada um na sua relação com os outros, a qual não é alterável por “um ato de vontade nem, além disso, por um ato de autoridade”¹ (Dewey 1919:269). Disse ele, posteriormente, que a reconstrução visava também o conhecimento na medida em que ele se não “conforma a vistas formadas independentemente, dizendo respeito às faculdades de tal ou tal órgão” (*idem*:28), pelo que se justificaria que doravante se falasse de “inteligência” e não de “razão”. Pode dizer-se que a inteligência das situações e dos textos é a compreensão que se tem deles, a expressão de um encontro no qual a singularidade de cada um participa, tornando-o único.

A ligação aos problemas contemporâneos tem como base o reconhecimento da liberdade/responsabilidade de cada um na sua prática social, pelo que, na base da filosofia, perdidos os privilégios e a autoridade, que a distinguiam supondo nela um acesso privilegiado à realidade, se coloca a ligação a uma dispo-

¹ Todas as traduções de citações, feitas a partir de livros indicados na bibliografia, são da minha responsabilidade.

sição inicial, a confiança, essencial à solidariedade e ao espírito de cooperação. A confiança é imanente à aprendizagem dos humanos enquanto seres imaturos que começam por receber de quem os trouxe ao mundo o alimento, a proteção, o ensino e o amor. É a partir disso que cada um tenha condições para pensar a sua vida e agir por si, sem obediência cega às vozes de comando, o que supõe que não abdique da compreensão de si, a começar pela dos seus afetos e das suas ações. Dado que ninguém está fora do mundo, o seu mundo começa em si, pelo que, no entrelaçamento de si próprio e do comum há, como Montaigne mostrou, matéria para pensar e mudar.

Para nos libertarmos daquilo que idolatramos e nos aprisiona, é importante compreendermos como se nos impõe. Numa situação de devastação, como a atual, em que ciência, globalização e tendência para colocar a economia no lugar de comando da vida social, através de manipulação e controlo, o problema da melhor maneira de viver a sua vida, que é sempre vivê-la com os outros, ao mesmo tempo que parece fora do alcance de cada um, torna-se também mais evidente. Face a isso, a ideia de reconstrução não se coloca como a da repetição de um passado melhor, o que seria um logro, uma vez que o que aconteceu, não se resumindo a factos, não suporta lógicas agregadoras, interferindo nas nossas vidas – na linguagem que usamos, na moral, nos gostos e interesses ou nas reflexões jurídico-políticas –, através do acolhimento e recusa de vários legados, repartidos por diferentes campos de sentido, que atestam divisões e descontinuidades, mostrando como a sua reunião sob uma designação de época ilude o enigma dos efeitos.

Que a historiografia se coloque contra o negacionismo e se dedique ao conhecimento dos factos ocorridos é sem dúvida importante pela matéria de estudo que proporciona, a qual nem pode ser vista como conjunto de exemplos bons e maus, nem como etapas de um progresso. Mas, quando tomamos conhecimento de factos (por ex., da escravatura, da miséria, do colonialismo e das guerras), isso não importa para assim se atribuir ao ocidente culpas ou méritos, ou para se entender que, situados historicamente, os factos se explicam-justificam. Importa, sim, não repetir aquilo que não devia ter ocorrido. Sabendo-se que a moral não decorre do conhecimento, e por isso não pode ter uma justificação universal, nem estar sujeita a prova de falsificação, ela nem assim deixa de existir a um nível essencial da vida em comum.

O que hoje alguém considera imoral considera-o independentemente do tempo e dos costumes dominantes à época da sua ocorrência. Como não se vive no passado, o juízo sobre factos históricos importa sobretudo naquilo em que pode contribuir para a questionação de hábitos e ideologias que persistem através de rituais feitos em nome da celebração de heróis ou da homenagem a vítimas, que se fazem reviver como se houvesse uma culpa genética ou historicamente transmissível. Uma vez que os hábitos condicionam a experiência e podem chegar a impedi-la, a atenção às circunstâncias solicita a reflexão moral, que não se confunde com um reflexo moralista –, o qual ou seria a aplicação automática de regras ou a imposição aos outros de regras a seguir. A moral – entendida como regras que o sujeito adota ou constrói para si próprio, enquanto ser social que não invoca a sua divisão para agir às cegas –, faz justamente parte da decisão, uma vez que aquele que decide recorre a conhecimentos, memórias, propósitos e reflexões de vários tipos que espontaneamente compõem um enquadramento vago – onde há vazio, mas que não é vazio.

