

## O estético como compensação

José Manuel Gomes Pinto<sup>1</sup>

1. Habitar a palavra significa permanecer dentro dela. Corresponde a uma miniaturização do sujeito dentro do espaço que esta ocupa. O espaço que ela descreve. Significa alojar-se nela, ocupar o tempo todo *em* ela, não *com* ela. Morar lá. Quer dizer: demorar-nos *em* ela. Isto não corresponde a uma mudança de perspectiva, de deslocação do lugar de tematização. Àquela, por certo, pertence sempre uma mudança na percepção do mundo, mas não uma alteração do mesmo, daquilo que permanece de fora. O mundo permanece. Demora-se.

Habitar a palavra, significa, antes, voltar-se para dentro da própria perspectiva. Não querer sair, demorar-se nos espaços que esta marca, delimita. Resumindo: elisão de toda a intencionalidade. Isto constitui, precisamente, o que filosoficamente cabe no vocábulo *indizível*. Tudo o aquilo para o qual não encontramos uma palavra que emprestar, que se manifesta inexpressável – ou que parece não encontrar expressão alguma –, não permanece fora dos limites da linguagem: habita em ela. Ou melhor, o *indizível* constitui-se no limite das possibilidades do dizer, a saber, na experiência desses limites. Por isso ele é assinalável. Existente. Ele aparece sempre como uma possibilidade estética. O *indizível* corresponde ao estranhamento com que nos surpreendemos *em* a linguagem ao tentar comunicar algo. A que se deve esse estranhamento? Às possibilidades que nos oferecem os modos de dizer. Mas no não esgotamento destes. Essa estranheza devém angústia no momento em que os modos de dizer, na comunicabilidade, nos surgem dotados com o mesmo valor. Qualquer palavra sobra na expressão; toda a palavra se manifesta deficiente. Ou calamos ou falamos indefinidamente. As hierarquias derrubam-se, qualquer forma é legítima, apresenta-se como legítima. O emudecimento de Lord Chandos, na célebre carta de Hugo von Hofmannsthal, corresponde a essa perplexidade: «tudo se

decompunha em fragmentos que por sua vez se fragmentavam, e nada se deixava possuir por um conceito. As palavras isoladas nadavam à minha volta; coagulavam e eram olhos que me fixavam e sobre os quais era forçado a fixar os meus: remoinhos que me dão vertigens quando neles mergulho o olhar, que giram incessantemente e através dos quais se chega ao vazio»<sup>2</sup>.

Esta experiência coloca-nos frente a duas aporias irresolúveis desde o ponto de vista teórico. Primeiro, ou nos encontramos de tal forma afastados da linguagem, que unicamente a vemos como veículo. Posição diametralmente contrária à que anteriormente descrevemos. Aí tudo é exterior, permanecendo o nosso olho – ainda que falsamente – como um limite da realidade. Claro que aí já não importa *como* dizer, apenas nos entretemos em tentar apresentar o que está aí, o objecto. Neste ponto, encontramos-nos no domínio instrumental da utilização da linguagem, onde perdura uma certeza inviolável: seja o que for, não conseguiremos nunca comunicar. Permaneceremos no domínio simples da apresentação. Por outro lado, a linguagem ensina-nos o não esgotamento do querido dizer nas formas possíveis de o dizer. Remete-nos para os limites dessa experiência, por certo, os limites da experiência mesma. Isto é, alude às possibilidades últimas que ela mesma nos oferece. E sem prejuízo: nela somos obrigados a encontrar-nos. Não há exercício da linguagem que não corresponda, também, a um encontro conosco. Jacques Derrida é claro sobre este ponto: «a auto-afecção é uma estrutura universal da experiência. Todo o que é vivo tem a potência de auto-afecção. E somente um ser capaz de simbolizar, quer dizer, de se auto-afectar, se pode deixar afectar pelo outro em geral. A auto-fecção é a condição de uma experiência em geral»<sup>3</sup>. Aí, a distância relativamente ao querido dizer – imagine-se uma infinidade de ‘objectos’ – é

de tal forma ínfima, que sucumbimos no universo de significação para o qual nos quisermos remeter: o outro. Na síntese que a palavra nos apresenta, não está dada a soma das suas partes: ela é menos do que isso, não chega. Mas na mínima distância que provocamos, emergirá dela essa síntese como diferida: a palavra é mais, agora. Devolvida a nós, extravasa aquilo que se quis dizer. Esta tensão estabelecida entre o excesso e o defeito da palavra, no querido dizer, abre as portas do silêncio. E neste, no emudecimento, a necessidade de o fazer *calar*, de o anular. E é no silêncio (e da necessidade de a ele nos juntarmos) de onde ressurgem, novamente, a palavra. Aquilo que aqui chamamos «habitar as palavras». Insuficiência e simultaneamente excesso diante da experiência que a funda. Quer dizer, insuficiência da palavra, excesso de experiência.

