

hipóteses actuais^o

Esta colecção propõe ensaios que, sem deixarem de fazer referência ao tempo histórico, privilegiam o pensamento do presente e a reflexão que se confronta com o impensável do nosso tempo. Das ciências humanas à estética, da política à filosofia, **hipóteses actuais** é um ponto de encontro dos mais variados saberes sobre temas centrais da cultura contemporânea. Ensaios que não se situam num âmbito fortemente especializado e são conduzidos pela experiência de um pensamento móvel e aberto a novos horizontes.

ISBN 972 - 23 - 1667 - 2



EDITORIAL  PRESENÇA

giorgio agamben

a comunidade que vem

a comunidade que vem

giorgio agamben

1



hipóteses actuais

1

Giorgio Agamben

A comunidade que vem

Tradução de ANTÓNIO GUERREIRO

EDITORIAL  PRESENÇA

Índice

A comunidade que vem

| | |
|--|----|
| I. Qualquer | 11 |
| II. Do limbo | 13 |
| III. Exemplo | 15 |
| IV. Ter lugar | 18 |
| V. <i>Principium individuationis</i> | 21 |
| VI. <i>Agio</i> | 25 |
| VII. <i>Maneries</i> | 28 |
| VIII. Demoníaco | 31 |
| IX. Bartleby | 33 |
| X. Irreparável | 36 |
| XI. Ética | 38 |
| XII. Collants Dim | 40 |
| XIII. Auréolas | 44 |
| XIV. Pseudónimo | 48 |
| XV. Sem classes | 50 |
| XVI. Exterior | 53 |
| XVII. Homónimos | 55 |
| XVIII. Shekhina | 61 |
| XIX. Tienanmen | 66 |

O irreparável

| | |
|-----------|----|
| I | 71 |
| II | 74 |
| III | 83 |

FICHA TÉCNICA

Título: *La Comunità che viene*

Autor: *Giorgio Agamben*

© 1990 Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino

Tradução © Editorial Presença, Lisboa, 1993

Tradução de: *António Guerreiro*

Capa: «*Wall Street II, 1888*», pormenor de *Jorge Castillo*. Concepção gráfica de *Paulo Scavullo*

Composição: *Multitipo, Artes Gráficas, Lda.*

Impressão e acabamento: *Guide — Artes Gráficas, Lda.*

1.ª edição, Lisboa, 1993

Depósito legal n.º 63 342/93

Reservados todos os direitos

para Portugal à

EDITORIAL PRESENÇA

Rua Augusto Gil, 35-A 1000 LISBOA

A comunidade que vem

I

Qualquer

O ser que vem é o ser qualquer. Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, seja qual for, o ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito), o termo que, permanecendo impensado em cada um, condiciona o significado de todos os outros é o adjetivo *quodlibet*. A tradução corrente, no sentido de «qualquer um, indiferentemente», é certamente correcta, mas, quanto à forma, diz exactamente o contrário do latim: *quodlibet ens* não é «o ser, qualquer ser», mas «o ser que, seja como for, não é indiferente»; ele contém, desde logo, algo que remete para vontade (*libet*), o ser *qual-quer* estabelece uma relação original com o desejo.

O Qualquer que está aqui em causa não supõe, na verdade, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser *tal qual é*. A singularidade liberta-se assim do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre o carácter infável do indivíduo e a inteligibilidade do universal. Já que o inteligível, segundo a bela expressão de Gersonide, não é um universal nem um indivíduo enquanto incluído numa série, mas «a singularidade

enquanto singularidade qualquer». Nesta, o ser-qual é tomado independentemente das suas propriedades, que identificam a sua inclusão em determinado conjunto, em determinada classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) — e considera-se que ele não remete para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de pertença, seja ela qual for, mas para o seu ser-tal, para a própria pertença. Assim, o ser-tal, que fica constantemente escondido na condição de pertença («há um *x tal que* pertence a *y*) e que não é de modo nenhum um predicado real, revela-se claramente: a singularidade exposta como tal é qual-quer, isto é, amável.

Porque o amor nunca escolhe uma determinada propriedade do amado (o ser-louro, pequeno, terno, coxo), mas tão-pouco prescinde dela em nome de algo insipidamente genérico (o amor universal): ele quer a coisa *com todos os seus predicados*, o seu ser tal qual é. Ele deseja o *qual* apenas enquanto *tal* — este é o seu particular fetichismo. Assim, a singularidade qualquer (o Amável) nunca é inteligência de algo, de determinada qualidade ou essência, mas apenas inteligência de uma inteligibilidade. O movimento, que Platão descreve como a anamnese erótica, é o que transporta o objecto não na direcção de uma outra coisa ou para um outro lugar, mas para o seu próprio ter-lugar — para a Ideia.

II Do limbo

De onde provêm as singularidades quaisquer, qual é o seu reino? As discussões de S. Tomás sobre o limbo contêm os elementos para uma resposta. Segundo o teólogo, a pena a que estão sujeitas as crianças não baptizadas, que morreram sem outra culpa que a do pecado original, não pode na verdade ser uma pena aflitiva, como é a do inferno, mas unicamente uma pena privativa, que consiste na perpétua ausência da visão de Deus. No entanto, contrariamente aos condenados, os habitantes do limbo não experimentam nenhuma dor por esta ausência: uma vez que são apenas dotados da consciência natural e não da consciência sobrenatural, que foi implantada em nós pelo baptismo, eles não sabem que estão privados do bem supremo, ou, se o sabem (como se admite num outro ponto de vista), não podem afligir-se mais do que sofreria um homem sensato por não poder voar. Na verdade, se lhes fosse infligida a dor, ao sofrerem por uma culpa de que não podem redimir-se, a sua dor acabaria por levá-los ao desespero, como acontece aos condenados, o que não seria justo. Além disso, os seus corpos são como os dos bem-aventurados, impassíveis, mas só relativamente à acção da justiça divina; quanto ao resto, gozam plenamente das suas perfeições naturais.

A pena maior — a ausência da visão de Deus — transforma-se assim em natural alegria: irremediavelmente perdidos, permanecem sem dor no abandono divino. Não é Deus que os esqueceu, são eles que o esqueceram desde sempre, e contra o seu esquecimento é impotente o esquecimento divino. Como cartas sem destinatário, estes ressuscitados ficaram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles estão cheios de uma alegria que não pode chegar ao fim.

Esta natureza límbica é o segredo do mundo de Walser. As suas criaturas estão irremediavelmente extraviadas, mas numa região que está para além da perdição e da salvação: a sua nulidade, de que tanto se orgulham, é acima de tudo neutralidade em relação à salvação, a objecção mais radical que alguma vez foi feita contra a própria ideia de redenção. Propriamente impossível de salvar é, de facto, a vida em que nada há para salvar e contra ela naufraga a poderosa máquina teológica da *oiconomia* cristã. Daí a curiosa mistura de velhacaria e de humildade, de inconsciência de *cartoon* e de escrupuloso rigor que caracteriza as personagens de Walser; daí, igualmente, a sua ambiguidade, que faz com que as relações entre elas pareçam sempre estar em vias de acabar na cama: não se trata de *hybris* pagã nem de timidez, mas simplesmente de uma límbica impassibilidade face à justiça divina.

Tal como o condenado liberto na colónia penitenciária kafkiana, que sobreviveu à destruição da máquina que devia executá-lo, eles deixaram atrás de si o mundo da culpa e da justiça: a luz que se derrama na testa deles é a luz — irreparável — da alba que se segue à *novissima dies* do Juízo Final. Mas a vida que começa na terra depois do último dia é simplesmente a vida humana.

III Exemplo

A antinomia do individual e do universal tem a sua origem na linguagem. A palavra *árvore* nomeia de facto indiferentemente todas as árvores, na medida em que supõe o próprio significado universal em vez de cada uma das árvores inefáveis (*terminus supponit significatum pro re*). Ela transforma, assim, as singularidades em membros de uma classe, cujo sentido define a propriedade comum (a condição de pertença \in). O sucesso da teoria dos conjuntos na lógica moderna nasce do facto de a definição de conjunto ser simplesmente a definição da significação linguística. A compreensão num todo M de cada um dos objectos distintos m não é mais do que o nome. Daí os paradoxos inextricáveis das classes, que nenhuma «grosseira teoria dos tipos» pode pretender reduzir. Os paradoxos definem, na verdade, o lugar do ser linguístico. Este é uma classe que pertence e, ao mesmo tempo, não pertence a si própria, e a classe de todas as classes que não pertencem a si próprias é a língua. Uma vez que o ser linguístico (o ser-dito) é um conjunto (a árvore) que é, ao mesmo tempo, uma singularidade (*a árvore, uma árvore, esta árvore*) e a mediação do sentido, expressa pelo símbolo \in , não pode de nenhum modo preencher o hiato em que só o artigo consegue mover-se com desenvoltura.

Um conceito que escapa à antinomia do universal e do particular é-nos desde sempre familiar: é o exemplo. Qualquer que seja o âmbito em que faça valer a sua força, o que caracteriza o exemplo é o facto de valer para todos os casos do mesmo género e, simultaneamente, estar incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre as outras, que está no entanto em vez de cada uma delas, vale por todas. Por um lado, todo o exemplo é tratado, de facto, como um caso particular real, por outro, reconhece-se que não pode valer na sua particularidade. Nem particular nem universal, o exemplo é um objecto singular que, digamos assim, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade. Daí a pregnância do termo que em grego exprime o exemplo: *para-deigma*, o que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, o que joga ao lado). Porque o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si próprio, no espaço vazio em que se desenrola a sua vida inqualificável e inesquecível. Esta vida é a vida puramente linguística. Só a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, excepto o ser-dito. Não é o ser-vermelho, mas o ser-*dito*-vermelho; não é o ser-Jakob, mas o ser-*dito*-Jakob que define o exemplo. Daí a sua ambiguidade, a partir do momento em que decidimos levá-lo verdadeiramente a sério. O ser-dito — a propriedade que funda todas as possíveis pertenças (o ser-dito italiano, cão, comunista) — é, de facto, também o que pode pô-las radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que se subtrai a toda a comunidade real. Daí a impotente omnivalência do ser qualquer. Não se trata nem de apatia nem de promiscuidade ou de resignação. Estas singularidades puras comunicam

apenas no espaço vazio do exemplo, sem estarem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Expropriaram-se de toda a identidade, para se apropriarem da própria pertença, do sinal \in . *Tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou *cartoons*, eles são os exemplares da comunidade que vem.

IV

Ter lugar

O sentido da ética só se esclarece quando se compreende que o bem não é nem pode ser uma coisa ou uma possibilidade boa ao lado ou acima de uma coisa ou possibilidade má, que o autêntico e o verdadeiro não são predicados reais de um objecto perfeitamente análogos (ainda que opostos) ao falso e ao inautêntico.

A ética só começa no lugar preciso em que o bem se revela como uma apreensão do mal e em que o autêntico e o próprio revelam ter o inautêntico e o impróprio como conteúdos exclusivos. É este o sentido do antigo ditado filosófico segundo o qual *veritas patefacit se ipsam et falsum*. A verdade não pode manifestar-se a si própria sem manifestar o falso, que no entanto não é separado dela e expulso para outro lugar; pelo contrário, segundo o significado etimológico do verbo *patefacere*, que significa «abrir» e está ligado a *spatium*, a verdade só se manifesta dando lugar à não-verdade, isto é, como o ter-lugar do falso, como exposição da sua íntima impropriedade.

Até ao momento em que, entre os homens, o autêntico e o bem tinham um lugar separado (eram *parte*), é incontestável que a vida na terra era infinitamente mais bela (conhecemos ainda ho-

mens que participavam do autêntico); todavia, a apropriação do impróprio era por isso mesmo impossível, porque toda a afirmação do autêntico tinha como consequência a deslocação do impróprio para outro lugar, contra o qual a moral erguia sempre as suas barreiras. A conquista do bem implicava assim, necessariamente, um acréscimo da parte do mal que era expulsa; a cada consolidação dos muros do paraíso correspondia um aprofundamento do abismo infernal.

Para nós, que não nos coube em sorte nenhuma parte de propriedade (ou que, no melhor dos casos, só recebemos ínfimas parcelas de bem), abre-se assim, certamente pela primeira vez, a possibilidade de uma apropriação da impropriedade como tal, que já não deixa nenhum resíduo de inferno fora de si.