Na reconstrução, enquanto reparação terapêutica, os hábitos não são tomados por normas rígidas, o que lhes retira qualquer desígnio de absoluto e os compreende enquanto participantes de devires que qualquer regra proporciona. Como disse Wittgenstein: “Qualquer que seja o número de regras que me dás – dar-te-ei uma regra que justifica a *minha* utilização das tuas regras” (Wittgenstein 1983: 113). A espontaneidade com que encaramos o que vem supõe a inteligência, em que se inclui a avaliação feita por seres divididos, em que crenças, desejos e princípios, se confrontam como num drama, ou num texto, em várias vozes. Isso prepara-nos para recusar o que num dado momento se apreciou ou valorizou, e vice-versa, mas sobretudo faz com que a interpretação não seja separável da capacidade criadora.

A nossa participação no presente, tempo do que não ocorreu nem ocorrerá, do que apenas pertence ao “aqui-e-agora” da percepção, que nunca é percepção de si mesma, dado não se separar do seu efetuar-se, não ocorre sem que haja repetição, aquilo que nos liga ao “vasto mundo” e dele nos separa. As coisas percecionadas, os outros, as lembranças vêm em imagens, ideias e emoções, e esse regresso, permitido pela linguagem, introduz em tudo uma vacilação, pela

qual o mundo de cada um é abertura para o seu exterior e, como este, jamais pode ser delimitado.

Conscientes da ausência, vivemos em relação com o anterior e dirigindo-nos ao seguinte, ao próximo e ao longínquo, sem iludir que aquilo de que temos consciência é inseparável daquilo de que não temos. Nessa divisão, não vivemos um presente hipotecado ao passado, mas sim um presente de que faz parte a preparação para o tempo que vem. Pela memória e pela imaginação construímos representações do que está longe, do passado que não existe senão na sua perda, e daquilo que desejamos. Pela dissimetria entre passado e futuro tornamo-nos conscientes do tempo enquanto condição de irreversibilidade da existência e da impossibilidade de soberania absoluta decorrente de sermos finitos, agirmos e não podermos ignorar a morte. Se todo o tempo é presente, devir, o presente nunca é o mesmo, nem é a mesma a relação com o passado, a qual Jankélévich concebeu a partir de uma dualidade, a do irreversível e do irrevogável, que dão lugar, respetivamente, à melancolia e ao remorso. Seguindo a problematização desse autor, considera-se aqui que o presente, sendo uma constelação “sempre mutável”, depende de circunstâncias inúmeras, nas quais a relação com a irreversibilidade, ou com a irrevogabilidade, corresponde a sentimentos contrários. A primeira desencadeia a melancolia que, no desejo do impossível – o de que o presente se mantenha –, lamenta a perda do presente apreciado, para o lembrar, de modo elegíaco e poético; a segunda, desencadeia o remorso, que quer regressar aquém da falta, e nisso negar o passado, enterrá-lo para sempre. As pretensões de pôr fim ao remorso por substituição, compensação ou neutralização são vãs.

O esquecimento não apaga o passado, pois não pode fazer com que ele não tenha ocorrido, nem a nível ontológico, nem a nível psicológico: por isso, a memória do horror imprescritível, ao introduzir no presente, no agir, o confronto com a irrevogabilidade dos danos causados, pode ser um obstáculo à repetição do mesmo. O facto é irreversível – o que aconteceu não pode não ter acontecido – mas o ato, o fazer do que foi feito, não condena aquele que agiu a permanecer idêntico, nem como agressor nem como vítima: “a identidade a si (...) não dá lugar a nenhuma ação reparadora ou revogadora. Identidade asfixiante!” (Jankélévich 1974: 302). É a “graça”, ou o “milagre”, aquilo que liberta do desespero.