Aquela experiência não pode ir mais além da linguagem. Semelhante suposição afirmaria a existência de um pensamento fora dos limites da nossa linguagem, o que sem qualquer esforço acrescido se manifestaria como uma contradição. De facto, não há pensamento sem (fora) linguagem<sup>4</sup>. A estrutura do pensamento é, necessariamente, logocêntrica. Toda a experiência, bem como todo o pensamento, se efectivam *em* a linguagem. O silêncio mostra-se, desta forma, e a despeito da sua estrutura ambígua, como uma possibilidade de linguagem. Ou constitui-se como uma luta em a linguagem, ou como um reenvio da linguagem a ela mesma: «O silêncio é uma palavra que não é uma palavra, e o sopro um objecto que não é um objecto»<sup>5</sup>. De qualquer das formas, o silêncio permanece também por entre as palavras. O silêncio, por assim dizer, habita todo o discurso. Por isso, podemos afirmar que todo o movimento de leitura é eterno, infinito. Mas também é o da escrita, exactamente pelas mesmas razões<sup>6</sup>. Nesta encerramos o querido dizer – na forma de o fazer –, mas libertamos a palavra, pela fixação, ao mesmo tempo, da sua prisão, da volatilidade da oralidade. Deferimos o discurso, procurando que este se abra, procurando que este se deixe penetrar, numa tentativa de mostrar o que se quis dizer. Este é o sentido mais alargado da comunicação: procurar que o fechamento que todo discurso pressupõe –

pois corresponde, de princípio, a um único indivíduo –, que se abra em direcção ao seu centro, quer dizer, em direcção ao silêncio. E nisto consiste o movimento da leitura: penetrar-nos pelo discurso, habitar, no modo de dizer, nas palavras fixadas, o querido dizer: aquilo que não se deixa apreender. Entre leitor e autor, estabelece-se como que um elo mágico. Ao ensejo do primeiro, corresponde uma exigência do segundo: saber que as palavras se lhe dirigem, dar conta disso: «[...] as palavras, os livros, os monumentos, os símbolos, os risos são apenas caminhos desse contágio, dessas passagens. Assim, não somos nada, nem tu nem eu, junto das palavras ardentes que poderiam ir de mim para ti, impressas em uma folha: pois eu só teria vivido para escrevê-las e, se é verdade que elas se endereçam a ti, tu viverás por ter tido a força de escutá-las»<sup>7</sup>.

2. A tensão que acima descrevemos, existe, de forma absoluta, num texto de Bataille *A experiência interior*. Mas isso não se dá de uma forma velada, como seria de esperar. Pelo contrário, ela emerge como a sua condição de possibilidade, como a sua origem. Desde o início desse texto, logo a partir da primeira linha, somos alertados de que todo o esforço que aí se realiza tem uma motivação ruinosa: procura purgar-se a si mesmo. A sua única razão: mostrar que o querido dizer do texto é, precisamente, a tensão que abre todo o exercício do pensar, todo o exercício linguístico: a de narrar o inenarrável, a de comunicar o indizível. *Experiência*, porque vai até aos limites do possível do homem. Porque se abre à auto-afecção e à diferença, para utilizarmos conceitos de Derrida. Disso Bataille nos quer dar conta. *Interior*, porque a própria experiência deve, necessariamente, habitar a palavra, diferenciá-la, reconduzi-la a si. Silêncio que foi quebrado para que volte a emudecer, mas na leitura. Interior, porque permanece dentro dos limites do indivíduo, única forma de procurar atingir o universal. Em suma, interior porque visa a comunicação. O enigma fica patenteado, exposto até. Esse é o esforço de Georges Bataille. Mas não é o enigma em si mesmo, apenas a forma do seu deixar-se ver. Quer dizer, todo o esforço da escrita em Bataille consiste em fazer aparecer a forma do enigma. E a única perplexi-

dade que nos causa é precisamente essa: que o enigma se deixe ver. Diz Derrida que o esforço de Bataille se concentra no «dever de encontrar um discurso que mantenha o silêncio»<sup>8</sup>. E isto significa que enigma fica por resolver, que tampouco se queira resolver. O discurso de Bataille, não se apresenta, desta forma, um texto propedêutico – ele não habilita. Tampouco é um texto iniciático – ele não prepara. Surge somente como um texto descritivo. Um esforço de descrição daquilo a que chama a *expérience interieur*. Experiência que necessariamente é sua, lhe pertence interiormente, permanecendo nele, não fosse a palavra... E é, exactamente, nesse esforço da descrição simples que a tensão da sua escrita se concentra. Apresentação do deserto, de um espaço infinito onde devemos habitar a palavra<sup>9</sup>.