É assim que deve ser compreendida a doutrina do livre espírito e gnóstica da impecabilidade do perfeito. Ela não significava, como se concluía da grosseira falsificação dos polemistas e inquisidores, que o perfeito tivesse a pretensão de poder cometer sem pecado os delitos mais repugnantes (esta foi sempre a perversa fantasia do moralista); significava, pelo contrário, que o perfeito se tinha apropriado de toda a possibilidade do mal e da impropriedade e não podia, por isso, fazer o mal.

Isto, e nada mais, era o conteúdo doutrinal da heresia pela qual, a 12 de Novembro de 1210, foram condenados ao fogo os seguidores de Amalrico. Amalrico interpretava a afirmação do apóstolo segundo a qual «Deus é tudo em tudo» como um radical desenvolvimento teológico da doutrina platónica da *chora*. Deus está em cada coisa como o lugar em que cada coisa é, ou como a determinação e a topicidade de cada ente. O transcendente

não é, assim, um ente supremo acima de todas as coisas: *o ter-lugar de todas as coisas é que é o transcendente puro.*

Deus, ou o bem, ou o lugar, não têm lugar, mas são o ter-lugar dos entes, a sua íntima exterioridade. Divino é o ser-verme do verme, o ser-pedra da pedra. Que o mundo seja, que algo possa surgir e ter rosto, que existam exterioridade e não-latência como determinação e limite de cada coisa: é isto o bem. Assim, é precisamente o seu ser irremediavelmente no mundo aquilo que transcende e expõe cada ente do mundo. O mal é, pelo contrário, a redução do ter-lugar das coisas a um facto igual aos outros, o esquecimento da transcendência inerente ao próprio ter-lugar das coisas. Em relação a estas, o bem não está porém num outro lugar: é simplesmente o ponto em que elas alcançam o seu próprio ter lugar, tocam a sua intranscendente matéria.

Neste sentido — e apenas nele —, o bem deve ser definido como uma auto-apreensão do mal, e a salvação como o próprio facto de o lugar advir a si próprio.

V

Principium individuationis

Qualquer é o matema da singularidade, sem o qual não é possível pensar nem o seu ser nem a sua individuação. Sabemos como a escolástica coloca o problema do *principium individuationis*: face a S. Tomás, que procura o seu lugar na matéria, Duns Scot concebe pelo contrário a individuação como o facto de se acrescentar à natureza ou forma comum (por exemplo, a humanidade) não uma outra forma, ou essência, ou propriedade, mas uma *ultima realitas*, uma «ultimidade» da própria forma. A singularidade não acrescenta nada à forma comum, a não ser uma *ecceidade* (nas palavras de Gilson: não se trata aqui de individuação em virtude da forma, mas individuação *da* forma). Mas por isso é necessário, segundo Duns Scot, que a forma ou natureza comum seja indiferente a qualquer singularidade; que ela, em si, não seja nem particular nem universal, nem uma nem múltipla, mas de tal maneira que «não recuse ser colocada com uma qualquer unidade singular».

Os limites de Duns Scot advêm do facto de ele pensar aqui a natureza comum como uma realidade anterior, cuja propriedade é a de ser indiferente a qualquer singularidade, e à qual esta apenas acrescentaria a exceidade. Deste modo, fica sem

ser pensado precisamente o *quodlibet* que é inseparável da singularidade e, sem que ele se dê conta disso, faz da indiferença a verdadeira raiz da individuação. Mas a «quodlibetalidade» não é a indiferença; nem é tão-pouco um predicado da singularidade que exprime a dependência desta em relação à natureza comum. Qual é, então, a relação entre «quodlibetalidade» e indiferença? Como entender a indiferença da forma humana comum em relação a cada homem singular? E o que é a ecciedade que constitui o ser de cada um?

Como sabemos, Guillaume de Champeaux, o mestre de Abelardo, afirmava que «a ideia está presente em cada indivíduo *non essentialiter, sed indifferenter*». E Duns Scot precisava que não há nenhuma diferença de essência entre a natureza comum e a ecciedade. Isto significa que a ideia e a natureza comum não constituem a essência da singularidade, que a singularidade é, neste sentido, absolutamente inessencial, e que, portanto, o critério da sua diferença não deve ser procurado numa essência ou num conceito. A relação entre comum e singular já não é então pensável como a permanência de uma idêntica essência em cada indivíduo e o próprio problema da individuação arrisca-se a parecer um pseudoproblema.

Nada há mais instrutivo, a este respeito, do que o modo como Espinosa pensa o comum. Todos os corpos, diz ele (*Ét.*, II, lema II), têm em comum o facto de exprimirem o atributo divino da extensão. Todavia (segundo a proposição 37, *ibidem*), o que é comum não pode em nenhum caso constituir a essência de uma coisa singular. Decisiva é, aqui, a ideia de uma comunidade *inessencial*, de uma conformidade que não diz de modo nenhum respeito a uma essência. *O ter-lugar, a comunicação das singu-*

laridades no atributo da extensão, não as une na essência, mas dispersa-as na existência.

Não é a indiferença da natureza comum em relação às singularidades, mas a indiferença do comum e do próprio, do género e da espécie, da essência e do acidente que constitui o qualquer. Qualquer é a coisa *com todas as suas propriedades*, mas nenhuma delas constitui diferença. A indiferença em relação às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades, as torna amáveis («quodlibetais»). Tal como a justa palavra humana não é nem a apropriação de algo comum (a língua) nem a comunicação de um próprio, assim o rosto humano não é nem a individuação de uma *facies* genérica nem a universalização de traços singulares: é o rosto qualquer, no qual o que pertence à natureza comum e o que é próprio são absolutamente indiferentes.

É neste sentido que deve ser lida a doutrina desses filósofos medievais para quem a passagem da potência ao acto, da forma comum à singularidade, não é um acontecimento cumprido de uma vez por todas, mas uma série infinita de oscilações modais. A individuação de uma existência singular não é um facto pontual, mas uma *linea generationis substantiae* que varia em cada sentido segundo uma gradação contínua de crescimento e de remissão, de apropriação e de impropriedade. A imagem da linha não é casual. Tal como, numa linha de escrita, o *ductus* da mão passa continuamente da forma comum das letras aos traços particulares que identificam a sua presença singular, sem que em nenhum ponto, apesar da precisão do grafólogo, se possa traçar uma fronteira real entre as duas esferas, assim, num rosto, a natureza humana passa de modo contínuo na existência, e precisamente esta

incessante emergência constitui a sua expressividade. Mas, com a mesma verosimilhança, poder-se-ia dizer o contrário, ou seja, que é dos cem idiotismos que caracterizam a minha maneira de escrever a letra *p* ou de pronunciar o seu fonema que se engendra a sua forma comum. *Comum e próprio, género e indivíduo são apenas as duas vertentes que descem a partir do cume do qualquer.* Como na caligrafia do príncipe Miskin, no *Idiota* de Dostoievski, que pode imitar sem esforço qualquer escrita e assinar em nome de outrem («o humilde hegúmeno Pafnuti assinou aqui»), o particular e o genérico tornam-se aqui indiferentes, e é precisamente esta a «idiotia», a particularidade do qualquer. A passagem da potência ao acto, da língua à fala, do comum ao próprio acontece sempre nos dois sentidos, segundo uma linha de cintilação alternativa em que natureza comum e singularidade, potência e acto se tornam reversíveis e se penetram reciprocamente. O ser que se gera nesta linha é o ser qualquer e a maneira como passa do comum ao próprio e do próprio ao comum chama-se uso — ou então *ethos*.

VI

Agio*

Segundo o Talmude, cada homem tem dois lugares que o esperam, um no Éden e outro no Gehinnom. Ao justo, depois de ter sido reconhecido inocente, é atribuído o seu lugar no Éden, mais o do seu vizinho que foi condenado. Ao mau, depois de ter sido julgado culpado, é atribuído o seu lugar no Inferno, mais o do vizinho que se salvou. Por isso, a Bíblia diz, a propósito dos justos: «No seu país receberão o dobro», e dos maus: «Sejam destruídos com uma dupla destruição.»

Na topologia desta *aggada*, o essencial não é tanto a distinção cartográfica entre Éden e Gehinnom, mas mais o lugar adjacente que cada homem infalivelmente recebe. Assim, no momento em que cada um alcança o seu estado final e cumpre o seu próprio destino, acha-se, por essa mesma razão, no lugar do vizinho. O que cada criatura tem de mais próprio torna-se assim a sua substituíbilidade, o seu ser no lugar do outro.

* A ideia fundamental deste capítulo desenvolve-se a partir da referência à etimologia latina desta palavra. Para não perdemos de vista essa etimologia, não a traduzimos. *Agio* significa «à vontade». Em certos contextos pode designar também a ideia de espaço livre, de intervalo. (*N. do T.*)

No fim da sua vida, o grande arabista Massignon, que, desde jovem, se tinha aventurosamente convertido ao catolicismo em terra islâmica, tinha fundado uma comunidade baptizada como Badaliya, nome que vem do termo árabe que indica a substituição. O voto a que os seus membros estavam obrigados era o de viverem *substituindo-se* a alguém, de serem, assim, cristãos *em lugar de um outro*.

Esta substituição pode ser entendida de duas maneiras. O primeiro vê na queda ou no pecado do outro apenas a oportunidade para a sua própria salvação: uma perda é compensada por uma eleição, a queda por uma ascese, segundo uma economia pouco edificante da reparação. (Neste sentido, a Badaliya não seria mais do que um resgate tardio pago pela homossexualidade do amigo, que se suicidou em 1921 nos cárceres de Valência, e de quem Massignon teve de se separar no momento da conversão.)

Mas a Badaliya admite uma outra interpretação. De facto, segundo Massignon, substituir-se a alguém não significa compensar o que lhe falta, nem corrigir os seus erros, mas *expatriar-se nele tal qual é* para oferecer hospitalidade a Cristo na sua própria alma, no seu próprio ter-lugar. Esta substituição não conhece já lugar próprio, mas, para ela, o ter-lugar de cada ser singular é desde logo comum, espaço vazio oferecido ao único, irrevogável hospitalidade.

A destruição do muro que separa o Éden do Gehinnom é, pois, a intenção secreta que anima a Badaliya. Pois nesta comunidade todo o lugar está em vez de um outro, e tanto o Éden como o Gehinnom são apenas os nomes desta *vez* comum. À hipócrita ficção da insubstituibilidade do indivíduo, que na nossa cultura serve apenas para garantir a

sua universal representabilidade, a Badaliya opõe uma substituíbilidade incondicionada, sem representante nem representação possível, uma comunidade absolutamente não representável.

Deste modo, o múltiplo lugar comum, que no Talmude se apresenta como o lugar do vizinho que cada homem infalivelmente recebe, não é mais do que o acontecer da singularidade em si, o seu ser qualquer, isto é, tal qual.

Agio é o nome próprio deste espaço não representável. O termo *agio* indica de facto, de acordo com o seu étimo, o espaço ao lado (*ad-jacens, adjacencia*), o lugar vazio em que cada um se pode mover livremente, numa constelação semântica em que a proximidade espacial confina com o tempo oportuno (*ad-agio, ter agio*) e a comodidade com a justa relação. Os poetas provençais (em cujas composições o termo surge pela primeira vez nas línguas românicas, sob a forma *aizi, aizimen*) fazem do *agio* um *terminus technicus* da sua poética, que designa o lugar próprio do amor. Ou melhor, não tanto o lugar do amor, quanto o amor como experiência do ter-lugar de uma singularidade qualquer. Neste sentido, *agio* nomeia perfeitamente o «livre uso do próprio» que, segundo uma expressão de Hölderlin, é «a tarefa mais difícil». «Mout mi semblatz de bel aizin»: esta é a saudação que, na canção de Jaufré Rudel, os amantes dirigem um ao outro quando se encontram.

VII

Maneries

A lógica medieval conhecia um termo, cujos étimo exacto e significado próprio escaparam até hoje à paciente investigação dos historiadores. Uma fonte atribui, de facto, a Roscelino e aos seus discípulos a afirmação de que os géneros e os universais são *maneries*. João de Salisbúria, que, no seu *Metalogicus* cita o termo dizendo que não o entende perfeitamente (*incertum habeo*), parece encontrar a sua etimologia a partir de *manere*, permanecer («chama-se maneira ao número e ao estado das coisas, em que cada uma permanece tal qual é»). O que podiam ter em mente os autores em questão ao falarem do ser mais universal como uma «maneira»? Ou antes, porque introduziam ao lado do género e da espécie esta terceira figura?

