

DEPOIS DE QUÊ?¹

Tradução de Cláudia Muller Sachs²

Resumo

Autoanálise que, partindo da constatação da “morte do sujeito”, estabelece uma reflexão sobre o “após”, tanto individual quanto social, inerentes à sociedade pós-moderna. As dimensões éticas, estéticas e políticas implicadas nesse novo momento são investigadas, com destaque para o ponto de chegada: a crença na divisão e na relação.

Palavras-chave: morte do sujeito, pós-modernidade, engajamento político.

Abstract

Self-analysis based on the “self death” provides a reflection on the post condition of the self and social frames in post-modern societies. Ethics, politics and aesthetics dimensions articulated in this new moment is investigated, highlighting the point of arrival: the belief in the division and in the relationship.

Keywords: self death, post modernity, political engagement.

O que vem depois do sujeito? Pergunta-se ao autor destas linhas. Como sabê-lo? Como demonstrá-lo? A explicação que lhe chega com frequência de seus ouvintes não é exatamente a de que nunca sabemos onde ele quer chegar. Ele também sabe, evidentemente, que não saber é uma maneira muito cômoda de se projetar na imagem de um filósofo, ainda mais cômoda porque a questão filosófica costuma saber mais que seu destinatário. Não saber aqui quem nomear, é também se instalar no depois que, talvez, ao designar o local ou o país desse desconhecido, diga muito sobre sua identidade.

É que a questão sobre o tempo é sempre vantajosa. Dizer o final, o depois, o pós torna heróico o pensamento que registra o fim dos tempos onde as coisas estavam em ordem e o sentido estabelecido. Uma vez, há muito tempo, houve, teria havido, uma época em que tudo repousava à sombra das grandes

¹Redigido em janeiro de 1988. Republicado em *Confrontation*, 13 de dezembro de 2004.

²Mestre em Teatro e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teatro da UDESC.

histórias sobre o eu e o mundo, sobre Deus e as pessoas. Agora se anunciaria a ousadia de novas manhãs e de caminhos da aventura... Mas o gesto em si pelo qual esse abandono proclama seu esforço heróico ou sua alegre deriva restaura a certeza calma da ligação e do local: estamos no final ou no depois. Toda ruína contém um templo habitável, já habitado. O tempo relatado, como aquele da perda, ainda é aquele da continuidade, da arqueologia, do patrimônio. Isso faz sentido e dá resultados. Isto quer dizer também que ele volta a reunir: referir-se à época, ou epocal, é reunir em um mesmo destino a manifestação daqueles que pensam a altura do depois e a massa indistinta que se supõe que habita as ruínas sem sabê-lo, que se definem por essa mesma suposição e oferece à corporação, neste sentido, a missão de pensar por si mesma o que ela verifica inclusive em seu silêncio.

Sabemos que a tranquilidade desta dupla relação não existe sem alguns sobressaltos. De vez em quando a atualidade evidencia que os nove décimos da humanidade, ou pouco mais, sofrem daquilo que a época já superou há muito tempo: as histórias arcaicas da fome, da fé e do povo. É a hora dos pregadores carrancudos ou dos procuradores combativos denunciarem a duplicidade dos pensadores do após. Tragicomédias e musicais são apresentados tendo como fundo o holocausto. Às vezes o guardião do templo anuncia que a corporação traiu e que se deve voltar ao que era antes: a garantia do sujeito que compõe significados e atribui-lhes valor. Às vezes o exibidor de cadáveres vem apenas difamá-lo dizendo que os seus valores - ou seu esquecimento, ou ambos - serviram aos assassinos. Uma outra vez a corporação, uma vez orgulhosa de suas viagens ousadas longe das terras paternas do sujeito, se estreita para preservar de qualquer atentado parricida o pensador do fim da metafísica que é também o único membro notável da corporação a ter mantido alguma ligação, por mais tênue que digamos, com os assassinos.