Não há habilidade, no autor, em nos prender com fáceis compromissos morais. Tampouco se quer dar um valor acrescido ao texto, como se as palavras estivessem mortas e a narração acabada. Existe, sim, uma responsabilidade dada ao leitor, uma exigência que lhe é feita. Sem lhe fazer qualquer concessão, diz: «Este livro é a narração de um desespero»<sup>10</sup>. Nada mais podemos esperar. Ou por outra, devemos *querer e poder* esperar tudo. *Narração de um desespero...* Haverá alguma outra experiência humana onde a experiência do emudecimento melhor se faça sentir? O desespero é, por necessidade lógica, inenarrável. Lá, onde não existe esperança, a palavra dissipa-se. O que ela quer aí apresentar não tem qualquer valor. O desespero é um estado de ausência total de palavras, de lugares, de movimentos, de esperanças. Um espaço infinito e deserto. Também por essa razão ele é o que melhor permite tomar a palavra, andar em seu redor, falar dela continuamente, mas num movimento de irreferência pura. É ele que alimenta, também, todo o discurso. Esse desespero nasce duma experiência que Bataille apresenta em forma de uma enorme obviedade: que o mundo se nos manifesta como um enigma a resolver<sup>11</sup>. Uma vez mais nos reencontramos com o esforço da escrita, com a tensão da comunicação. Porque toda a experiência consiste nesse confronto discreto e directo com o enigma. Porque toda a experiência evidencia o descontínuo do

mundo. É isso que também quer apontar Jacques Derrida quando põe em jogo a «estrutura geral da auto-afecção»<sup>12</sup>. Uma experiência – em forma de constatação – que é obviada propositadamente. Como dissemos, ela é só apresentada em tangente. Dificilmente poderá ser apresentada doutra forma. As palavras tocam-lhe ao de leve<sup>13</sup>. A descrição exaustiva e totalizante deste confronto, conduzir-nos-ia a uma suspensão – e a uma conseqüente dispersão – daquilo que realmente importa: habitar já dentro do enigma<sup>14</sup>. Sem quaisquer mediações o problema aparece assim formulado: «Se perguntar face a um outro: por qual via se acalma nele o desejo de ser tudo?»<sup>15</sup>. Contingência, *discontinuum* no processo de constituição do mundo, particularidade do sujeito frente à universalidade da experiência, tudo isto surge como o prelúdio de uma longa viagem a percorrer, uma viagem que se quer feita dentro dos limites traçados pelo confronto entre desejo e razão, entre vontade e poder. Renunciar, como nos diz, as essas *ilusões nebulosas*<sup>16</sup>, que tornam a vida, por outro lado suportável, funda o ‘objecto’ – aquilo que este quer visar, aquilo que se pretende nomear, ainda que sem nunca o conseguir – do texto: a confissão de um sofrimento: «O sofrimento, que se confessa, do desintoxicado é o objecto deste livro»<sup>17</sup>. Ou, melhor, a confissão progressiva e lenta desse sofrimento. É, pois, a narração de um desespero, cujo objecto se constitui como uma confissão, ou um confessar-se lento, do sofrimento aí sentido. Sofrimento que emerge perante o grande enigma com o qual já experienciámos o mundo, mas que também é o mundo. Enigma que nos torna conscientes das possibilidades que ao homem lhe são dadas de apreender o mundo, ou os seus múltiplos modo de ser. Consciência que nos faz cair – que nos faz reduzir – ao no silêncio, habitando apenas as palavras: «Tudo desabava! Acordei diante de um enigma novo, e este, soube logo que era insolúvel: este enigma era tão amargo que me deixou numa impotência tão abatida, que eu o senti como se Deus, se ele existe, o teria sentido»<sup>18</sup>. Esta impotência constitui a própria experiência, a surpresa, o tudo pôr em causa. Impotência que constitui o cerne próprio do desespero que o livro quer e deseja narrar. O esforço da escrita no texto de Bataille é, precisamen-