Uma definição de Ugucione sugere que aquilo a que eles chamavam «maneira» não designava um aspecto genérico nem uma particularidade, mas algo como uma singularidade exemplar ou um múltiplo singular: «a espécie chama-se maneira», escreve ele, «nos casos em que se diz: a erva desta espécie, isto é, desta maneira, cresce na minha horta». Os lógicos falavam, nestes casos, de uma «indicação intelectual» (*demonstratio ad intellectum*), na medida em que «uma coisa é mostrada e uma ou-

tra é significada». A maneira não é, pois, uma singularidade qualquer. É provável, então, que o termo *maneries* não derive de *manere* (para exprimir a permanência do ser em si mesmo, a *móne* plotiniana, os medievais diziam *manentia* ou *mansio*), nem de *manus* (como pretendem os filólogos modernos), mas de *manere*, e indique, assim, o ser na sua emergência. Este não é, de acordo com a cisão que domina a ontologia ocidental, nem uma essência, nem uma existência, mas uma *maneira emergente*, não um ser que é deste modo ou de outro, mas um ser que é o seu modo de ser e, portanto, mesmo permanecendo singular e não indiferente, é múltiplo e vale por todos.

Só a ideia desta modalidade emergente, deste maneirismo original do ser, permite encontrar uma passagem entre a ontologia e a ética. O ser que não permanece na sua própria condição, enquanto tal, que não se *pressupõe* a si como uma essência escondida, que o acaso ou o destino condenariam depois ao suplício das qualificações, mas que se *expõe* nelas, é sem resíduos o seu *assim* — um tal ser não é accidental nem necessário, mas é, digamos assim, *continuamente gerado pela própria maneira*.

É um ser deste género que Plotino devia ter em mente quando, ao procurar pensar a liberdade e a vontade do uno, explicava que não se pode dizer dele que «aconteceu ser assim», mas apenas que «é como é, sem ser dono do próprio ser»; e que «não permanece na sua própria condição, enquanto tal, mas usa-se a si tal como é» e não é assim por necessidade, na medida em que não podia ser de outro modo, mas porque «*assim* é o melhor».

Talvez o único modo de compreender este livre *uso de si*, que não dispõe porém da existência como de uma propriedade, seja pensá-lo como um hábi-

to, um *ethos*. Ser gerado pela própria maneira de ser é, de facto, a própria definição do hábito (por isso os gregos falavam de uma segunda natureza): *ética é a maneira que não nos acontece nem nos funda, mas nos gera*. E o serem gerados pela própria maneira é a única felicidade verdadeiramente possível para os homens.

Mas uma maneira emergente é também o lugar da singularidade qualquer, o seu *principium individuationis*. Para o ser, que é a própria maneira, esta não é, na verdade, uma propriedade que o determine e identifique como uma essência, mas antes uma impropriedade; mas o que o torna exemplar é o facto de esta impropriedade ser assumida e apropriada como o seu único ser. O exemplo é apenas o ser de que é exemplo: mas este ser não lhe pertence, é perfeitamente comum. A impropriedade, que expomos como o nosso ser próprio, a maneira, que *usamos*, engendra-nos, é a nossa segunda e mais feliz natureza.

VIII Demoníaco

É bem conhecida a obstinação com que uma recorrente tendência herética defende a exigência da salvação final de Satanás. O pano abre-se sobre o mundo de Walser quando até o último demónio do Gehinnom foi levado para o céu, quando o processo da história da salvação se concluiu sem resíduos.

É espantoso que os dois escritores que, no nosso século, observaram com mais lucidez o horror incomparável que os circundava — Kafka e Walser — nos apresentem um mundo de onde o mal na sua suprema manifestação tradicional — o demoníaco — desapareceu. Nem Klamm, nem o Conde, nem os escrivães ou os juízes kafkianos, e ainda menos as criaturas de Walser, poderiam jamais figurar num catálogo demonológico. Se algo semelhante a um elemento demoníaco sobrevive no mundo destes dois autores, é mais sob a forma que Espinosa tinha talvez em mente, quando escrevia que o demónio é apenas a criatura mais frágil e mais afastada de Deus, e, como tal — isto é, na medida em que é essencialmente impotência —, não apenas não pode fazer nenhum mal, como, pelo contrário, é aquela que tem mais necessidade da nossa ajuda e das nossas orações. O demónio é, em

cada ser, a possibilidade de não ser que, silenciosamente, implora o nosso socorro (ou, se quisermos, o demónio não é mais do que a impotência divina ou a potência de não ser em Deus). O mal é apenas a nossa inadequada reacção face a este elemento demoníaco, o medo com que recuamos perante ele para exercer — fundando-nos nesta fuga — um qualquer poder de ser. Só neste sentido secundário a impotência ou a potência de não ser é a raiz do mal. Fugindo perante a nossa própria impotência, ou procurando servirmo-nos dela como de uma arma, construímos o maligno poder com o qual oprimimos aqueles que nos mostram a sua fragilidade; e faltando à nossa íntima possibilidade de não ser, renunciámos ao que só torna o amor possível. A criação — ou a existência — não é, de facto, a luta vitoriosa de uma potência de ser contra uma potência de não ser; é, antes, a impotência de Deus perante a sua própria impotência, o seu poder de *não* não-ser, de deixar ser uma contingência. Ou: o nascimento em Deus do amor.

Por isso, não é tanto a inocência natural das criaturas que Kafka e Walser fazem valer contra a onnipotência divina, mas mais a inocência da tentação. Em ambos o demónio não é um tentador, mas um ser infinitamente susceptível de ser tentado. Eichmann, um homem absolutamente banal, que foi empurrado para o mal precisamente pelos poderes do direito e da lei, é a terrível confirmação com que o nosso tempo se vingou do seu diagnóstico.

IX Bartleby

Kant define o esquema da possibilidade como «a determinação da representação de uma coisa num tempo qualquer». À potência e à possibilidade, enquanto distintas da realidade, parece ser inerente a forma do *qualquer*, um irreduzível carácter de *quodlibet*. Mas de que potência se trata aqui? E que significa, neste contexto, o termo «qualquer»?

Dos dois modos sob os quais, segundo Aristóteles, se articula cada potência, decisivo é aqui aquele a que o filósofo chama «potência de não ser» (*dynamis me einai*) ou então impotência (*adynamia*). Uma vez que, se é verdade que o ser qualquer tem sempre um carácter potencial, é igualmente certo que ele não é apenas potência deste ou daquele acto específico, nem é, por esse facto, simplesmente incapaz, privado de potência, nem tão-pouco capaz de qualquer coisa indiferentemente, todo-poderoso: propriamente qualquer é o ser que pode não ser, que pode a sua própria impotência.

Tudo reside, aqui, no modo como se dá a passagem da potência ao acto. A simetria entre poder ser e poder não ser é, de facto, apenas aparente. Na potência de ser, a potência tem por objecto um certo acto, no sentido em que, para ela, *energein*,

ser-em-acto, só pode significar passar a essa actividade determinada (por isso, Schelling define como *cega* esta potência, que não pode não passar ao acto); para a potência de não ser, pelo contrário, o acto não pode jamais consistir num simples trânsito *de potentia ad actum*: ela é, pois, uma potência que tem por objecto a própria potência, uma *potentia potentiae*.

Só uma potência que tanto pode a potência como a impotência é, então, a potência suprema. Se toda a potência é simultaneamente potência de ser e potência de não ser, a passagem ao acto só pode acontecer transportando (Aristóteles diz «salvando») no acto a própria potência de não ser. Isto significa necessariamente que, se é próprio de todo o pianista tocar e não tocar, Glenn Gould é, no entanto, o único que pode *não* não-tocar, e, aplicando a sua potência não apenas ao acto, mas à sua própria impotência, toca, por assim dizer, com a sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a mestria conserva e exerce no acto não a sua potência de tocar (é esta a posição da ironia, que afirma a superioridade da potência positiva sobre o acto), mas a de não tocar.

Em *De anima*, Aristóteles enunciou sem meios-terminos esta teoria, precisamente a propósito do tema supremo da metafísica. Se o pensamento fosse, de facto, apenas potência de pensar este ou aquele inteligível, então — argumenta Aristóteles — ele desapareceria desde logo no acto e ficaria necessariamente inferior ao próprio objecto; mas o pensamento é, na sua essência, potência pura, isto é, também potência de não pensar e, como tal, como intelecto possível ou material, é comparado pelo filósofo a uma pequena tábua de

escrever na qual nada está escrito (é a célebre imagem que os tradutores latinos nos restituem com a expressão *tabula rasa*, ainda que, como observavam os antigos comentadores, se devesse falar antes de *rasum tabulae*, isto é, da camada de cera que reveste a tábua e que o estilete risca).

É graças a esta potência de não pensar que o pensamento pode virar-se para si próprio (para a sua própria potência) e ser, no seu auge, pensamento do pensamento. Neste caso, o que ele pensa, no entanto, não é um objecto, um ser-em-acto, mas essa camada de cera, o *rasum tabulae*, que não é mais do que a sua própria passividade, a sua pura potência (de não pensar): na potência que se pensa a si própria, acção e paixão identificam-se e a tábua de escrever escreve-se por si ou, antes, escreve a sua própria passividade.

O acto perfeito de escrita não provém de uma potência de escrever, mas de uma impotência que se vira para si própria e, deste modo, realiza-se a si como um acto puro (a que Aristóteles chama intelecto agente). Por isso, na tradição árabe, o intelecto agente tem a forma de um anjo, cujo nome é Qalam, Penna, e cujo lugar é uma potência imperscrutável. Bartleby, isto é, um escrivão que não deixa simplesmente de escrever, mas «prefere não», é a figura extrema deste anjo, que não escreve outra coisa do que a sua potência de não escrever.

X

Irreparável

A *quaestio* 91 do suplemento da *Suma Teológica* tem por título *De qualitate mundi post iudicium*. Ela interroga a condição da natureza depois do julgamento universal: haverá uma *renovatio* do universo? Cessará o movimento dos corpos celestes? Aumentará o esplendor dos elementos? Que será dos animais e das plantas? A dificuldade lógica com que estas questões se deparam é a seguinte: se o mundo sensível tinha sido ordenado com o objetivo de garantir a dignidade e a habitação do homem imperfeito, que sentido poderá ainda ser o seu quando este tiver alcançado a sua destinação sobrenatural? Como poderá a natureza sobreviver ao cumprimento da sua causa final? A estas perguntas, a passeata walseriana na «boa e fiel terra» traz uma única resposta: os «campos maravilhosos», a «erva rica de seiva», a «água das generosas chuvadas», o «círculo recreativo decorado com alegres bandeiras», as raparigas, o salão de cabeleireira, o quarto da senhora Wilke, tudo será como é, irreparavelmente, mas isso será precisamente a sua novidade. O Irreparável é o monograma que a escrita de Walser imprime sobre as coisas. Irreparável significa que elas são entregues sem remédio ao seu ser-assim, que elas são, pois, precisamente e

apenas o seu *assim* (nada é mais estranho a Walser do que a pretensão de ser diferente daquilo que se é); mas significa também que, para elas, não existe literalmente nenhum refúgio possível, que, no seu ser-assim, estão agora absolutamente expostas, absolutamente abandonadas.

Isto implica que do mundo *post iudicium* desapareceram simultaneamente a necessidade e a contingência, estas duas cruzes do pensamento ocidental. Ele é agora, pelos séculos dos séculos, necessariamente contingente ou contingentemente necessário. Entre o *não poder não ser*, que sanciona o decreto da necessidade, e o *poder não ser*, que define a vacilante contingência, o mundo finito insinua uma contingência elevada à segunda potência, que não funda nenhuma liberdade: ele *pode não não-ser*, pode o irreparável.