Estes tribunais, regularmente treinados até o ponto em que os assuntos da corporação encontrem algum caso e algum sentido supostamente comum, são talvez o resgate da comodidade que concedera: aquele da capitalização interminável de um infortúnio ao episódio indefinidamente suspenso. O templo e o túmulo evocados em seus limites como atualizações de sua origem esquecida ou de seu fim não reconhecido, denunciam os lados do espaço - tempo onde é instalada com prazer a atividade filosófica: aquele do começo do fim.

Qualquer que seja de fato a boa vontade filosófica de radicalizar a questão do após, ela não impede que seu terreno seja fortemente abalado por três figuras de *mise en scène* passadas ao estado de configurações dóxicas. Primeiramente, é a teoria psicanalítica que faz da sequência o próprio tempo do advento do sujeito, dissimulando, talvez, a tarefa enigmática da fidelidade a este futuro por detrás da visibilidade dada ao evento parricida como a origem

da sequência significante. Depois, há a figura do extermínio. Esta representa a aniquilação do sujeito, não apenas sob a forma de liquidação em massa de indivíduos, mas sob a forma de morte sem descanso - sem deixar rastro, monumento ou imortalidade. Ele abre assim o horizonte de um começo do fim, projetado nas duas dimensões de passado e futuro. De um lado, as genealogias do horror perseguem, a partir de uma origem cada vez mais distante, o começo da história ruim, aquela do indivíduo que carregava a morte, e elas seguem os mais ínfimos avanços. Por outro lado, os pensamentos do amanhã se instalam nos tempos crepusculares que começam no advento do impensável. Mas, por trás do mistério e do horror surge, sempre mais triunfante, uma terceira figura, a figura dessa redenção singular que se implementa no desenvolvimento da empresa patrimonial. Ela instaura uma nova imortalidade, fixada, a partir de então, ao monumento e não mais ao que ele fazia monumento: seguro gigantesco contra a morte, o holocausto e o parricídio, próprio para tudo imortalizar, para restaurar qualquer templo, mas também para monumentalizar qualquer objeto, para familiarizar qualquer estranheza na filiação de um sentido subtraído da morte.

Vemos os recursos infinitos que oferece a estruturação dessas três configurações que é também um acúmulo de tempo. Anunciar o começo do fim, apresentar sua bandeira, é incorporar os poderes da morte suspensa e da viagem através do tempo. Afirmamos atualmente a amarra rompida, a imagem derrotada ou o nome apagado. Mas nos instalamos, sobretudo, na figura singular do Apocalipse retrospectivo: nós reescrevemos indefinidamente no passado a profecia do mal começo (esquecimento, véu - ou, igualmente, aparência de véu ou de esquecimento), que nunca termina de nos fazer sofrer: o encadeamento de males que pertencem à figura errada, a figura que esquece a subjetividade. A fidelidade ética à incerteza reconhecida do sujeito e ao ato de seu futuro apóia-se, portanto, no pensamento da exterminação para se instalar nas profecias retrospectivas do começo do fim. Mas também o apocalipse do passado troca, constantemente, os poderes performativos da ameaça de morte com os recursos da imortalidade da empresa patrimonial. Assim, a filosofia sucumbe aos encantos de reescrever, com a infinidade de metonímias ofertadas pela riqueza de seu texto, as proposições de sua história. Ela se apresenta como futuro interminável e consagra a época como destino dessa reescrita que pontua cada frase como uma ameaça de morte e cada enunciação do evento presente como repetição deslocada de uma frase do texto. Essas idas e vindas entre o texto e o evento, entre o passado e o futuro, entre a morte e a imortalidade, definem o aspecto de um auxílio eterno estranhamente similar a essa condição, onde o discurso de Heidegger sobre o *Apocalipse* encontra a essência da dominação técnica. O patrimônio, a nova técnica da imortalidade, tornou-se talvez o elemento vital da mesma filosofia que encontra na denúncia da

dominação técnica seu domínio. Ao garantir à filosofia da nova era seu enunciado, ele lhe permite identificar o inventário de seu próprio legado na decifração do mistério mortal dos novos tempos, garantindo sua revanche sobre o saber social que havia banido. Disso a que ela esteja na vanguarda de todas as manifestações que pensam e celebram o monumento, o arquivo ou o museu, o resultado parece bom.