te, esse: o de nunca permanecer na indiferença, no não distinguir nada – que só essa viagem nos pode causar<sup>19</sup> –, mas em prosseguir no esforço de o dizer, no esforço por mostrar que se habitou o deserto. Que, apesar disso, não nos rendemos<sup>20</sup>, prosseguimos, aceitamos. Querer voltar a tomar a palavra. Voltar da experiência que nos fez emudecer, tomando de novo a palavra. Duas passagens deste fragmentário texto mostram aquilo que tentámos expressar. Assim: «Da firmeza do desespero, experimentar o prazer lento, o rigor decisivo, ser duro, e antes fiador da morte que vítima. A dificuldade, no desespero, é a de ser inteiro: no entanto, as palavras, à medida que escrevo, faltam-me [...] O desespero é simples: é a ausência de esperança, de qualquer *engodo*. É o estado das vastidões desertas e – posso imaginar – do sol»<sup>21</sup>. Mas já antes nos dá o acorde para todo o desenrolar da viagem na experiência da crise da palavra: «Chamo experiência uma viagem ao término do possível do homem. Cada um pode não fazer esta viagem, mas se a faz, isso significa negar as autoridades, os valores existentes, que limitam o possível. Por ser negação de outros valores, de outras autoridades, a experiência tendo uma existência positiva, torna-se positivamente o valor e a *autoridade*»<sup>22</sup>.

3. Se no ponto anterior nos concentramos em tentar decifrar o ‘carácter’ do texto em Bataille, mais aporético e fragmentário que apodíctico e homogéneo, pretendemos agora centrar-nos na análise da seguinte afirmação, procurando que nos conduza ao cerne da sua significação. Eis a expressão: *a experiência no extremo do possível pede...*

Lá, em ele, devemos dizer. Ou seja, a renúncia que nos anuncia só se dá no limite do possível, enquanto ela for experiência desse limite último. Isto é, o «pedido» devém exigência, a «vontade» devém, em última instância, necessidade. Mais tarde a própria renúncia vai-nos aparecer como um método, melhor, o próprio método. Assim, devemos dirigir a nossa atenção para o sentido do fragmento: *extremo do possível*. Aí, a renúncia a «querer ser tudo» tem lugar. Compreendido e determinado o sentido do primeiro, estará assegurada a compreensão do texto. Pelo menos a partir do lugar desde onde lhe dirigimos a nossa atenção. Vejamos: «A

experiência interior responde à necessidade em que me encontro – e comigo a existência humana – de colocar tudo em jogo (em questão), sem repouso admissível. (...) Os pressupostos dogmáticos deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido»<sup>23</sup>. Existe uma correspondência clara entre a «renúncia a querer ser tudo» – da qual ainda desconhecemos todo o seu valor – e a necessidade humana de «colocar tudo em questão» a que a experiência interior nos remete. A primeira conduz-nos à experiência dos possíveis; a segunda, aos possíveis da experiência. A primeira tem uma função destrutiva; a segunda uma função fundadora: mostra que os limites apresentados pela primeira não são senão limites espectrais<sup>24</sup>, falsos, ou melhor, aparentes, efémeros. E isto dá-se assim que experienciabilidade dos possíveis lhe mostre –ou lhe possa mostrar– tudo o que de novo existe, assim que lhe restitua todas as possibilidades da experiência. A experiência última das possibilidades (dos possíveis) visa a abolição de todo o confronto epistemológico: entre sujeito e objecto já não ‘deve’ mediar a categoria que o subsume – prescrevendo-lhe assim uma limitação –, limitando o objecto, instituindo –o. Essa divisão deve ser substituída por uma fusão entre eles, uma fusão que não esteja mediada por algo que o homem prescreve de antemão a todo o contacto ‘possível’ com o objecto. Já que aí o ‘possível’ não passaria de uma pura categoria formal. É apenas uma categoria mais com a qual subsumimos qualquer objecto. Este é o sentido da «evidência» que no texto de Bataille se nos mostra como uma das formas do enigma. Por outro lado a *experiência interior* – «essa viagem ao fundo do possível do homem» – tem como objecto o próprio homem. Ele é o seu ponto de partida (enquanto sujeito) e o seu *terminus a quo*. O homem observando-se a si mesmo, procurando conhecer-se, buscando quanto de si existe nele. Este sujeito que faz a busca, procura o universal no particular. O sujeito que se procura determinar, deseja saber do que é capaz. Essa *viagem*, uma viagem ao centro do próprio sujeito. No fundo, um processo de reflexão, de meditação. Mas a estrutura própria do sujeito exige um processo não mediado, ou seja, sem qualquer