Por isso o antigo ditado segundo o qual a natureza, se pudesse falar, lamentar-se-ia perde aqui a sua verdade. Os animais, as plantas, as coisas, todos os elementos e as criaturas do mundo após o julgamento, esgotada a sua tarefa teológica, gozam agora de uma caducidade por assim dizer incorruptível, por cima deles está suspenso algo como um nimbo profano. É por isso que ninguém poderia definir melhor o estatuto da singularidade que vem do que os versos que encerram um dos últimos poemas de Hölderlin-Scardanelli:

[Ela] mostra-se com um dia de ouro
e sem lamentos é a completude.

XI Ética

O facto de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é o de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível — haveria apenas deveres a realizar.

Isto não significa, todavia, que o homem não seja nem deva ser alguma coisa, que ele seja simplesmente entregue ao nada e possa, portanto, decidir ser ou não ser à sua vontade, atribuir a si ou não atribuir este ou aquele destino (niilismo e decisionismo encontram-se neste ponto). Há, de facto, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência, não é propriamente uma coisa: *é o simples facto da sua própria existência como possibilidade ou potência*. Mas é justamente por isso que tudo se complica, que a ética se torna efectiva.

Uma vez que o ser mais próprio do homem é o de ser a sua própria possibilidade ou potência, então, e apenas por isso (na medida em que o seu ser mais próprio, sendo potência, num certo sentido

falta-lhe, pode não ser, é pois privado de fundo e não está desde sempre na posse do ser), ele está e sente-se em dívida. O homem, sendo potência de ser e de não ser, está desde sempre em dívida, tem desde logo uma má consciência antes de ter cometido algum acto passível de culpa.

Este é o único conteúdo da antiga doutrina teológica sobre o pecado original. A moral, pelo contrário, interpreta esta doutrina na sua referência a um acto passível de culpa que o homem teria cometido e, deste modo, inibe a sua potência, virando-a para o passado. A afirmação do mal é mais antiga e mais original do que todo o acto passível de culpa e baseia-se unicamente no facto de, sendo e tendo de ser apenas a sua possibilidade ou potência, o homem falhar em certo sentido a si próprio e dever apropriar-se desta falha, dever *existir* como *potência*. Como Perceval no romance de Chrétien de Troyes, ele é culpado por aquilo que lhe falta, por uma culpa que não cometeu.

Por isso na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser nem uma tarefa nem uma decisão subjectiva) é ser a (sua própria) potência, existir a (sua própria) possibilidade; e expor em cada forma a própria amorfia e em cada acto a própria inactualidade.

O único mal consiste, pelo contrário, em decidir permanecer em débito de existir, apropriar-se da potência de não ser como uma substância ou um fundamento exterior à existência; ou (e é o destino da moral) consiste em considerar a própria potência, que é o modo mais próprio de existência do homem, como uma culpa que é sempre necessário reprimir.

XII

Collants Dim

No início dos anos setenta podia-se ver nas salas de cinema de Paris um *spot* publicitário de uma conhecida marca de *collants*. Nele era apresentado de frente um grupo de raparigas que dançavam juntas. Quem teve a oportunidade de observar, mesmo distraidamente, alguma dessas imagens, dificilmente terá esquecido a especial impressão de sincronia e de dissonância, de confusão e de singularidade, de comunicação e de estranheza que emanava do corpo das dançarinas sorridentes. Esta impressão resultava de um truque: cada rapariga era filmada sozinha e, em seguida, fazia-se a montagem com todas as peças, tendo como fundo uma única banda sonora. Mas deste truque fácil, da calculada assimetria nos movimentos das longas pernas revestidas pela mesma mercadoria barata, de uma diferença mínima nos gestos, exalava para os espectadores uma promessa de felicidade que dizia respeito, inequivocamente, ao corpo humano.

Nos anos vinte, quando o processo capitalista de mercantilização começou a investir a figura humana, observadores de modo nenhum favoráveis ao fenómeno não puderam deixar de destacar nele um aspecto positivo, como se tivessem sido postos perante o texto adulterado de uma profecia que

estava para além dos limites do modo de produção capitalista e que se tratava, justamente, de decifrar. Assim nasceram as observações de Kracauer sobre as *girls* e as de Benjamin sobre a decadência da aura.

A mercantilização do corpo humano, ao mesmo tempo que o sujeitava às leis férreas da massificação e do valor de troca, parecia simultaneamente resgatá-lo do estigma de inefabilidade que o tinha marcado durante milénios. Libertando-se da dupla cadeia do destino biológico e da biografia individual, ele abandonava quer o grito inarticulado do corpo trágico quer o mutismo do corpo cómico e surgia pela primeira vez perfeitamente comunicável, integralmente iluminado. Nos *ballets* das *girls*, nas imagens da publicidade, nos desfiles dos *mannequins*, cumpria-se assim o secular processo de emancipação da figura humana dos seus fundamentos teológicos, que já se tinha imposto em escala industrial quando, no início do século XIX, a invenção da litografia e da fotografia tinha encorajado a difusão a bom preço das imagens pornográficas: nem genérico nem individual, nem imagem da divindade nem forma animal, o corpo tornava-se agora verdadeiramente *qualquer*.

A mercadoria mostrava aqui a sua secreta solidariedade com as antinomias teológicas (que Marx tinha entrevisto). Já que o «à imagem e semelhança» do Génesis, que fazia radicar em Deus a figura humana, vinculava-a, no entanto, deste modo, a um arquétipo invisível e fundava, assim, o conceito paradoxal de uma semelhança absolutamente imaterial. A mercantilização, libertando o corpo do seu modelo teológico, salva-lhe porém a semelhança: *qualquer é uma semelhança sem arquétipo, isto é, uma Ideia*. Por isso, se a beleza perfeitamente subs-

tituível do corpo tecnicizado não tem já nada a ver com o aparecimento de um *unicum* que, perante Helena, perturba os velhos príncipes troianos, nas portas Ceias, vibra no entanto na beleza de Helena e no corpo tecnicizado algo como uma semelhança («vendo-a, assemelha-se terrivelmente às deusas imortais»). Daí, também, o desaparecimento da figura humana das artes do nosso tempo e o declínio do retrato: apreender uma unicidade é tarefa do retrato, mas para apreender a «qualqueridade» é necessária a objectiva fotográfica.

Num certo sentido, o processo de emancipação era tão antigo quanto a invenção das artes. Já que, desde o primeiro momento em que uma mão delinhou ou esculpiu uma figura humana, estava lá presente, a guiá-la, o sonho de Pigmalião: formar não simplesmente uma imagem para o corpo amado, mas um outro corpo para a imagem, quebrar as barreiras orgânicas que impedem a incondicionada pretensão humana à felicidade.

Que se passa hoje, na idade do completo domínio da forma da mercadoria em todos os aspectos da vida social, com a submissa e insensata promessa de felicidade que vinha ao nosso encontro, na penumbra das salas cinematográficas, através das raparigas enfiadas nos *collants Dim?* Nunca como hoje o corpo humano — sobretudo o feminino — foi tão maciçamente manipulado e, por assim dizer, imaginado de alto a baixo pelas técnicas da publicidade e da produção mercantil: a opacidade das diferenças sexuais foi desmentida pelo corpo transexual, a estranheza incomunicável da *physis* singular abolida pela sua mediatização espectacular, a mortalidade do corpo orgânico posta em dúvida pela promiscuidade com o corpo sem órgãos da mercadoria, a intimidade da vida erótica

refutada pela pornografia. Todavia, o processo de tecnicização, em vez de investir materialmente o corpo, estava orientado para a construção de uma esfera separada que não tinha com ele praticamente nenhum ponto de contacto: não foi o corpo que foi tecnicizado, mas a sua imagem. Assim, o corpo glorioso da publicidade tornou-se a máscara por detrás da qual o frágil e minúsculo corpo humano continua a sua precária existência, e o geométrico esplendor das *girls* cobre as longas filas dos anónimos corpos nus conduzidos à morte nos *Lager*, ou os milhares de cadáveres martirizados na quotidiana carnificina das auto-estradas.

Apropriar-se das transformações históricas da natureza humana que o capitalismo quer confinar no espectáculo, fazer com que imagem e corpo se penetrem mutuamente num espaço em que não possam mais ser separados e obter assim, forjado nele, o corpo qualquer, cuja *physis* é a semelhança — tal é o bem que a humanidade deve saber arrancar à mercadoria no declínio. A publicidade e a pornografia, que a acompanham ao túmulo como carpideiras, são as inconscientes parteiras deste novo corpo da humanidade.

XIII

Auréolas

É bem conhecida a parábola sobre o reino messiânico que Benjamin (que a tinha ouvido a Scholem) contou uma noite a Bloch e que este transcreveu em *Spuren*: «Um rabino, um verdadeiro cabalista, disse um dia: para instaurar o reino da paz não é necessário destruir tudo e dar início a um mundo completamente novo; basta apenas deslocar ligeiramente esta taça ou este arbusto ou aquela pedra, e proceder assim em relação a todas as coisas. Mas este "ligeiramente" é tão difícil de realizar e a sua medida tão difícil de encontrar que, no que diz respeito ao mundo, os homens não são capazes de o fazer e é necessário que chegue o Messias.» A mesma parábola na versão de Benjamin: «Os chassidim contam uma história sobre o mundo por vir, que diz o seguinte: lá, tudo será precisamente como é aqui; como é agora o nosso quarto, assim será no mundo que há-de vir; onde agora dorme o nosso filho, é onde dormirá também no outro mundo. E aquilo que trazemos vestido neste mundo é o que vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só que um pouco diferente.»

A tese segundo a qual o Absoluto é idêntico a este mundo não é uma novidade. Na sua forma

mais extrema, ela foi enunciada pelos lógicos indianos neste axioma: «entre o nirvana e o mundo não existe a mais pequena diferença». Novo é, pelo contrário, o pequeno deslocamento que a história introduz no mundo messiânico. No entanto, precisamente este pequeno deslocamento, este «tudo será como é agora, só que um pouco diferente», é difícil de explicar. Já que não se trata simplesmente das circunstâncias reais, no sentido em que o nariz do bem-aventurado se tornará apenas um pouco mais pequeno, ou que o copo se deslocará na mesa exactamente meio centímetro, ou que o cão deixará de ladrar lá fora. O pequeno deslocamento não diz respeito ao estado das coisas, mas ao seu sentido e aos seus limites. Não tem lugar nas coisas, mas na sua periferia, no espaço entre as coisas e elas próprias. Isto significa que, se a perfeição não implica uma mudança real, tão-pouco ela pode simplesmente ser um estado de coisas eterno, um «é assim» irremediável. Pelo contrário, a parábola introduz uma possibilidade no lugar onde tudo é perfeito, um «de outro modo» onde tudo chegou ao fim para sempre, e isto é justamente a sua irredutível aporia. Mas como pode ser pensável um «de outro modo» depois de tudo estar definitivamente completo?

Instrutiva é, neste sentido, a doutrina que S. Tomás desenvolve no seu breve tratado sobre as auréolas. A beatitude dos eleitos, argumenta ele, compreende em si todos os bens que são necessários para a perfeita operação da natureza humana, e nada de essencial pode, por isso, ser-lhe acrescentado. Existe todavia uma coisa que lhe pode ser dado como suplemento (*superaddi*), um «prémio accidental, que se acrescenta ao essencial», que não é necessário à beatitude nem a altera substancial-

mente, mas torna-a simplesmente mais resplandecente (*clarior*).

A auréola é este suplemento que se acrescenta à perfeição — algo como um frémido do que é perfeito, apenas uma irisação dos seus limites.

O teólogo não parece dar-se conta da audácia com que introduz no *status perfectionis* um elemento accidental que por si só seria suficiente para explicar por que razão a *quaestio* sobre as auréolas permaneceu praticamente sem resposta na patrologia latina. A auréola não é um *quid*, uma propriedade ou uma essência que se acrescenta à beatitude: é um suplemento absolutamente inessencial. Mas, precisamente por isso, S. Tomás pode aqui antecipar de maneira inesperada a teoria que alguns anos depois Duns Scot iria opor à dele sobre o problema da individuação. À questão de saber se um eleito pode ter direito a uma auréola mais resplandecente do que a de outros, ele responde (contra a doutrina segundo a qual o que está completo não pode conhecer crescimento nem diminuição) que a beatitude não chega à perfeição de maneira singular, mas segundo a espécie, «tal como o fogo é, segundo a espécie, o mais subtil dos corpos; nada impede, portanto, que uma auréola seja mais resplandecente do que outra, como um fogo pode ser mais subtil do que outro».