Sem dúvida, esse uso conquistador do começo do fim seria estudar na continuidade daquilo que eu havia uma vez esboçado o aspecto: a função determinante da época, de sua disponibilidade ou de sua ausência, como linha de partilha dirigindo a atividade filosófica ao separar aqueles que têm tempo livre para pensar daqueles que não o têm³. Eu havia, então, esboçado a continuidade que vai da franca afirmação platônica dos privilégios da *skhole* à tortuosa análise sartriana sobre os efeitos da fadiga que tira do proletário o tempo para pensar. A substituição do tempo da urgência e do fim já começado, por aquele do tempo livre da palavra filosófica, é algo a ser pensado sob o pretexto das figuras que definem hoje a representação da atividade filosófica, que organizam sua *doxa*⁴ nas novas condições onde ela se relaciona com seu outro: maestria que se anuncia em nome de uma época caracterizada como aquela do desamparo, discurso que possui a importância de expressar, considerando o destino comum da humanidade, mas que separa, ao mesmo tempo, como no sétimo livro das *Leis*, os vigias da noite do sono da massa esquecida.

O que me interessa aqui, não obstante, é outra coisa: a maneira como esse acúmulo de tempo joga com o horror e a morte, lhes reúne à margem do discurso para mantê-los indefinidamente afastados. A filosofia joga aqui com o que é seu negócio: a hipótese da morte, o enfrentamento ao medo e às paixões que têm como foco o medo: a frustração de “não ter ainda o suficiente” e o temor de “não mais ser” que acompanham o destino do vivente tomado pela palavra e pela representação. Na referência infinita da profecia apocalíptica e da redenção patrimonial, um certo *logos* se manifesta, tendo por princípio paradoxal aquilo que, em outro tempo, foi considerado o próprio princípio da paixão: a confusão dos tempos, o eterno correr do presente. Este presente que o mestre estoíco recomendava delimitar para afastar as paixões cruzadas da espera e do lamento, não cessa, ao contrário, de dilatar-se sob nossos olhos, de crescer com as idas e vindas, perdas e benefícios incluídos na ideia de começo do fim, na troca do holocausto e do patrimônio. Tudo acontece como se a exposição da representação tivesse exatamente substituído o “uso das representações”, como se a paixão, isto é, a confusão de tempos – tivesse se tornado método.

Certamente, o anacronismo aparece aqui apenas como deslocamento de perspectiva. Nós não temos à nossa disposição nem “natureza” para

³O filósofo e seus pobres. Paris: Fayard, 1983.

⁴Em grego, "opinião". (NR)

acompanhar nem “partido hegemônico” garantido para esta finalidade. Mas aqui está justamente o problema: os temas do fim ou da morte (eventualmente interminável do sujeito que não mais vive a identificação com as figuras subjetivas de arquétipos do *subjectum* ou da *substantia*? Essa identificação do “sujeito” com a maléfica figura errante da presença (e, portanto, com a presença do mal), não é a maneira mais cômoda de eliminar a questão do presente, quer dizer, também a questão da razão? Se tivéssemos que jogar o jogo, difundido entre nós, dos “esquecimentos” e “retornos”, eu diria livremente que o que é hoje o mais esquecido ou derrotado não é o Homem, o Pensamento, a Racionalidade, o Sentido ou qualquer outra dessas vítimas sobre as quais se inclinam lamentadores, mas a simples razão em sua definição nuclear: a arte de cada um de saldar suas contas com a confusão do tempo e das paixões de espera e lamento que aí encontram seu princípio. Arte do presente, ainda necessária, perdeu a garantia da presença exatamente circunscrita a um sujeito capaz de preceder a si mesmo. Desalojar “o” sujeito com esta figura, o presente com a presença, não é suprimir a instância daquilo que – daquele que – é referido por essa liquidação do tempo e do medo?