artifício que lhe seja exógeno. No interior do sujeito encontra-se, desta forma, a origem e disposição de toda a procura, pelo que nenhuma categoria lhe pode servir. Estas, pelo contrário, constituem já um limite dele se compreender a si mesmo, dele se entender consigo mesmo. Toda a crítica de Bataille ao pensamento moderno, assenta precisamente neste ponto: que seja útil iniciar uma viagem de encontro ao de si mesmo quando se já vai munido de artefactos construídos pelo sujeito. Melhor, que a razão consiga unir aquilo que a experiência mostra como descontínuo, que a discursividade consiga relatar (universalizar) a individualidade da experiência, que a evidência se mostre enquanto tal. Artefactos que permitem uma aparentemente focagem do homem. Utensílios que apenas servem para separar o sujeito dele mesmo, procurando a todo o momento que este se institua como objecto, impossibilitando que este se realize na plenitude do ser o que é, não dando lugar à negatividade: «O movimento recomeça a partir daí; o saber novo, posso elaborá-lo (acabo de fazê-lo). Chego a esta noção: sujeito e objecto são perspectivas do ser no momento da inércia; o objecto visado é a projecção do sujeito *ipse* querendo tornar-se tudo, e toda representação do objecto é fantasmagoria resultante desta vontade ingénua e necessária (se colocamos o objecto como coisa ou como existente, pouco importa); é preciso chegar a falar de comunicação, compreendendo que a comunicação suprime tanto o objecto quanto o sujeito (é o que se torna claro no auge da comunicação, quando, na verdade, há comunicação entre sujeito e objecto de mesma natureza, entre duas células, entre dois indivíduos)»<sup>25</sup>. A distância criada por semelhante processo é bem patente em toda a filosofia cartesiana<sup>26</sup>. Afinal, a dúvida é resolvida mediante o recurso a uma instituição inominável, relativamente à qual a existência humana – e com ela toda a experiência – fica adscrita e fundamentada. Desta forma justifica-se e simultaneamente erige-se todo o campo da experiência possível, já que *o sem nome* surge como o último possível da experiência. Quer dizer, estaria justificada a unidade e continuidade do mundo. Desta forma, a necessidade de conhecimento inerente ao Ser, corresponderia ao último e

supremo auto-conhecimento. Toda a experiência interior estaria condenada ao esforço de indagar dentro de uma estrutura que não lhe pertence, a do indizível. Quer dizer, apresentar-se-ia, para nós, como objecto a conhecer, como o limite do possível, anulando tudo o resto. Ainda que a evidência estivesse assegurada. Bataille observa que esta circularidade cai por terra, já que o sujeito que suporta e fundamenta a ‘procura’ é, em si mesmo, incognoscível. Deus não pode se constituir-se como objecto. E esta constitui a única via dele tomar conhecimento. De Deus não há experiência. Pelo que a unidade pressuposta é ilusória. De outra forma permanecería, também, o homem afastado do conhecimento de si. Condenado sempre ao fracasso nos seus esforços. É esta a ressalva que nos faz Bataille – logo desde o início – na utilização da palavra «mística», quando faz equivaler a «experiência interior» com «aquilo que habitualmente se chama *experiência mística...*»<sup>27</sup>. «Livre de amarras», significa livre de todo o fundamento, livre de todo elo mediador estranho ao próprio homem, estranho a toda a experienciabilidade humana. Nenhum objecto, que por natureza seja incognoscível se pode constituir como um objecto de experiência: ele não é nunca do domínio de experiência, do contacto, de conhecimento. Permanece sempre de fora, afastado de toda a experiência possível. Não pode, desta forma, constituir-se como um dos possíveis da experiência, já que não se institui como um limite<sup>28</sup>, mas apenas como um vazio. O contrário significaria a aniquilação, em verdade, de todos os modos de ser do homem, de todas as figuras humanas. Ora, pelo contrário, o possível abre-se no domínio restrito<sup>29</sup> da experienciabilidade; tudo o que jaz para lá desta linha, encontra-se no domínio da impossibilidade: permanece enquanto ausência de possibilidade<sup>30</sup>. Para este não existe nem palavra, nem figura; não constitui qualquer modo de ser. A atenção prestada relativamente ao conhecimento desse ser supremo – ou da sua mera possibilidade – deve deslocar-se, por necessidade intrínseca, em direcção a um novo conceito: o de não-conhecido. Este com contornos bem distintos daquele que anteriormente referimos. O não-conhecido remete para a plurivocidade dos modos de ser, aponta para uma figura