O inexplicável faz parte da decisão ética, a decisão que repara não se limita ao conhecimento e ao raciocínio, mas liberta do desespero ao separar-se do facto, o que acontece pelo amor à vida (presente), no qual se dá a saída do cerco egoísta da identidade e da vingança, que apenas prenuncia o aumento das escaladas de violência. Na separação do passado, que vem de uma atenção ao atual, voltada para fora de si, o carrasco pode deixar de existir, sendo que o pedir perdão à vítima não basta, a seriedade do perdão está nos atos quotidianos daquele que, sem poder reparar totalmente o mal que fez, muda de modo a que atos de tal gravidade não se repitam. É por vivermos expostos ao exterior que dele recebemos aquilo que nos permite tornarmo-nos aquilo que somos: indivíduos criadores, um pouco médicos e um pouco loucos.

Suportar o mundo, fazer com que ele seja leve e amigável, não faz de nós titãs condenados, supõe em cada um, entre os elementos de conexão do privado e do público, o equilíbrio da relação entre memória e esquecimento. A doença do esquecimento é grave, pois com ela se perdem não apenas as lembranças do passado que consolam e sustentam a confiança, mas ainda as possibilidades da existência suscitadas pelo recordar. Também é grave a memória que se mantém intacta, da qual Temístocles se queixou quando Simónides se propôs ensinar-lhe técnicas mnemónicas: o que ele queria era poder esquecer. O excesso de memória introduz ressentimento, provoca paragem, peso, petrificação, paralisação. Note-se que no protagonista do conto “Funes, o Memorioso”, de Jorge Luís Borges, o ter ficado paralisado e o passar a ter memória de tudo ocorrerem em simultâneo. A exacerbação da dependência de informações ciberneticamente disponíveis veio contribuir para a suspensão do tempo que constitui o devir na sua aleatoriedade. Fê-lo ao instaurar a propensão para a identificação da memória com um mecanismo automático de organização de dados em que nada se cria, mas tudo é transformado de acordo com regras que anulam a imperfeição, as sensações, a experiência e o resto que é imprescindível ao pensamento analógico.

No confronto entre história – onde prevalecem a objetividade, os factos, e as generalizações – e memória, considera-se essencial nesta a sua natureza heterogénea e variável. Quando expostas em público, as memórias permitem a partilha e formação de conhecimento vago e plural. As que não são colocadas

na dependência de interesses pessoais não são generalizáveis, uma vez que se trata de experiências únicas, que não seguem uma linha retórica organizada por formulários prévios. Que alguém as conte, a si próprio ou a outrem, supõe diferentes sentimentos – tais como comprazimento no recordar, nostalgia ou melancolia, má consciência, sofrimento, vergonha e outros sentimentos. Pretendem-se por vezes como exemplares; há sempre nelas a solicitação de atenção.

Apesar de entre os relatos de memórias se encontrarem nexos, esses não se consolidam senão através da constituição de arquivos, que selecionam em função do propósito de unificação do mutável e disperso em conjuntos identificadores suscetíveis de serem oficializados, sacralizados e enquanto tais, intocáveis. Pela musealização, as memórias tornam-se objetos de contemplação produtora de uma suposta má-consciência, anulada, no entanto, pela curiosidade indiferente às vidas. A seguinte afirmação de Blanchot – “há qualquer coisa de insuportavelmente bárbaro no hábito dos museus” (Blanchot 1971: 57) – pode ser aplicada com grande pertinência ao caso de muitos museus que pretendem conservar memórias intactas de torturas infligidas a povos no passado. O enjoo do museu (*Le mal du musée*), que Blanchot diz ser análogo ao “enjoo da montanha, feito de vertigem e asfixia, ao qual sucumbe rapidamente toda a felicidade de ver e todo o desejo de se deixar tocar” (*idem*), decorre para ele de uma evidência que fecha o espaço na sua perpétua realização.