A auréola é, assim, a individuação de uma beatitude, a singularização do que é perfeito. Como em Duns Scot, esta individuação não implica tanto a junção de uma nova essência ou uma mudança de natureza, mas mais o estado último da sua singularidade; no entanto, diferentemente do que se passa em Duns Scot, a singularidade não é aqui uma extrema determinação do ser, mas uma franja ou uma indeterminação dos seus limites: uma paradoxal *individuação por indeterminação*.

Neste sentido, a auréola pode ser pensada como uma zona em que possibilidade e realidade, potência e acto se tornam indistintos. O ser que chegou ao seu fim, que consumou todas as suas possibilidades, recebe assim em dote uma possibilidade suplementar. Ela é a *potentia permixta actui* (ou o *actus permixtus potentiae*) a que o génio de um filósofo do século XIV chama *actus confusionis*, acto de fusão, na medida em que a forma ou a natureza específica não se conserva, mas confunde-se e dilui-se sem resíduos num novo nascimento. Este imperceptível tremor do finito, que lhe indetermina os limites e o torna apto a confundir-se, a tornar-se qualquer, é o pequeno deslocamento que cada coisa deverá efectuar no mundo messiânico. A sua beatitude é a de uma potência que só vem depois do acto, de uma matéria que não está sob a forma, mas circunda-a e constitui a sua auréola.

XIV

Pseudónimo

Em toda a lamentação, o que se lamenta é a linguagem, assim como todo o louvor é, antes de mais, louvor do nome. Estes são os extremos que definem o âmbito e a vigência da língua humana, o seu modo de se referir às coisas. Aí, onde a natureza se sente atraída pela significação, começa a lamentação; onde o nome diz perfeitamente a coisa, a linguagem culmina no canto de louvor, na santificação do nome. A língua de Walser parece ignorá-los a ambos. O *pathos* ontoteológico (tanto na forma do indizível como na outra — equivalente — da absoluta dizibilidade) permaneceu até ao fim estranho à sua escrita, sempre equilibrada entre a «casta imprecisão» e um estereotipado maneirismo. (Também aqui, a língua protocolar de Scardanelli é o mensageiro que anuncia com um século de antecipação as pequenas prosas de Berna ou de Waldau.)

Se, no Ocidente, a linguagem foi usada constantemente como uma máquina para fazer ser o nome de Deus e para fundar nele o seu poder referencial, a língua de Walser sobreviveu à sua missão teológica. Frente a uma natureza que esgotou o seu destino de criatura está uma linguagem que renunciou a toda a sua pretensão de denominação.

O estatuto semântico da sua prosa coincide com o da pseudonímia ou do apelido. É como se toda a palavra fosse precedida por um invisível «assim chamado», «pseudo», «pretensão» ou seguida (como nas inscrições tardias em que o aparecimento do apelido marca a passagem do sistema trinominal latino para o sistema uninominal da Idade Média) por um «*qui et vocatur...*», como se cada termo levantasse uma objecção contra o seu próprio poder de denominação. Semelhantes às pequenas dançarinas a que Walser compara as suas prosas, as palavras, «mortas de fadiga», declinam toda a pretensão de rigor. Se existe uma forma gramatical que corresponda a este estado de esgotamento da língua, é o supino, ou seja, uma palavra que levou até ao fim a sua «declinação» nos casos e nos modos e está agora «estendida de costas», exposta e neutra.

A desconfiança pequeno-burguesa em relação à linguagem transforma-se aqui em pudor da linguagem face ao seu referente. Este não é já a natureza traída do significado, nem a sua transfiguração no nome, mas o que se mantém — sem ser proferido — no pseudónimo ou no espaço entre o nome e o apelido. A carta a Rychner fala deste «fascínio de não proferir o que quer que seja de maneira absoluta». «Figura» — precisamente o termo que nas cartas de S. Paulo exprime o que se extingue por oposição à natureza que não morre — é o nome que nela se dá à vida que nasce neste desvio.

XV
Sem classes

Se tivéssemos mais uma vez de pensar o destino da humanidade em termos de classes, então deveríamos dizer que já não existem hoje classes sociais, mas apenas uma pequena burguesia planetária, em que as velhas classes se dissolveram: a pequena burguesia herdou o mundo, é a forma sob a qual a humanidade sobreviveu ao niilismo.

Mas isto é exactamente o que o fascismo e o nazismo tinham igualmente compreendido, e ter visto com clareza o irrevogável declínio dos velhos sujeitos sociais constitui de facto a sua insuperável patente de modernidade. (De um ponto de vista estritamente político, fascismo e nazismo não foram superados e é sob o seu signo que vivemos ainda.) Eles representavam, porém, uma pequena burguesia nacional, ainda ligada a uma falsa identidade popular, sobre a qual agiam sonhos burgueses de grandeza. A pequena burguesia planetária, em contrapartida, emancipou-se destes sonhos e fez sua a atitude do proletariado que consiste em declinar toda e qualquer identidade social reconhecível. Tudo aquilo que é, o pequeno burguês anula-o no próprio gesto com que parece obstinadamente aderir a ele: ele apenas conhece o impróprio e o inautêntico e recusa até a ideia de uma

palavra própria. As diferenças de língua, de dialecto, de modos de vida, de carácter, de vestuário e, acima de tudo, as próprias particularidades físicas de cada um, que constituíam a verdade e a mentira dos povos e das gerações que se sucederam na terra, tudo isto perdeu para ele todo o significado e toda a capacidade de expressão e de comunicação. Na pequena burguesia, as diversidades que marcaram a tragicomédia da história universal estão expostas e reunidas numa fantasmagórica vacuidade.

Mas a falta de sentido da existência individual, que ela herdou dos subsolos do niilismo, tornou-se entretanto tão insensata que perdeu todo o *pathos* e transformou-se, revelando-se abertamente, em exibição quotidiana: nada se assemelha mais à vida da nova humanidade quanto um filme publicitário do qual foi apagado qualquer sinal do produto publicitado. A contradição do pequeno burguês é que ele ainda procura, porém, neste filme o produto pelo qual sofreu uma decepção, insistindo apesar de tudo em se apropriar de uma identidade que, na realidade, se tornou para ele absolutamente imprópria e insignificante. Vergonha e arrogância, conformismo e marginalidade são assim os extremos polares de toda a sua tonalidade emotiva.

O facto é que a falta de sentido da sua existência se depara com uma última falta de sentido, onde naufraga toda a publicidade: a morte. Perante ela, o pequeno burguês é confrontado com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a vida na sua nudez, o puro incomunicável, onde a sua vergonha encontra finalmente a paz. Deste modo, ele cobre com a morte o segredo que deve no entanto resignar-se a confessar: que também a vida na sua nudez lhe é, na verdade, im-

própria e puramente exterior, que não existe, para ele, nenhum abrigo na terra.

Isto significa que a pequena burguesia planetária é verosimilmente a forma sob a qual a humanidade está avançando para a sua destruição. Mas significa também que ela representa uma ocasião inaudita na história da humanidade, que esta não deve por nenhum preço deixar escapar. Porque se os homens, em vez de procurarem ainda uma identidade própria na forma agora imprópria e insensata da individualidade, conseguissem aderir a esta impropriedade como tal e fazer do seu ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta, se os homens pudessem não ser-assim, não terem esta ou aquela identidade biográfica particular, mas serem apenas *o* assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade acederia pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria já o incomunicável.

Seleccionar na nova humanidade planetária as características que lhe permitam a sobrevivência, afastar o subtil diafragma que separa a má publicidade mediática da perfeita exterioridade que não comunica outra coisa que não seja ela própria — esta é a missão política da nossa geração.

XVI Exterior

Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas tão-pouco é simplesmente indeterminada; ela é determinada apenas através da sua relação com uma *ideia*, isto é, com a totalidade das suas possibilidades. Através desta relação, a singularidade confina, como diz Kant, com a totalidade do possível e recebe assim a sua *omnimoda determinatio* não do facto de participar de um conceito determinado ou de uma certa propriedade actual (o ser vermelho, italiano, comunista), mas *unicamente graças a este confinar*. Ela pertence a um todo, mas sem que esta pertença possa ser representada por uma condição real: a pertença, o *ser-tal*, é aqui apenas relação com uma totalidade vazia e indeterminada.

Em termos kantianos, isto significa que neste confinar está em questão não um limite (*Schranke*), que não conhece exterioridade, mas um limiar (*Grenze*), isto é, um ponto de contacto com um espaço exterior, que deve permanecer vazio.

Aquilo que o qualquer acrescenta à singularidade é apenas um vazio, um limite; o qualquer é uma singularidade, mais um espaço vazio, uma singularidade *finita* e, todavia, indeterminável segundo

um conceito. Mas uma singularidade mais um espaço vazio só pode ser uma exterioridade pura, uma pura exposição. *Qualquer é, neste sentido, o acontecimento de um exterior.* O que é pensado no arquitranscendental *quodlibet* é, pois, o que é mais difícil de pensar: a experiência, absolutamente não-coisal, de uma pura exterioridade.

Importante aqui é o facto de a noção de «exterior» ser expressa, em muitas línguas europeias, por uma palavra que significa «à porta» (*fores* é, em latim, a porta da casa, *θυραειν*, em grego, que significa literalmente «na soleira»). O *exterior* não é um outro espaço situado para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso — numa palavra: o seu rosto, o seu *eidos*.

A soleira não é, neste sentido, uma outra coisa em relação ao limite; é, por assim dizer, a experiência do próprio limite, o ser-*dentro* de um *exterior*. Esta *ek-stasis* é o dom que a singularidade recebe das mãos vazias da humanidade.

XVII Homónimos

Em Junho de 1902, um lógico inglês de trinta anos escreveu a Gottlob Frege uma breve carta na qual o informava ter descoberto, num dos postulados dos *Princípios da Aritmética*, uma antinomia que ameaçava pôr em causa os próprios fundamentos do «paraíso» que Cantor tinha criado para os matemáticos com a sua teoria dos conjuntos.

Com a habitual agudeza, mas não sem perturbação, Frege compreendeu imediatamente o que estava em jogo na carta do jovem Russel: nada menos do que a possibilidade de passar de um conceito para a sua extensão, isto é, a própria possibilidade de raciocinar em termos de classes. «Quando dizemos que certos objectos», explicava mais tarde Russel, «possuem todos uma determinada propriedade, supomos que esta propriedade é um objecto definido, que pode ser diferente dos objectos a que pertence; supomos, além disso, que os objectos que têm a propriedade em questão formam uma classe, e que esta classe é, de algum modo, uma nova entidade distinta de cada um dos seus elementos.» São justamente estas pressuposições tácitas e óbvias que eram postas em causa pelo paradoxo da «classe de todas as classes que não pertencem a si próprias», que se tornou hoje um passatempo

de salão, mas que era na verdade suficientemente sério para comprometer seguramente a produção intelectual de Frege e para obrigar Russel, durante anos, a pôr em acção todos os meios susceptíveis de lhe limitar as consequências. Apesar das insistentes advertências de Hilbert, os lógicos foram definitivamente expulsos do seu paraíso.

Como Frege tinha intuído e como hoje começamos talvez a ver com maior clareza, na base dos paradoxos da teoria dos conjuntos estava, de facto, o mesmo problema que Kant, na carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772, tinha formulado na pergunta: «Como é que as nossas representações se referem aos objectos?» Que significa dizer que o conceito «vermelho» designa os objectos vermelhos? E é verdade que todo o conceito determina uma classe, que constitui a sua extensão? E como é possível falar de um conceito independentemente da sua extensão? Porque o que o paradoxo de Russel punha a claro era a existência de propriedades ou conceitos (a que ele chamava não predicativos) que não determinam uma classe (ou que não podem determinar uma classe sem produzir antinomias). Russel identificava estas propriedades (e as pseudoclasses que daí derivam) com aquelas em cuja definição surgem as «variáveis aparentes» constituídas pelos termos «todos», «cada um», «qualquer». As classes a que estas expressões dão vida são «totalidades ilegítimas», que pretendem fazer parte da totalidade que definem (algo como um conceito que exija ser parte da própria extensão). Contra elas, os lógicos (sem se preocuparem com o facto de os seus avisos conterem pontualmente essas variáveis) multiplicam as suas interdições e instalam os seus marcos para delimitar fronteiras: «o que quer que seja que implique to-

dos os membros de uma colecção não faz parte deles», «tudo o que diz respeito, de alguma maneira, a todos ou a um qualquer dos membros de uma classe não deve ser membro da classe», «se uma qualquer expressão contém uma variável aparente, ela não deve ser um dos valores possíveis dessa variável».