possível, mas também para a possibilidade de uma figura, uma vez que abre o espaço para a sua própria consumação. No não-conhecido está já dada figura do seu desvanecimento. Constitui-se como possibilidade pura. O desconhecido não postula um elo transcendente de união, já que emerge, somente, de uma possibilidade de experiência. Podíamos ler aqui o fundamento de todo o princípio de razão. Nesta perspectiva, tudo o que (ainda) não tem um princípio explicativo pertence ao domínio do (ainda) não experienciado. Na verdade é da suposição deste – enquanto ponto de partida – que surge toda a acção humana; é da sua origem que emerge toda a possibilidade: «O conhecimento em nada é distinto de mim mesmo: *eu sou-o*, é a existência que sou»<sup>31</sup>. O não-conhecido é, ele mesmo, a origem e condição de possibilidade de toda a experiência interior, que se mostra como a única experiência fundadora. No desejo de o querer anular, o sujeito inicia o percurso que o conduzirá aos seus próprios limites, à «experiência nua, livre de amarras» de que há pouco nos falava.

Nas poucas páginas que Bataille dedicou a Descartes faz o seguinte comentário: «Descartes imaginou o homem como tendo um conhecimento de Deus prévio ao que ele tem de si mesmo (do infinito antes do finito). Todavia, ele próprio era tão ocupado que não pôde representar-se a existência divina – para ele, a mais imediatamente conhecível – no seu estado de total ociosidade. No estado de ociosidade, esta espécie de inteligência discursiva que se liga em nós à actividade (como o diz, com rara felicidade, Claude Benard, ao “prazer de ignorar” que obriga a buscar) não passa de uma trolha inútil, uma vez o palácio acabado. Por pior colocado que eu esteja para isto, gostaria de ressaltar que, em Deus, *o verdadeiro saber só pode ter por objecto o próprio Deus*. Ora, este objecto, qualquer que seja o acesso que Descartes imaginou, permanece ininteligível para nós»<sup>32</sup>. Permanece ininteligível, precisamente, porque não se pode constituir como o «objecto». Todo o objecto deve fazer frente, é possibilidade pura. De outra forma, se fosse possível um conhecimento de Deus, do fundamento, tudo permaneceria, em nós, inalterável. Ele seria o suporte. A unidade

da experiência assegurada, a experiência do tédio, fundada. Esse seria o perfeito estado de «ociosidade». Esse *prazer de ignorar* funda em nós o pôr em obra das nossas possibilidades. Este abre a experiência, não do mundo, mas de nós *em* ele. Por esta razão ele se nos comunica, ele fala em nós. Mas não se manifesta como transcendência, como condição de possibilidade, mas sim uma imanência pura, como constitutivamente presente, inominável. É este o peso que arrasta a escritura do texto. Diz Bataille numa pequena passagem: «Eu carrego em mim, como um fardo, o cuidado de escrever um livro. Em verdade, eu sou agido»<sup>33</sup>. É *agido*, para voltar a tomar a palavra. O sentimento de aborrecimento que mora na presunção da existência de Deus e da possibilidade de acesso a ele – cuja única verosimilhança somente a podemos encontrar na ideia de uma linguagem adâmica – é clarificado na seguinte passagem: «Não sei se Deus existe ou não, mas, supondo que exista, se lhe imputo o conhecimento exaustivo de si mesmo, e se ligo a este conhecimento os sentimentos de satisfação e de aprovação que se somam em nós à faculdade de apreender, um sentimento novo de insatisfação essencial apodera-se de mim»<sup>34</sup>. Como um todo acabado, na pressuposição da existência de Deus, a nossa *miséria* seria ainda maior e menos suportável, pois teríamos de compreender o mundo como superfície, como pele sem carne. Aí toda a nossa existência estaria descarnada: «Se nos é necessário, em algum momento da nossa miséria, colocar a existência de Deus, é sucumbir em uma fuga bem vã submeter o incognoscível à necessidade de ser conhecido. É dar à ideia de perfeição (onde prende a miséria) a preponderância sobre toda a dificuldade representável e, ainda mais, sobre tudo o que existe, de modo que, fatalmente, cada coisa profunda desliza, do estado impossível em que a existência a percebe, para facilidades tirando a sua profundidade daquilo que elas têm por finalidade suprimir»<sup>35</sup>. O que se joga é a dignidade. Apreender o fundamento como que inerte, corresponderia à mediocridade pura. Inércia pura, anulação de toda a experiência, absoluta indiferenciação. Já não se trata de apontar para, de determinar a meta para a qual nos dirigimos, mas sim de habitar o