Não podemos iludir que as memórias nos chegam sempre como relatos de presenças não presentes e que a ilusão de acesso à presença através da contemplação ou da leitura não faz senão mantê-las estereis e indiferentes, aptas a produzir a ignorância de que só há memórias no devir delas: na experiência que advém de serem vividas e recordadas por aqueles que, recebendo-as como herança incerta, as não separam da abertura ao futuro, da existência no tempo. Essa abertura define a participação de um mundo suportado por cada um na sua ligação com os outros, um mundo de novas possibilidades, de que se não excluem nem o imprevisto nem o improvisto.

Inapreensível como um todo, a memória não pode ser convertida em arquivo: “Porque o arquivo, se esta palavra ou esta figura se estabiliza em alguma significação, não será nunca a memória nem a anamnese na sua experiência espontânea, viva e interior” (Derrida 1995: 26). Composto por documentos e

objetos, selecionados por poderes instituintes, o arquivo é sempre já uma amputação da memória, não só porque não é possível guardar tudo o que ficou do passado, mas também porque a própria operação que o constitui deixa de fora a memória que, não sendo viva, apenas existe no presente em que os indivíduos a partilham ou a recusam, evitando assim sujeitar-se ao comando de estratificações do passado – as lições da história. A sacralização e proliferação do arquivo não é tanto sintoma da fuga à insegurança do presente, mas sobretudo adjuvante de uma super-ordem, composta pela grande diversidade morta em que tudo se equivale, uma diversidade delimitada, controlada, gerida, por muitos meios que contribuem para o mesmo fim: substituir ao presente um conjunto de inertes catalogados; liquidar o instável das memórias, fixá-las.

É contra o espírito de sistema, pelo equilíbrio de memória e esquecimento, que a dinâmica do tempo é a de reconstrução do que nunca foi construído, que o mesmo é dizer, a de recomeço do que nunca começou – experiência da mudança. Um objeto que foi destruído pode ser reconstruído idêntico, com os mesmos materiais e seguindo o mesmo desenho. Mas os homens aniquilados não regressam à vida, deixam vestígios em memórias dispersas, vestígios que pertencem à irreversibilidade do tempo, inesgotáveis e incalculáveis. O mesmo se passa com os povos e as culturas, uma vez que a sua existência é temporal e nelas se manifestou uma liberdade que não pode ser apagada. “Podemos desfazer a *coisa feita*, mas não desfazer o *facto de ter feito*, que é indeseizável; podemos *niilizar* (reduzir a nada) ou aniquilar a coisa, mas não *niilizar* a sua essência”(Jankélévich: 297). “Desfazer é uma possibilidade face áquilo que, tendo sido feito, no entanto se recusa; infazer” não o é” (*idem*).

Partindo do conhecimento da biologia, que põe em causa a herança dos caracteres e os considera adquiridos, Emmanuel Terray estabelece uma analogia com a culpabilidade, pondo igualmente em causa a sua hereditariedade, traduzida em traumas que não teriam fim, apenas concorrendo uns com os outros. Essa observação e outras, que faz no livro a que me refiro, participam do debate que ganhou preponderância no final do século XX sobre “o dever de memória”. O que aqui me interessa é um argumento que cita sobre o assunto e a conclusão que ele lhe sugere. O argumento é o de que sobre o presente não podemos nada, o futuro é determinado pelo presente e portanto sobre ele também não

podemos nada, mas o passado “está inteiramente à nossa disposição e podemos fazer dele o que quisermos” (Terry 2006: 23). Conclui então Terry: “de facto, a pregnância crescente do dever de memória e a obsessão do passado que a acompanha parecem-me ser a consequência lógica da nossa impotência face ao presente e ao futuro” (*idem*: 64).