Infelizmente para os lógicos, as expressões não predicativas são muito mais numerosas do que se poderia pensar. Na verdade, uma vez que cada termo se refere por definição a todos e a qualquer membro da sua extensão, e pode, além disso, referir-se a si próprio, é possível dizer que todas (ou quase) as palavras se podem apresentar como classes que, segundo a formulação do paradoxo, pertencem e, ao mesmo tempo, não pertencem a si próprias.

Contra esta circunstância não vale a pena objectar que em nenhum caso tomaremos o termo «sapato» por um sapato. Uma insuficiente concepção da auto-referência impede aqui de apreender a *pointe* do problema: não está em questão a palavra «sapato» na sua consistência acústica ou gráfica (a *suppositio materialis* dos medievais), mas a palavra «sapato» precisamente enquanto significa o sapato (ou, *a parte objecti*, o sapato enquanto é significado pelo termo «sapato»). Se distinguimos perfeitamente um sapato do termo «sapato», é no entanto muito mais difícil distinguir um sapato do seu ser-dito (sapato), do seu *ser-na-linguagem*. O ser-dito, o ser-na-linguagem é a propriedade não predicativa por excelência, que compete a cada um dos membros de uma classe e, ao mesmo tempo, torna apotética a sua pertença a ela. Este é também o conteúdo do paradoxo que Frege enunciou uma vez ao escrever que «o conceito “cavalo” não é um con-

ceito» (e que Milner, num livro recente, exprimiu desta forma: «o termo linguístico não tem nome próprio»): se procurarmos, pois, apreender um conceito enquanto tal, ele transforma-se fatalmente num objecto, e o preço que pagamos é de deixarmos de o poder distinguir da coisa concebida.

Esta aporia da intencionalidade, que faz com que esta não possa ser intencionada sem se tornar um *intentum*, era conhecida da lógica medieval como paradoxo do «ser cognitivo». Na formulação de Eckhart: «Se a forma (*species*) ou imagem, pela qual uma coisa é vista e conhecida, fosse outra em relação à própria coisa, jamais poderíamos conhecer a coisa em si e através de si. Mas se a forma ou imagem fosse completamente indistinta da coisa, então ela seria inútil para o conhecimento... Se a forma que está na alma tivesse a natureza de objecto, então não conheceríamos através dela a coisa de que é forma, já que, se fosse ela própria um objecto, conduzir-nos-ia ao conhecimento de si e desviar-nos-ia do conhecimento da coisa.» (Ou seja, nos termos que aqui nos interessam: se a palavra, através da qual uma coisa é expressa, fosse outra em relação à própria coisa ou idêntica a ela, então a palavra não poderia exprimir a coisa.)

Não uma hierarquia dos tipos (como a que foi proposta por Russel, que tanto irritava o jovem Wittgenstein), mas apenas uma teoria das ideias está em condições de desembaraçar o pensamento das aporias do ser linguístico (ou, melhor, de transformá-las em euporias). É o que exprime com insuperável clareza a frase com que Aristóteles caracteriza a relação entre ideia platónica e os múltiplos fenómenos, que as edições modernas da *Metafísica* nos apresentam amputada do seu sentido próprio. Restituída à lição do manuscrito que faz autorida-

de, ela diz o seguinte: «Segundo a participação, a pluralidade dos sinónimos é homónima em relação às ideias» (*Met.*, 987b 10).

Sinónimos são, para Aristóteles, os entes que têm o mesmo nome e a mesma definição, o que significa dizer: os fenómenos, enquanto membros de uma classe consistente, enquanto participam de um conceito comum, pertencem a um conjunto. Estes mesmos fenómenos, que estão entre eles em relação de sinonímia, tornam-se porém homónimos se considerados em relação à ideia (homónimos são, segundo Aristóteles, os objectos que têm o mesmo nome, mas diferente definição). Assim, os cavalos singulares são sinónimos em relação ao conceito de cavalo, mas homónimos em relação à ideia de cavalo: precisamente como, no paradoxo de Russel, o mesmo objecto pertence e, simultaneamente, não pertence a uma classe.

Mas o que é a ideia que constitui a homonímia dos múltiplos sinónimos, e que, persistindo em cada classe, subtrai os respectivos membros à sua pertença predicativa, para fazer deles simples homónimos, a fim de exhibir a sua pura morada na linguagem? Aquilo, em relação ao qual o sinónimo é homónimo, não é nem um objecto nem um conceito, mas o seu próprio ter-nome, a sua própria pertença, ou o seu ser-na-linguagem. Isto não pode, por sua vez, ser nomeado, nem mostrado, mas apenas recuperado através de um movimento anafórico. Daí o princípio — decisivo, ainda que raramente tematizado como tal — segundo o qual a ideia não tem nome próprio, mas exprime-se unicamente através da anáfora *autô*: a ideia de uma coisa é a *própria* coisa. Esta anónima homonímia é a ideia.

Mas, por isso mesmo, ela constitui o homónimo como qualquer. *Qualquer é a singularidade enquanto*

se mantém em relação não (só) com o conceito, mas (também) com a ideia. Esta relação não funda uma nova classe, mas é, em cada classe, o que vai buscar a singularidade à sua sinonímia, à sua pertença a essa classe, não para a conduzir para uma ausência de nome ou de pertença, mas para o *próprio* nome, para uma pura e anónima homonímia. Enquanto a rede dos conceitos nos introduz continuamente em relações sinonímicas, a ideia é o que sempre intervém para quebrar a pretensão de absoluto destas relações, mostrando a sua inconsistência. *Qualquer* não significa, por conseguinte, apenas (nas palavras de Badiou) «subtraído à autoridade da língua, sem nomeação possível, indiscernível», mas, mais precisamente, aquilo que, preso a uma simples homonímia, ao puro ser-dito, justamente e apenas por isso é inomeável: o ser-na-linguagem do não-linguístico.

O que fica aqui sem nome é o ser nomeado, o próprio nome (*nomen innominabile*); o que é subtraído à autoridade da língua é apenas o ser-na-linguagem. Segundo a tautologia platónica que está ainda por pensar: a ideia de uma coisa é a própria coisa, o nome, enquanto nomeia uma coisa, não é mais do que a coisa enquanto nomeada pelo nome.

XVIII Shekhina

Quando, em Novembro de 1967, Guy Debord publicou *La société du spectacle*, a transformação da política e de toda a vida social numa fantasmagoria espectacular não tinha ainda atingido a figura extrema que se tornou hoje para nós perfeitamente familiar. O que torna ainda mais notável a implacável lucidez do seu diagnóstico.

O capitalismo na sua forma última — como ele explica, radicalizando a análise marxiana do carácter fetichista da mercadoria, estupidamente não reconhecida nessa altura — apresenta-se como uma imensa acumulação de espectáculos, em que tudo aquilo que era directamente vivido foi expulso por uma representação. Porém, espectáculo não coincide simplesmente com a esfera das imagens ou com aquilo a que chamamos hoje *media*: é «uma representação social entre pessoas, mediatizado através das imagens», a expropriação e a alienação da própria socialidade humana. Ou, de uma forma lapidar: «o espectáculo é o capital num tal grau de acumulação que se torna imagem». Mas, por isso mesmo, o espectáculo não é mais do que a pura forma da separação: aí, onde o mundo real se transformou numa imagem e as imagens se tornam reais, a potência prática do homem separa-se de si própria e apresenta-se como

um mundo em si. É na figura deste mundo separado e organizado através dos *media*, em que as formas do Estado e da economia se penetram mutuamente, que a economia mercantil acede a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida social. Depois de ter falsificado a totalidade da produção, ela pode agora manipular a percepção colectiva e apoderar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las numa única mercadoria espectacular, em que tudo pode ser posto em questão, excepto o próprio espectáculo, que, em si, nada mais diz do que isto: «o que aparece é bom, o que é bom aparece».

De que maneira, hoje, na época do triunfo total do espectáculo, pode o pensamento integrar a herança de Debord? Já que é claro que o espectáculo é a linguagem, a própria comunicatividade ou o ser linguístico do homem. Isto significa que a análise marxiana deve ser integrada no sentido em que o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar ao processo que domina hoje a história mundial) não estava apenas dirigido para a expropriação da actividade produtiva, mas também, e sobretudo, para a alienação da própria linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do homem, do *logos* com que um fragmento de Heraclito identifica o Comum. A forma extrema desta expropriação do Comum é o espectáculo, isto é, a política em que vivemos. Mas isto quer dizer também que, no espectáculo, é a nossa própria natureza linguística que chega até nós invertida. Por isso (precisamente porque é a possibilidade de um bem comum que é expropriada) a violência do espectáculo é tão destrutiva; mas, pela mesma razão, o espectáculo contém ainda algo como uma possibilidade positiva, que pode ser usada contra ele.

Nada se assemelha mais a esta condição do que a culpa a que os cabalistas chamam «isolamento da Shekhina» e que atribuem a Aher, um dos quatro rabinos que, segundo uma célebre *aggada* do Talmude, entraram no Pardes (isto é, no conhecimento supremo). «Quatro rabinos», diz a história, «entraram no Paraíso: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher e o rabino Akiba... Ben Azzai olhou e morreu... Ben Zoma olhou e enlouqueceu... Aher cortou os pequenos ramos. O rabino Akiba saiu ileso.»

A Shekhina é a última das dez Sephiroth ou atributos da divindade, aquela que exprime, de facto, a própria presença divina, a sua manifestação ou habitação na terra: a sua «palavra». O «corte dos pequenos ramos» de Aher é identificado pelos cabalistas com o pecado de Adão, o qual, em vez de contemplar a totalidade das Sephiroth, preferiu contemplar a última, isolando-a das outras e, deste modo, separou a árvore da ciência da árvore da vida. Tal como Adão, Aher representa a humanidade, na medida em que esta, fazendo do saber o seu próprio destino e a sua própria potência específica, isola o conhecimento e a palavra, que não são mais do que a forma mais completa da manifestação de Deus (a Shekhina), das outras Sephiroth em que ele se revela. *O risco, aqui, é que a palavra — isto é, a não-latência e a revelação de algo — se separe do que revela e adquira uma consistência autónoma. Revelada e manifesta — e, por conseguinte, comum e participável — separa-se da coisa revelada e interpõe-se entre esta e os homens. Nesta condição de exílio, a Shekhina perde a sua potência positiva e torna-se maléfica (os cabalistas dizem que ela «suga o leite do mal»).*

É neste sentido que o isolamento da Shekhina exprime a condição da nossa época. Na verdade,

enquanto no antigo regime a alienação da essência comunicativa do homem ganhava substância num pressuposto que servia de fundamento comum, na sociedade do espectáculo é esta mesma comunicabilidade, esta mesma essência genérica (ou seja, a linguagem) que é separada numa esfera autónoma. O que impede a comunicação é a própria comunicabilidade, os homens estão separados por aquilo que os une. Os jornalistas e os mediocratas são o novo clero desta alienação da natureza linguística do homem.

Na sociedade do espectáculo, o isolamento da Shekhina atinge, de facto, a sua fase extrema, em que a linguagem não só se constitui numa esfera autónoma, como deixa de revelar o que quer que seja — ou melhor, revela o nada de todas as coisas. Deus, o mundo, o revelado — nada disso resta na linguagem: mas neste extremo desvelamento do nada, a linguagem (a natureza linguística do homem) fica mais uma vez escondida e separada, e alcança assim pela última vez o poder de destinação (não dito) numa época histórica e num estado: a idade do espectáculo, ou do nihilismo consumado. Por isso, o poder instituído com base na suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta e os reinos da terra encaminham-se atrás uns dos outros para o regime democrático-espectacular que constitui o cumprimento da forma Estado. Mais ainda do que as necessidades económicas e o desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações da terra para um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de cada povo da sua morada vital na língua.