O que vem depois do sujeito? Digamos, em certo modo: nada vem depois do sujeito. Pois ele é justamente aquele que vem depois, que assume o risco de continuar por sua própria conta um texto já comprometido, uma história já começada, de transformar, segundo a fórmula de Zaratustra, os *es war* em um *so wollte ich es*, ato onde, precisamente, o presente tem a função de compensar a ausência de seu próprio tempo. Relacionar, em todas as circunstâncias, este desejo de risco com um “desejo de desejo”, concebido como a forma acabada de esquecimento, é apenas deixar para trás, esquecido ou para além do “sujeito”, a figura de um ser qualquer a quem nada acontece jamais: não-sujeito subtraído ao discernimento das figuras específicas do esquecimento, da aflição ou da morte, subtraído à necessidade de enunciar esse discernimento e de fazer qualquer coisa – qualquer ação – desse enunciado. Mais além do sujeito, neste sentido, mais além de seu *ich wollte*, resta o único consentimento ao que acontece, onde qualquer um é trocado por qualquer outro na noite do indiscernível. Que leiamos, por exemplo, o comentário que fez Heidegger, em 1946, de um poema de Rilke, expressando em 1925 a figura poética deste “querer o risco”: o próprio esplendor do comentário que censura o poeta por ter assim esquecido o fundo do abismo, é também aquele do silêncio feito sobre um vazio, durante seus vinte anos alemães onde nada de diferente, neste discurso, é nomeável. Após o sujeito, na identificação do depois com o começo do fim, não há mais o uso do tempo.

Pensem então o agora, se quisermos, na forma do após, na forma da dissociação da presença e do presente. Mas anunciar aqui a morte do sujeito ou o seu esgotamento é abandonar a única coisa que conta, que faz a diferença:

o intervalo do *es war* ao *so wollte ich es*. Sobre este intervalo, sobre o uso de seu tempo, em suma, sobre o efeito do sujeito, sabemos, ao contrário, muito pouco. E esse pequeno conhecimento está justamente ligado ao excesso de crédito que damos às aparências da consistência do sujeito, especialmente quando esse sujeito assume a figura do outro, daquele que vai supostamente repousar em sua presença beata, corporificar-se com sua representação.

Isso é o que tentei ao menos mostrar ao confrontar a figura desse outro privilegiado da modernidade política, esse sujeito diversamente chamado de “proletariado”, “classe operária” ou “movimento operário”, sucessivamente representado como herói de uma epopéia gloriosa, incitador do holocausto e, finalmente, sujeito morto pelo desuso de um discurso arcaico⁵. Tentei desconstruir a ficção deste animal laboral saído dos antros escuros da fábrica, da mina ou das favelas, formando uma imagem de si na contemplação e no orgulho de seu utensílio, e agrupando-se para o ataque em torno das bandeiras de seu ser coletivo. Na base das formas de identificação e de discurso “próprio” que fundamentam a ideia de uma classe e sua luta, eu convidei a reconhecer o fenômeno singular de uma produção de sentidos que não era nem a sistematização das ideias decorrentes da prática do animal laboral, nem a consciência de uma vanguarda formada por razões de ciência objetiva, mas o produto da atividade de uma rede aleatória de indivíduos colocados, por caminhos diversos em posição, ao mesmo tempo central e fora de jogo, de porta-vozes: não as pessoas levando o discurso das massas, mas as pessoas levando um discurso, simplesmente; indivíduos separados de seus supostos semelhantes, pois tinham sido apreendidos, treinados no circuito de um discurso vindo de fora e levados a assinar o discurso da classe e do movimento, a dar-lhe uma identidade, em função de sua própria impossibilidade de encontrar o vínculo de sua própria identificação. Por trás da suposição de um animal laboral levantando a bandeira, heróica ou funesta, de um novo *homo politicus*, seria necessário encontrar a figura, simultaneamente comum e singular, de um animal racional que acreditasse nas palavras de suas bandeiras como crêem todos os seres falantes, todo o mortal vencido pela linguagem, como se acredita, em geral, naquilo que se diz: sob a forma de duplicidade. O Hercules cristão celebrado nos anos 1840 pelo redator do *Atelier* tem o mesmo aspecto que o Cavaleiro - ou Centauro - no céu estrelado do soneto rilkeano: a união de dois daqueles que andam juntos, sem significar a mesma coisa ao término de seu projeto; figura ainda suficiente e para sempre decepcionada com os vínculos, como é, geralmente, qualquer combinação de palavras e qualquer agrupação de seres falantes em torno de certas palavras.⁶ Pensar o depois, onde podemos estar em relação à história desta conjunção exige, pelo menos, que levemos em conta o não ainda, o só um momento e os demais que a exclama em cada um de seus tempos, para os quais, individualmente, somente ela é uma história.