Contra a abdicação do presente, não se trata de rasurar o passado, mas de acentuar o dever de futuro que existe no presente, o dever de justiça face às forças esmagadoras que reduzem os indivíduos a vítimas daquilo a que voluntariamente se vão submetendo, na ignorância da destruição que a todos níveis ameaça a humanidade, vinda da realização de um ideal de totalidade que pertenceu à filosofia. A violência da super ordem retira o chão às pessoas, fã-las acreditar que decidem o que fazem, quando são induzias a isso pela “bomba informática”, a qual produz “estados de convicção delirantes” (Virilio 1998: 99) e introduz a crença de que tudo se produz, crença que desemboca no desprezo da palavra, na sua relegação para o estatuto de instrumento indiferente. Sem recolhimento, sem abrigo, fica-se no meio de palavras, privado de palavra.

É como tal que reconstruir modos de vida, modos de participação do sentido, só pode ser inventá-los, desviar-se de qualquer pretensão totalitária, a partir do que do passado inassimilável e incomensurável— dado que a irreversibilidade do tempo transforma o que se perdeu no que terá sido, aquilo que noutra tempo se recebe. Na filosofia da “desconstrução”, a afirmação do devir é pensada enquanto dupla afirmação: “todo o discurso está entre dois “sim”, aquele que se endereça ao outro para lhe pedir que diga sim, e o sim de um outro, já implicado no primeiro “sim” (Derrida:1987, p.128); o sim que vem depois do outro inclui a escuta, o ajuizar, e a(s)sim responde e altera a afirmação anterior, deixando-a como oferta/legado para novos juízos e alterações.

A prevenção antiautoritária do pensamento incita a pensar, deixando as afirmações, provisórias-definitivas, expostas à perplexidade dos que vêm. É desse tipo o gesto que reconstrói tendo em vista o futuro, o viver alegre, sem obsessões nem indiferença, sem ceder ao puro comprazimento melancólico nem à violência do ressentimento, a do retorno do mesmo, do *supra-natura*. As memórias, apoiadas no esquecimento, vêm permitir a imaginação sem finalidade à vista, submeter à avaliação e repudiar qualquer ponto de vista da história que

a apresente como necessária. Isso que a irreversibilidade temporal permite, pela confiança vinculada ao sentido de responsabilidade, é reconstrução-reparação do mundo que, como o barco de Teseu, vai sendo outro, peça a peça, com a diferença de que ele não cumpre uma função, nem constitui uma totalidade. Neste sentido, a reconstrução não nega o tumulto das opiniões, engendradas por pessoas – seres vivos incompletos, perturbados e turbilhonares – e não por autómatos, entendendo a diversidade da experiência e das ações como base do pluralismo das culturas, no qual nem tudo o que é vivido tem a sua justificação.

Por nascimento e pelo devir-infância imanente à irreversibilidade temporal, temos a potência de nos renovarmos, de nos tornarmos o que somos, divididos e criadores, não pelo isolamento, mas, pelo contrário, pelo viver com os outros, dando e aceitando, percebendo como memórias e esquecimentos impregnam as palavras que usamos na percepção, o que nos protege da arrogância de uma absoluta soberania, e suscita em nós os limites da nossa participação no mundo – liberdade e responsabilidade.

Tendo por base o sentir, pensar e imaginar, a formação de capacidades (saberes) que usamos e aperfeiçoamos enquanto potências, e não programas ou instrumentos, para deliberar e agir, existem na relação contingente daquele que diz “eu” com outro “eu”, outro ser vivo e o restante mundo. A salvaguarda da impossibilidade de negar a divisão do sujeito, a finitude e a consciência do tempo coloca um freio à arrogância que viria da pressuposição de identificação de si enquanto consciência que, fora do tempo e do espaço, representaria, ou criaria, a necessidade e os fins que ela seria suposta a atingir. O corte com as teleologias coloca na prática social a confiança, a moral e a justiça como obstáculos aos interesses e à força sem limites que estes por si só são capazes de desencadear.

Mas quando a participação é negada, ou quando é vista como lance num jogo programável, começa a guerra pela possibilidade de se elevar a fins independentes de qualquer limite a identificação dos seres humanos com mecanismos capazes de atingir o poder sobre todos e tudo (indivíduos, povos e natureza). A pleonexia, de que falou Aristóteles, é o começo dessa guerra, uma vez que conduz ao açambarcamento de recursos que deviam ser partilhados e cuidados, e, pelo contrário, são exauridos na degradação do espírito humano.