Mas, por isso mesmo, a época em que vivemos agora é também aquela em que se torna pela primeira vez possível para os homens terem a expe-

riência da sua própria essência linguística — não deste ou daquele conteúdo da linguagem, mas da própria linguagem, não desta ou daquela proposição verdadeira, mas do próprio facto de se falar. A política contemporânea é este devastador *experimentum linguae*, que em todo o planeta desarticula e esvazia tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades.

Só aqueles que conseguirem levá-lo a cabo até ao fim, sem permitir que o que revela fique velado no nada que revela, mas conduzindo a linguagem à própria linguagem, serão os primeiros cidadãos de uma comunidade sem pressupostos nem Estado, em que o poder nihilificante e de destinação do que é comum será pacificado e a Shekhina terá deixado de sugar o leite maligno da própria separação.

Tal como o rabino Akiba na *aggada* do Talmude, eles entrarão e sairão ilesos do paraíso da linguagem.

XIX

Tienanmen

Qual pode ser a política da singularidade qualquer, ou seja, de um ser cuja comunidade não é mediada por nenhuma condição de pertença (o ser vermelho, italiano, comunista) nem pela simples ausência de condições (comunidade negativa, tal como foi recentemente proposta em França por Blanchot), mas pela própria pertença? Um mensageiro vindo de Pequim traz-nos alguns elementos para uma resposta.

O que mais impressiona nas manifestações do mês de Maio na China é, de facto, a relativa ausência de conteúdos determinados de reivindicação (democracia e liberdade são noções demasiado genéricas e difusas para constituírem o objecto real de um conflito, e a única exigência concreta, a reabilitação de Hu Yao-Bang, foi imediatamente concedida). Assim, tanto mais inexplicável é a violência da reacção do Estado. É provável, todavia, que a desproporção seja apenas aparente e que os dirigentes chineses tenham agido, do seu ponto de vista, com mais lucidez do que os observadores ocidentais, exclusivamente preocupados em fornecer argumentos à cada vez menos plausível oposição entre democracia e comunismo.

*Porque o facto novo da política que vem é que ela não será já a luta pela conquista ou controlo do Estado, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal. O que nada tem a ver com a simples reivindicação do social contra o Estado, que, em anos recentes, várias vezes encontrou expressão nos movimentos de contestação. As singularidades quaisquer não podem formar uma *societas* porque não dispõem de nenhuma identidade para fazer valer, de nenhuma ligação de pertença para darem a reconhecer. Na verdade, em última instância, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade — mesmo (a história das relações entre Estado e terrorismo, no nosso tempo, é uma eloquente confirmação disso) a de uma identidade estatal no interior de si próprio; mas que singularidades constituam comunidade sem reivindicar uma identidade, que alguns homens co-pertenciam sem uma representável condição de pertença (mesmo que sob a forma de um simples pressuposto) — eis o que o Estado não pode de nenhum modo tolerar. Porque o Estado, como mostrou Badiou, não se funda no laço social, do qual seria a expressão, mas na dissolução deste, que ele interdiz. Por isso, relevante não é nunca a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão numa identidade qualquer (mas que o próprio *qualquer* seja recuperado sem uma identidade — eis uma ameaça com que o Estado não está disposto a chegar a acordo).*

Um ser que fosse radicalmente privado de toda a identidade representável seria para o Estado absolutamente irrelevante. É o que, na nossa cultura, o dogma hipócrita do carácter sagrado da vida e as vazias declarações sobre os direitos do homem têm

o objectivo de esconder. *Sagrado*, aqui, só pode ter o sentido que o termo tem no direito romano: *sacer* é o que foi excluído do mundo dos homens e que, mesmo não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio (*neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur*). (É significativo, nesta perspectiva, que o extermínio dos judeus não tenha sido qualificado como homicídio, nem pelos carrascos nem pelos seus juízes, mas antes, por estes últimos, como delito contra a humanidade; e que as potências vencedoras tenham querido reparar esta falha de identidade com a concessão de uma identidade estatal, por sua vez fonte de novos massacres).

A singularidade qualquer, que quer apropriar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem, e declina, por isso, toda a identidade e toda a condição de pertença, é o principal inimigo do Estado. Onde quer que estas singularidades manifestem pacificamente o seu ser comum, haverá um Tienanmen e, tarde ou cedo, surgirão os tanques armados.

O irreparável

Advertência

Os fragmentos que se seguem podem ser lidos como um comentário do § 9 de *O Ser e o Tempo* e da proposição 6.44 do *Tractatus* de Wittgenstein. Nestes dois textos, o que está em questão é a tentativa de definir um velho problema da metafísica, a relação entre essência e existência, *quis est e quod est*. Se, e em que medida, estes fragmentos, mesmo nas suas evidentes lacunas, conseguem pensar esta relação, que a fraca inclinação do nosso tempo para a ontologia (a filosofia primeira) deixou de lado de um modo expedito, tornar-se-á claro apenas para um pensamento que souber, de algum modo, situá-los nesse horizonte.

O Irreparável é o facto de as coisas serem como são, deste ou daquele modo, entregues sem remédio à sua maneira de ser. Irreparáveis são os estados de coisas, sejam elas como forem: tristes ou alegres, cruéis ou felizes. Como és, como é o mundo — é isto o Irreparável.

Revelação não significa revelação do carácter sagrado do mundo, mas apenas revelação do seu carácter irreparavelmente profano. (O nome nomeia sempre e unicamente coisas.) A revelação confia o mundo à profanação e à coisalidade — e não é justamente isto o que se passou? A possibilidade da salvação começa só neste ponto — é salvação do carácter profano do mundo, do seu ser-assim.

[Por isso, os que procuram voltar a sacralizar o mundo e a vida são tão ímpios quanto os que desesperam por causa da sua profanação. Por isso, a teologia protestante, que separa nitidamente o mundo profano do mundo divino, tem razão e não tem, simultaneamente: tem razão porque o mundo foi irrevogavelmente confiado pela revelação (pela linguagem) à esfera profana; não tem razão

porque é precisamente enquanto profano que ele será salvo.]

O mundo — enquanto absolutamente, irreparavelmente profano — é Deus.

As duas formas do irreparável segundo Espinosa, a segurança e o desespero (*Ét.*, III, def. XIV-XV), são, deste ponto de vista, idênticas. O essencial é unicamente que toda a razão para se duvidar tenha sido suprimida, que as coisas sejam com toda a certeza e definitivamente assim, não importando se daí nasce prazer ou dor. Como estado de coisas, o paraíso é perfeitamente equivalente ao inferno, ainda que de sinal oposto. (Mas se nos pudéssemos sentir seguros no desespero, ou desesperar na segurança, teríamos então percebido, no estado de coisas, uma margem, um limbo que não pode ser contido dentro dele.)

Que o mundo seja assim como é — eis a raiz de toda a alegria e de toda a dor puras. Uma dor ou uma alegria por o mundo não ser como parecia ou como queríamos que fosse são impuras e provisórias. Mas no grau extremo da sua pureza, no *assim seja*, dito ao mundo quando desapareceu toda a legítima causa de dúvida ou de esperança, dor e alegria não têm por objecto qualidades negativas ou positivas, mas o puro *ser-assim*, sem nenhum atributo.

A proposição do *Tractatus* segundo a qual Deus não se revela *no mundo* poder-se-ia também exprimir assim: que o mundo não revele Deus, isto é que é propriamente divino. (Esta não é, pois, a proposição «mais amarga» do *Tractatus*.)

O mundo do feliz e do infeliz, o mundo do bom e do malvado contém os mesmos estados de coisas, são, quanto ao seu ser-assim, perfeitamente idênticos. O justo não vive num outro mundo. O eleito e o condenado têm os mesmos membros. O corpo glorioso só pode ser o próprio corpo mortal. O que muda não são as coisas, mas os seus limites. É como se sobre elas estivesse agora suspensa qualquer coisa como uma auréola, uma glória.

O Irreparável não é nem uma essência nem uma existência, nem uma substância nem uma qualidade, nem um possível nem um necessário. Não é propriamente uma modalidade do ser, mas é o ser que se dá desde logo na modalidade, é as suas modalidades. Não é *assim*, mas é o seu *assim*.

II

Assim. O sentido desta pequena palavra é o mais difícil de apreender. «Por conseguinte, as coisas estão assim.» Mas diremos que para um animal o mundo está assim-ou-assim? Mesmo que alguma vez pudéssemos descrever exactamente o mundo do animal, representá-lo verdadeiramente como ele o vê (como nas ilustrações a cores dos livros de Uexküll, em que é desenhado o mundo da abelha, do paguro, da mosca) — esse mundo, no entanto, não conteria certamente o *assim*, não seria *assim* para o animal: não seria irreparável.

O ser-*assim* não é uma substância da qual o *assim* exprimiria uma determinação ou uma qualificação. O ser não é um pressuposto que esteja antes ou por detrás das suas qualidades. O ser, que é *assim*, irreparavelmente, é o seu *assim*, é apenas o seu modo de ser. (O *assim* não é uma essência que determina uma existência, mas esta encontra a sua essência no seu próprio ser-*assim*, no seu ser a própria determinação.)

Assim significa: não de outra maneira. (Esta folha é verde, logo não é vermelha nem amarela.) Mas é pensável um ser-*assim* que negue todas as possibilidades, todo o predicado — que seja só o *assim*, tal qual é, e de nenhum outro modo? Este seria o único modo correcto de entender a teologia negativa: nem este nem aquele, nem *assim* nem de outro modo — mas *assim* como é, com todos os seus predicados (todos os predicados não é um predicado). *Não de outra maneira* nega cada predicado como propriedade (no plano da essência), mas toma-os todos como impropriedades (no plano da existência).

(Um tal ser seria uma existência pura, singular e, todavia, perfeitamente qualquer.)

Como anáfora, o termo *assim* remete para um termo precedente, e é apenas através deste termo que ele (sendo, em si, desprovido de sentido) individua o seu próprio referente.

Mas aqui devemos pensar numa anáfora que já não remete para nenhum sentido e para nenhum referente, um *assim* absoluto, que já não pressupõe nada, inteiramente exposto.

As duas características que, segundo os gramáticos, definem o significado do pronome, a ostensão e a relação, a *deixis* e a anáfora, devem ser aqui pensadas desde o início. O modo como elas foram compreendidas determinou desde a origem a doutrina do ser, isto é, a filosofia primeira.

O ser puro (a *substantia sine qualitate*), que está em questão no pronome, foi constantemente en-

tendido segundo o esquema da pressuposição. Na ostensão, através da capacidade da linguagem para se referir à instância de discurso em acto, é pressuposto o imediato ser-aí de um não-linguístico, que a linguagem não pode dizer, mas apenas mostrar (por isso o mostrar forneceu o modelo da existência e da denotação, o *tode ti* aristotélico). Na anáfora, através da referência a um termo já mencionado no discurso, este pressuposto é colocado em relação com a linguagem como o sujeito (*hypokeimenon*) sobre o qual incide o que se diz (por isso a anáfora forneceu o modelo da essência e do sentido, o *ti hen einai* aristotélico). O pronome, através da *deixis*, pressupõe o ser sem relação, e, através da anáfora, faz dele o «sujeito» do discurso. Assim, a anáfora pressupõe a ostensão e a ostensão remete para a anáfora (enquanto o deíctico supõe uma instância de discurso em acto): elas implicam-se mutuamente. (Esta é a origem do duplo significado do termo *ousia*: o indivíduo singular inefável e a substância subjacente aos predicados.)

Na dupla significação do pronome exprime-se assim a fractura originária do ser em essência e existência, sentido e denotação, sem que a sua relação jamais surja como tal. O que deve ser aqui pensado é, justamente, esta relação, que não é denotação nem sentido, nem ostensão nem metáfora, mas a sua recíproca implicação. Não o não-linguístico, objecto sem relação de uma pura ostensão, nem o seu ser na linguagem como o que é dito na proposição, mas o ser-na-linguagem-do-não-linguístico, a própria coisa. Ou seja: não a pressuposição de um ser, mas a sua exposição.

A relação expositiva entre existência e essência, a denotação e o sentido, não é uma relação de identidade (a mesma coisa, *idem*), mas de ipseidade (a própria coisa, *ipsum*). Muitas confusões, em filosofia, nascem de se ter confundido uma com a outra. A coisa do pensamento não é a identidade, mas a *própria* coisa. Esta não é uma outra coisa, na qual se transcendeu a coisa, mas também não é simplesmente a mesma coisa. A coisa é aqui transcendida em direcção a ela *própria*, em direcção ao seu ser tal qual é.