⁵ *La Nuit des prolétaires*. Paris: Fayard, 1981.

⁶ *Sonetos a Orfeu*, Primeira parte, soneto XI.

Neste exemplo, que é mais que um exemplo porque toca as figuras exemplares do outro e do luto que estruturaram o nosso tempo, vou tirar apenas essa modesta moral: quem quer dizer alguma coisa sobre o tempo futuro deve repudiar, ao mesmo tempo, a figura do começo do fim e a suposta ingenuidade dos outros. O discurso sobre o tempo e o discurso sobre o outro se sistematizam e se diluem. Quem quiser sair – algo que ninguém é obrigado – deve abrir-se à questão do sujeito, de sua razão e de sua paixão, pois ela não é apenas uma questão de especialistas, mas de todos aqueles que vivem o vazio da representação, o trabalho de descoberta de si no *es war* e a fragilidade essencial do pacto que fez de uma descoberta singular o princípio de uma nova comunidade. Deve assumir o esforço para liberar este trabalho errante do sentido, esta filosofia fora de si mesma e de todas as prisões (classes, culturas, mentalidades, etc.), onde deve continuamente encerrá-la uma razão sábia, ao mesmo tempo preocupada em preservar sua especificidade pela objetivação naturalizante de seu outro e desejosa de ter à disposição esse mundo substancial de significações. Este esforço corresponde àquilo que, em outro trabalho, analisei como verificação da igualdade: exercício de uma razão que só se deixa escutar na recusa a toda temporalidade própria àquele que sabe, a qualquer suposta partilha entre uma elite de guardas noturnos e uma massa de sonolentos⁷. Isso também pode ser chamado de exploração da razão ignorante: este pouco de razão suspensa em sua única determinação de fidelidade, lançada na aventura que se dirige ao final da frase, à precisão da palavra, ao signo da conformidade, à conexão e à desconexão sempre recomeçadas.

⁷Le Maitre
ignorante. Paris:
Fayard, 1987

Agora, depois ... o tempo é próprio para a exploração dessa razão ignorante, desse pouco de razão misturada em cada um à loucura do mundo e ainda conectada à ação de seu objetivo, à fisionomia inesperada de sua descoberta. Moral definitivamente provisória, acompanhamento de uma natureza ausente. Agora, depois ... há o lugar dessa aventura: esse sujeito que afirma sua verdade na divisão e encontra sua paz na relação. Há a fragilidade da comunidade sensata que mantém em conjunto os seres falantes sem a garantia de qualquer lei perante a lei; comunidade que dá tempo livre para procurar a palavra certa, protegendo-se a todo o custo de suas ofensas.

Agora, depois... é hora de retornar ao remetente não a questão que ele conhece bem, mas a solidão fraternal do lugar onde ela não pára de reaparecer: "*Sieh, heisst freira es zusammen und ertragen Stückwerk Teile, als es sei das Ganze. helfen Dir wird schwer sein.*"⁸

⁸É a hora, veja
você, de aceitar,
conjuntamente,
peças e pedaços
como se fosse o
Todo. Ajudá-lo, vai
ser difícil". Rilke,
Sonetos a Orfeu,
Primeira parte,
soneto XVI.