Muitos dos instrumentos que criam o ideal de enriquecimento fácil são cada vez mais proporcionados ou facilitados pelas ciências, que vão excluindo os afetos e desvalorizando a linguagem verbal em proveito da redução do tempo de reflexão e, conseqüentemente, da possibilidade da ação ser precedida por deliberações consistentes.

Quando a possibilidade de deliberação – que, sem excluir os interesses (econômicos), corresponde ao comprometimento do indivíduo nas suas ações – é diminuída, não é apenas a solidariedade enquanto participação da vida em comum que é afetada, contudo é o indivíduo que perde a inteligência de si mesmo enquanto ser moral. Entenda-se que moral não é obediência a um conjunto de regras impostas e que, na sua indefinição, a humanidade do homem não prescinde de se interrogar sobre o que lhe traz felicidade. Na moral, que cada um pensa para si a partir da que encontrou noutros, os outros, contemporâneos e os que hão-de vir, são tidos em consideração como limitações do livre-arbítrio. Vivida por cada um que pensa a maneira digna de agir, aquela que não está na dependência de interesses, a moral, como a arte, não é justificável, não se coloca na dependência da aprovação dos outros. Mas a discussão na esfera pública, das regulamentações dos limites do agir e a instituição jurídico-política não existiriam se os indivíduos não tivessem problemas morais e se a exigência de justiça não fosse indesejável, se não houvesse a confiança no começo que recomeça – a ética.

A confiscação do jurídico-político pela esfera econômica faz com que os interesses econômicos legitimamente prosseguidos desapareçam, dando lugar a forças destruidoras das práticas sociais. Da vertigem do poder oligárquico, passa-se à destruição exercida em nome do poder sem limites, ideal vindo da área das ciências, e que, tornado dogma originado pelo mito do progresso, propaga a todos os níveis, por contágio emocional, o “tudo é possível”, suportado por estatísticas e programações. Não se trata apenas de fazer consumir, mas de reduzir tudo a consumíveis quantificados pela moeda enquanto equivalente geral. O consumo cultural obrigatório, hierarquizado em função da riqueza, tornou-se mais um dos fatores de distribuição dos indivíduos por grupos constituídos segundo as identidades que lhes são sistematicamente criadas pela economia e pelas ciências, concebidas e impostas por meios que já não são, como na época

da industrialização, os da criação de modelos “superiores” de comportamento, mas os da nova era tecnológica, influenciadora e seguidora, em que a estatística se tornou um elemento de congregação e formação de hábitos.

Manipulados, os indivíduos são tornados parte da formação de uma massa dividida em comunidades que se repelem e que, na ausência de desejo e na libertação do que é considerado como natureza instintiva, se vão tornando cada vez mais manipuláveis e arrastadas para a “miséria simbólica”, como Bernard Stiegler observou com particular insistência. Com o aumento do apelo ao consumo e à produtividade, que usurpam o tempo para pensar, a capacidade simbólica é substituída pelo entretenimento e pelo apelo à satisfação imediata, o que exponencia a frustração e a abdicação de si. O consumo de imagens e informações configura modos de vida que, embora variem consoante o lugar de cada um na hierarquia, diferem apenas pelo luxo dos meios de satisfação.

Quanto à frustração, ressentimento e conseqüente violência, em todas as suas modalidades, elas constituem o clima ideal para a propagação do niilismo, que no entanto ainda precisa de se disfarçar através de várias camadas de burocratas que, conciliando a desindividuação e a morte do desejo, rodeiam de uma glória de papelão as artes e a filosofia em abstrato – quer dizer, enquanto inexistentes para além da meta-função simbólica que as rentabiliza –, pois foram-se esquecendo, ou nunca aprenderam, que elas não são suscetíveis de ser avaliadas pelo seu poder de influenciar, nem pelo dinheiro que com elas se ganha. A doença trazida pelo niilismo é a dos ideais de conformação àquilo que se diz ser o único possível – a reciclagem da vontade de poder.