Tal qual. Aqui, a anáfora *tal* não remete para um termo referencial precedente (para uma substância pré-linguística) e *qual* não serve para identificar um referente que dê ao *tal* o seu sentido. O *qual* não tem uma existência diferente do *tal*, e o *tal* não tem uma essência diferente do *qual*. Eles contraem-se um ao outro, expõem-se mutuamente, e o que existe é o ser-tal, uma tal-qualidade absoluta, que não remete para nenhum pressuposto. *Arché anypothetos*. (A relação anafórica joga-se aqui entre a coisa nomeada e o seu ser nomeado, entre o nome e a sua referência à coisa: o nome «rosa», na medida em que significa a rosa, e a rosa, na medida em que é significada pelo nome «rosa». O seu espaço é unicamente contido neste intermundo.)

Assumir o meu ser-tal, a minha maneira de ser, não como esta ou aquela qualidade, este ou aquele carácter, virtude ou vício, riqueza ou miséria. As minhas qualidades, o meu ser-assim, não são quali-

ficações de uma substância (de um sujeito) que está por detrás delas, e que eu verdadeiramente serei. Eu não sou jamais *isto* ou *aquilo*, mas sempre *tal*, *assim*. *Eccum sic*. absolutamente. Não possessão, mas limite; não pressuposto, mas exposição.

A exposição, isto é, o ser tal-qual, não é nenhum dos predicados reais (o ser-vermelho, quente, pequeno, liso...), mas também não é diferente deles (de outro modo, ela seria algo diferente que se acrescentaria ao conceito de uma coisa e, portanto, seria ainda um predicado real). Que tu sejas exposto não é uma das tuas qualidades, mas também não é outra coisa em relação a elas (poderíamos mesmo dizer que é o não-outro dessas qualidades). Enquanto os predicados reais exprimem relações no interior da linguagem, a exposição é pura relação com a própria linguagem, com o seu ter-lugar. Ela é o que acontece a qualquer coisa (mais precisamente: o facto de qualquer coisa ter lugar) pelo facto de ser em relação com a linguagem, de ser-dito. Uma coisa é (dita) vermelha e, por isso, na medida em que é *dita* tal e se refere a si como *tal* (não simplesmente como vermelha), ela é exposta. A existência como exposição é o ser-*tal* de um *qual*. (A categoria da *talidade* é, neste sentido, a categoria fundamental, que está por pensar em toda a qualidade.)

Existir significa: qualificar-se, submeter-se ao tormento do ser-qual (*inqualieren*). Por isso a qualidade, o ser-assim de cada coisa é o seu suplício e a sua

nascente — o seu limite. Como és — o teu rosto — é o teu suplício e a tua nascente. E cada ser é e tem de ser o seu modo de ser, a sua maneira de jorrar: ser *tal* qual é.

O *tal* não pressupõe o *qual*: expõe-o, é o seu ter-lugar. (Só neste sentido é que se pode dizer que a essência jaz — *liegt* — na existência.) O *qual* não supõe o *tal*: é a sua exposição, o seu ser pura exterioridade. (Só neste sentido é que se pode dizer que a essência envolve — *involvit* — a existência.)

A linguagem diz algo enquanto algo: a árvore enquanto «árvore», a casa enquanto «casa». O pensamento concentrou-se nesse primeiro algo (a existência, que algo seja) ou no segundo (a essência, o que é algo), na sua identidade ou diferença. Mas o que devia ser propriamente pensado — a palavra *enquanto*, a relação de exposição — ficou por pensar. Este *enquanto* originário é o tema da filosofia, a coisa do pensamento.

Heidegger esclareceu a estrutura do *enquanto* (*als*) que caracteriza o juízo apofântico. Este funda-se no *enquanto* como estrutura circular da compreensão. A compreensão compreende e descobre algo, desde logo a partir de algo e enquanto algo, retrocedendo, por assim dizer, na direcção daquilo de que já se encontrava próximo. No juízo, esta estrutura do «algo enquanto algo» assume a forma

que nos é familiar da relação sujeito-predicado. O juízo «o gesso é branco» diz o gesso enquanto branco e, deste modo, esconde o em torno-de-algo no enquanto-algo através do qual é compreendido.

Mas, assim, a estrutura e o sentido do *als*, do «enquanto», não são ainda esclarecidos. Ao dizer algo enquanto «algo», não é somente o em torno-de-algo (o primeiro algo) a ser ocultado, mas acima de tudo o próprio *enquanto*. O pensamento que procura apreender o ser *enquanto* ser retrocede para o ente sem lhe acrescentar uma determinação suplementar, mas sem tão-pouco o pressupor numa ostensão como o sujeito inefável da predicação: compreendendo-o no seu ser-tal, no meio do seu *enquanto*, apreende-lhe a pura não-latência, a pura exterioridade. Ele já não diz *algo* enquanto «*algo*», mas leva à palavra o próprio *enquanto*.

Sentido e denotação não esgotam a significação linguística. É necessário introduzir um terceiro termo: a própria coisa, o ser tal qual, que não é nem o denotado nem o sentido. (Este é o sentido da teoria platônica das ideias.)

Não o ser absolutamente não posto e sem relação (*athesis*), nem o ser posto, relativo e factício, mas uma exposição e uma facticidade eternas: *aeisthesis*, uma sensação eterna.

Um ser que não é nunca ele mesmo, mas é só o existente. Não é nunca existente, mas é o existente, integralmente e sem refúgio. Ele não funda, nem destina nem torna nulo o existente: é apenas o seu ser exposto, a sua auréola, o seu limite. O existente já não reenvia para o ser: ele é no meio do ser e o ser é inteiramente abandonado no existente. Sem refúgio e, todavia, salvo — salvo no seu ser irreparável.

O ser, que é o existente, é para sempre salvo do risco de existir como coisa ou de ser nada. O existente, abandonado no meio do ser, é perfeitamente exposto.

Atticus define assim a ideia: «*paraitia tou einai toiauta ecasth'oiaper esti*», para cada coisa, não causa, mas *paracausa*, e não simplesmente do ser, mas do ser-tal-qual-é.

O ser-tal de cada coisa é a ideia. É como se a forma, a cognoscibilidade, os traços de cada ente se destacassem dele, não como uma outra coisa, mas como uma *intentio*, um anjo, uma imagem. O modo de ser desta *intentio* não é uma simples existência nem uma transcendência: é uma paraexistência ou uma paratranscendência, que reside ao lado da coisa (em todos os sentidos da preposição *para*), tão ao lado que *quase* se confunde com ela e lhe serve de auréola. Ela não é a identidade da coisa e, no entanto, não é outra (é *não outra*) senão esta. A existência da ideia é, assim, uma existência paradigmática: o facto de cada coisa se mostrar ao lado de si própria (*para-deigma*). Mas este mostrar-se ao lado é um limite — ou, antes, a criação de uma franja, a indeterminação de um limite: uma auréola.

(Leitura gnóstica da ideia platónica. É isto que são os anjos-inteligências de Avicena e dos poetas de amor, tal como o *eidōs* de Orígenes e a veste luminosa do *Canto da Pérola*. E nesta imagem irreparável tem lugar a salvação.)

Uma tal-qualidade eterna: é isto a ideia.

III

A redenção não é um acontecimento em que aquilo que era profano se torna sagrado e aquilo que tinha sido perdido é encontrado. A redenção é, pelo contrário, a perda irreparável do perdido, o definitivo carácter profano do profano. Mas, precisamente por isso, eles atingem agora o seu fim — um limite advém.

Apenas podemos ter esperança naquilo que é sem remédio. Que as coisas estejam assim ou de outra maneira — isto é ainda no mundo. Mas que isto seja irreparável, que o *assim* seja sem remédio, que nós possamos contemplá-lo como tal — isto é a única passagem para fora do mundo. (O carácter mais íntimo da salvação: que sejamos salvos só no instante em que já não queremos sê-lo. Por isso, nesse instante, existe salvação — mas não para nós.)

Ser-assim; ser o próprio modo de ser: isto não pode ser apreendido como uma coisa. Trata-se, na verdade, da própria evacuação de toda a causali-

dade. (Por isso, os lógicos indianos diziam que a *sicceidade* das coisas não é mais do que o serem privadas de uma natureza própria, a sua vacuidade, e que entre o mundo e o nirvana não existe a mais pequena diferença.)

O homem é o ser que, confrontando-se com as coisas, e unicamente neste confronto, se abre ao não-coisal. E inversamente: aquele que, sendo aberto ao não-coisal, está, unicamente por isso, irremediavelmente entregue às coisas.

Não-coisalidade (espiritualidade) significa: perder-se nas coisas, perder-se até não poder conceber mais nada senão coisas. E só então, na experiência da irremediável coisalidade do mundo, chocar com um limite, tocá-lo. (Este é o sentido da palavra: exposição.)

O ter lugar das coisas não tem lugar no mundo.
A utopia é a própria topicidade das coisas.

Assim seja. Em cada coisa afirmar simplesmente o *assim*, *sic*, para além do bem e do mal. Mas *assim* não significa simplesmente: deste modo ou de outro, com aquelas determinadas propriedades. «Assim seja» significa: seja o assim. Isto é: *sim*.

(É este o sentido do *sim* de Nietzsche: diz-se *sim* não apenas a um estado de coisas, mas também ao seu ser-*assim*. Esta é a única razão do seu eterno retorno. O *assim* é eterno.)

O ser-*assim* de cada coisa é, neste sentido, incorruptível. (A doutrina de Orígenes segundo a qual o que ressuscita não é a substância corpórea, mas o *eidós*, não significa outra coisa senão isso.)

Dante classifica as línguas humanas segundo o seu modo de dizer *sim*: oc, oil, sim. *Sim*, *assim*, é o nome da linguagem, exprime o seu sentido: o ser-na-linguagem-do-não-linguístico. Mas a existência da linguagem é o *sim* dito ao mundo para que ele esteja suspenso sobre o nada da linguagem.

No princípio de razão, *Ratio est cur aliquid existit potius quam nihil* («Há uma razão que faz com que algo seja em vez do nada»), o essencial não é *que algo seja* (o ser) nem *que algo não seja* (o nada), mas *que algo seja e não o nada*. Por isso, ele não pode ser lido como uma oposição entre dois termos: *é / não é*, mas contém um terceiro termo: o *potius* (de *potis*, que pode), o poder não não-ser.

(O espantoso não é que algo tenha podido ser, mas que tenha podido não não-ser.)

O princípio de razão pode ser dito assim: «a linguagem (a razão) é o que faz com que algo exista em vez de (*potius*, com mais potência) nada». A linguagem abre a possibilidade do não-ser, mas, ao mesmo tempo, também uma possibilidade mais forte: a existência, que algo seja. O que diz propriamente o princípio é, porém, que a existência não é

um dado inerte, mas que lhe é inerente um *potius*, uma potência. Mas esta não é uma potência de ser, oposta a uma potência de não ser (quem decidiria entre elas?) — é um poder não não-ser. O contingente não é simplesmente o não-necessário, o que pode não ser, mas o que, sendo o *assim*, sendo apenas o seu modo de ser, pode o em vez de, pode não não-ser. (O ser-assim não é contingente: é necessariamente contingente. Também não é necessário: é contingentemente necessário.)

«O afecto por uma coisa que imaginamos ser livre é maior do que por uma coisa necessária e, consequentemente, ainda maior do que o afecto por uma coisa que imaginamos possível ou contingente. Mas imaginar uma coisa como livre só pode significar imaginá-la, simplesmente, ignorando as causas pelas quais ela foi determinada a agir. Portanto, o afecto por uma coisa que simplesmente imaginamos é, em igualdade de circunstâncias, maior do que o que se tem por uma coisa necessária, possível ou contingente e, por conseguinte, é o maior de todos» (*Ét.*, V, prop. V, Dim.).

Ver simplesmente algo no seu ser-assim: irreparável, mas nem por isso necessário; assim, mas nem por isso contingente — é isto o amor.

No momento em que te apercebes do carácter irreparável do mundo, nesse momento ele é transcendente.

Como o mundo é — isso é exterior ao mundo.