problema, de permanecer nele, deixando que essa tensão se constitua como a fundadora de todo o caminhar. Não se trata de resolver o problema, mas de deixar que o problema nos dissolva a nós. De recuperar a palavra<sup>36</sup>. Toda a tensão se centra no binómio conhecido/desconhecido, uma tensão «nua, livre de amarras, mesmo de origem». Porque o desconhecido é a condição de possibilidade do conhecido, portanto, origem de toda a actividade, de toda experiência possível: «A vida vai se perder na morte, os rios no mar e o conhecido no desconhecido. o conhecimento é o acesso ao desconhecido. o contra-senso é o resultado de cada sentido possível. É uma tolice esgotante que, quando visivelmente faltam todos os meios, pretenda-se entretanto saber, em vez de conhecer a sua ignorância, de reconhecer o desconhecido. Mais triste, porém, é a enfermidade daqueles que, se não têm mais meios, confessam que não sabem, entrincheirando-se, no entanto, tola-mente, naquilo que sabem. De qualquer modo, o facto de que um homem não vive com o pensamento incessante do desconhecido faz ainda mais duvidar da inteligência, na medida em que ele mesmo é ávido, mas cegamente, de encontrar nas coisas a parte que o obriga a amar, ou o sacode com um riso inesgotável, a do desconhecido. O mesmo acontece com a luz: os olhos só possuem dela reflexos»<sup>37</sup>. É na determinação do «desconhecido» como possível que assentam os modos de compreensão do texto. A experiência do emudecimento surge da constatação dos limites que se traçam nessa experiência fronteira. A abertura de toda a experiência desemboca, precisamente, na experiência dos possíveis. Estes, por outra parte, constituem-se nas possibilidades dos modos de ser que a figura do «desconhecido» assume. A «autoridade» – que também pode ser lida como um compromisso ético – deve entender-se como o encontro do indivíduo consigo mesmo, isto é, num reencontro que tem lugar nos limites dele mesmo, que por isso se deve anular a cada momento, reconhecendo-se nas múltiplas formas de ser, ou tal e como nos diz: «Supressão do sujeito e do objecto, único meio de não chegar à possessão do objecto pelo sujeito, quer dizer, de evitar a absurda corrida do *ipse* querendo tornar-se o tudo»<sup>38</sup>. A comunicação, assim, deve ser entendida

como e na relação imediata que sujeito e objecto mantêm. Mas numa relação em que o sujeito se despoja de si mesmo, anulando-se, caminhando em direcção à renúncia, aceitando o desconhecido como ponto de partida e como ponto de chegada; pois só este se pode configurar como sendo o *extremo do possível*. Onde existe a certeza de que o caminhar se tem de realizar, onde estamos certos de que ganhamos algo, de que não perderemos nada, onde nos podemos constituir como homens. A renúncia a querer ser tudo assenta, justamente, na consciência de que podemos ser tudo, de que a experiência se constitui, precisamente, aí. No limiar a *experiência interior* estabelece-se como uma luta da razão consigo mesma. O projecto que ela cria somente ela tem o poder de destruir. Servindo-se dos seus artifícios, a razão discursiva, ao estabelecer o sujeito como pedra angular de todo o edifício, erige o objecto seu único correlato; instituindo-se, ela própria, como objecto. Mostrando desta maneira a falha que a constitui, e portanto: «A experiência interior é conduzida pela razão discursiva. Só a razão tem o poder de desfazer a sua obra, de destruir o que ela edificara. A loucura não tem efeito, deixando substituir os destroços, atrapalhando, com a razão, a faculdade de comunicar (talvez ela seja, antes de tudo, ruptura da comunicação interior). A exaltação natural ou o embriagamento têm a virtude dos fogos de palha. Sem o apoio da razão, nós não atingimos a “incandescência sombria»<sup>39</sup>.

4. Um projecto com estrutura semelhante encontramos-lo em Ludwig Wittgenstein e no *Tractatus*. Este texto constitui a prova de que toda incursão no domínio da razão discursiva, se deve apresentar como a aniquilação dela própria, como a sua superação. Também em Wittgenstein o projecto não é o de desfazer a noção de objecto, anulá-lo. Mas a de procurar mostrar, como faz Bataille, que aí – no limite da objectualidade – se constitui a abertura aos possíveis. Pretende mostrar, pelo contrário, que num edifício já construído, nada tem valor. Não se quer derrubar toda a estrutura racional, mas sim superá-la, pondo a nu todas as suas brechas e utilizando para tal a sua própria estrutura. Duas posições distantes entre si, mas que procuram mostrar que, nos limites estritos da racionalidade, da