Enquanto componente instituída das políticas de investigação, a exigência de produtividade é um meio que as torna dóceis e úteis na manutenção de um poder simbólico, cobiçado e reverenciado, que para ser efetivo tem de contribuir para dissuadir de pensar por si aqueles que, não tendo acesso aos “métodos apropriados”, apenas podem interiorizar o resultado das “investigações” que proliferam e alimentam a indústria da divulgação. O niilismo imanente à confusão entre investigação e cumprimento de programas completamente formalizados impõe a radicalização da autonomia e da finalização de domínios em si, cujo destino é a divulgação em que uma autoridade advinda de um estatuto inquestionável reforça o que por sua vez a garante – a tradição do saber

como tradição de administração de valores de culto por quem sabe e pode. Esses valores podem ser ditos “disruptivos” desde que contribuam para minar a confiança de cada um no seu pensamento e para o substituir pela aceitação do “mais científico”.

A massificação é um procedimento de exclusão para o qual na atualidade concorrem humanismo e anti-humanismo, reunidos pela comum pretensão de definir a humanidade do homem: no primeiro caso, a partir de valores, no segundo a partir do seu aprisionamento biológico e/ou cibernético. Trata-se de forçar a pertença a comunidades para nelas os indivíduos se captarem idênticos a si mesmos. Enquanto isso, a vida de cada um é consumida na aquisição do poder de obedecer: obedecer a si mesmo tornando-se cada vez mais o si mesmo que se tomou como ideal. Assim se respeita o ideal de exclusão, uma vez que encerrar-se em si é abdicar da participação em que o “eu” se desfaz, tornando-se fluído e inconstante, um próximo não idêntico.

No universalismo abstrato, postulado pelos dois tipos de humanismo acima referidos, entre a experiência e o pensamento insinuam-se missões, modelos, ideais prontos a experimentar e adotar. A partir disso traçam-se hierarquias, no fim das quais ficam os excluídos, devidamente identificados. A compreensão desses mecanismos começa na rutura que torna suspeito aquilo que refere identidades tautologicamente identificáveis. Ninguém é idêntico a um conjunto de características, biológicas, culturais, estilísticas. Quando é suposto sê-lo é porque há um lugar onde é feita a descrição, a hierarquia e a colocação de “cada um no seu lugar”. Isso prende-se com a linguagem usada para falar de missões várias no domínio da cultura. O “ressuscitar” da palavra missão está em sintonia com a vontade de marcar o território de domínio: aquele que define o que deve ser vai, em função disso, formar continuadores, desvalorizando paternalisticamente outros, indivíduos ou culturas, a quem não são reconhecidas as características próprias pretendidas, e por isso são considerados disponíveis para fazer com eles o que se entender.

A saída do niilismo não pode ser a do humanismo, nem a do seu oposto, a desumanidade. A humanidade do homem pode ser o sentido que damos à disposição que vem com a sua capacidade de fala – a de dirigir-se ao outro, de dele se aproximar, sem o conceber como objeto sobre o qual lhe é permitido exercer

qualquer poder. Essa disposição, que não podemos considerar natural, nem de origem divina, faz parte daquilo que Derrida considera como “O messiânico sem messianismo (ou messianismo sem conteúdo) [...], conceito estranho que guia a busca de uma democracia a vir” (Derrida 1993: 112). Trata-se de um movimento de aproximação, de confiança no dizer, do qual a ética emerge, fazendo com que liberdade seja responsabilidade. Mas a emergência da ética nunca é garantida, ela ocorre, havendo circunstâncias que mais a propiciam, sem que a resistência ao poder de dominação possa ser descurada, enquanto forma de impedir que uma potencialidade utilitária da linguagem asfixie as outras potências, éticas e poéticas. A vigilância está por isso implícita na exigência política de justiça, a qual deve impedir que a concorrência (econômica) de interesses se torne desenfreada, que nela prevaleça a violência, que pode assumir várias formas, sendo sempre negação de tudo o que não interessa para uma dada finalidade.

Numa situação de calamidade, “reconstrução” pode ser um nome para a afirmação do movimento do pensamento enquanto terapêutica que contraria a aniquilação das múltiplas possibilidades de resistência, incertas, nem programáveis, nem passíveis de sujeição a grelhas de avaliação uniformizadoras. O problema é ainda o do tempo, e com ele, o da experiência, e da tradução. Descentrando e impedindo a comunicação imediata, o tempo é imanente aos corpos que pensam e desejam. Trata-se da interrupção que permite o diálogo, e com ele a universalização na ausência de universal, da qual a prática da tradução é exemplo. Em contraste com as operações produzidas por máquinas que “trabalham” memórias através de programas, o modo analógico de pensar envolve corpo e espírito, de modo intuitivo, com recurso a argumentos, imagens e procedimentos retóricos vários. A hipótese de pensar para além do possível fica em aberto, tal como na tradução se abre a reinvenção das línguas.

A reconstrução, que não é o oposto de desconstrução, é, como esta, um modo de se implicar e, separando-se do autocomprazimento, não deixar que a perplexidade que o passado suscita possa ser reduzida a uma série de efeitos previsíveis. Pelo contrário, as marcas de memória só são acolhidas quando nelas se aceita um excesso que o conhecimento ignora e que faz parte da sig-

nificância, resistindo à transformação em sentido único, em produto acabado e arquivado.

Quem, numa situação concreta – não redutível a um contexto, pois ela inclui marcas vindas de longe, no espaço e no tempo –, pensa dirigindo-se a qualquer outro, deixa, no que escreve ou diz, o que está para além do que pode pensar: a decisão de existência inscrita no escrito. Esta é condição do ato de reescrever e legar aos outros um problema que só é recebível pela reescrita, reconstrução, que, alterando o seu enigma, o remete de novo inacabado, sem que jamais haja a última resposta. No que entendemos como literatura, mostra-se a distância da escrita em relação aos livros de história e a registos oficiais de memórias e constrói-se um espaço-tempo em que se pode ir ao encontro do que não estava previsto, não foi imposto e não acaba, sem no entanto ser exterior ao que acontece, à historicidade do tempo da escrita. Aí se encontra, através de um pensamento que não é um meio nem um fim, mas no qual se implica uma defesa do direito à palavra pela salvaguarda do desconhecido, um movimento de corte com a totalização e a violência de todos os tipos. Falar de salvaguarda do direito à palavra é ter em conta o nível jurídico da sociedade e o direito à expressão não previsível, prática não organizável, dispersa, singular. Esse direito faz parte da criação de condições para a reconstrução do sentido e do sentir – por conseguinte, também da linguagem enquanto potência de dizer sempre de novo o que nunca é o mesmo. Daí que a importância da literatura seja imensa, quando não é fechada por quadros ideológicos que podem tomar a forma de crítica e a integram na estéril autonomia do bem escrever ou do bem compor.

Dado que é pelas leituras de textos que contactamos com problemas que a humanidade se colocou e com as respostas que lhes foi dando, a relação com o passado é incontestável e inspiradora. Dela participam as leituras que fazemos do que acontece e do que se anuncia, a que crescem sentimentos e desejos. É essa multiplicidade heterogênea que vai proporcionar encontros que rompam com o lugar e reconstruam a prática social sem ideal de soberania que a capture e sem generalizações que a confisquem.

Referências

BLANCHOT, Maurice, 1971, *L'Amitié*, Gallimard, Paris.

DERRIDA, Jacques, 1993, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris.

DERRIDA, Jacques, 1987 *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris.

DERRIDA, Jacques, 1995 *Mal d'Archive*, Galilée, Paris.

JANKÉLÉVICH, Vladimir, 1974, *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris

STIEGLER, Bernard, 2004, *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*, Galilée, Paris.

TERRAY, Emmanuel, 2006, *Face aux abus de mémoire*, Actes Sud, Paris

VIRILIO, Paul, 1998, *La Bombe informatique*, Galilée, Paris.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1983, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Gallimard, Paris