lógica, do pensamento discursivo, o que fica de fora, constitui, de facto, o que realmente importa. Queremos mostrar que estes dois autores coincidem no projecto, que se dão conta de que aquilo a que temos acesso fica para lá dos limites que traça a discursividade. Que as palavras nos falham, mas que por isso mesmo devemos permanecer nelas, habitando-as. Como nos diz Bataille: «a comunicação é um facto que não se acrescenta de modo algum à realidade humana, mas a constitui»<sup>40</sup>. Também o *Tractatus* marca de forma clara o «fim da razão»<sup>41</sup>, entendida esta como a possibilidade de conhecer e da sua expressão. Para Wittgenstein, a enunciação só pode referir «o que é o caso», para além dessa linguagem possível, não há qualquer «significatividade». Nada do que podemos «sentir» se constitui como objecto para o pensamento. Aquilo que se manifesta, logo num primeiro momento, é a tentativa de marcar os limites, de *humanizar*, de uma vez por todas, o homem. O «sentido» daquilo que realmente importa não está dado pelo simples contacto com o mundo. Não existe possibilidade de a ele poder aceder, pelo menos, não com as estruturas racionais tradicionais. A capacidade discursiva do ser humano cinge-se, agora, ao finito mundo do «que é o caso». Só no acontecer se pode manifestar a razão. A razão mostra-se como a capacidade de tomar conta do mundo, não de um mundo «unitário» – o *medium* humano – mas sim do «mundo-totalidade-dos-factos-no-espaço-lógico»<sup>42</sup>, isto é, um mundo ausente de qualquer valor, um mundo onde tudo vale o mesmo. Em suma, onde não existem hierarquias<sup>43</sup>. O que é afirmado, em última análise, é uma impossibilidade de «comunicação», a impossibilidade de um operador comum a todos o seres humanos. *Comunicar* é pôr em espaço público aquilo que é, por essência, privado. Este, no *Tractatus*, pertence ao domínio do indizível, ao domínio daquilo que não «é o caso». A Lógica, o limite da razão, é a tangente que limita toda essa possibilidade: todo o pensamento é pensamento lógico e como tal, completamente desprovido de todo o valor. Não há um pensamento – uma realidade – que assuma mais valor que outro; as hierarquias são fantasmas construídos, são absolutamente alheias ao que realmente é: «Não

pode haver uma hierarquia das formas das proposições. Só daquilo que nós próprios construímos se pode ter uma antevisão. A realidade empírica é limitada pela totalidade dos objectos. Este limite revela-se de novo na totalidade das proposições elementares. As hierarquias são e têm de ser independentes da realidade»<sup>44</sup>. Porém, a Lógica assume uma outra «função», um outro *criterium* que se apresenta como uma «negatividade positiva». Isto é, na sua tarefa de delimitar as fronteiras, mostra o que é místico<sup>45</sup>; e traz ao mundo toda a «expressividade» que nele não cabe, nem pode, por definição, caber. Aqui a metáfora da fronteira mostra-se pertinente, pois aponta para o *outro* lado. A fronteira não limita obscurecendo, mas sim clarificando. É o *outro* que se institui como fenda na homogeneidade do domínio da comunicação e do conhecimento, mas que, por outro lado, se manifesta como imanente nessa transcendência. Não são veladas as palavras de Bataille a este propósito, pelo contrário, as suas palavras mostram uma coincidência luzida: «a tua vida não se limita a esse inapreensível fluxo interior; ela também se derrama para fora e abre-se incessantemente ao que escorre ou jorra da tua direcção»<sup>46</sup>. Não existe qualquer possibilidade de *comunidade* de interesses, não há como conhecer o «sentido» da totalidade de um acontecer e, se o há, é meramente lógico, nunca teológico ou histórico e, como tal, completamente desenraizado da emergência da «origem»: o que existe, o que realmente se pode intentar, não é mais que um esforço de expiação, um esforço de auto-expiação. A haver uma História – uma unidade na comunicação – teria de estar completamente fora do mundo, e por isso, da linguagem. Isto é, teria de estar para além dos limites da lógica. A História constitui um problema transcendental, isto é, ela é a marca de uma forma de imanência. As dificuldades de Bataille obtêm aí o seu fundamento, já que a anulação de toda a transcendência deixa o sujeito perante a perplexidade de não poder deixar de ver a História como uma imensa acumulação de factos sem qualquer sentido: «posso cada vez menos evocar um facto histórico sem ser desarmado pelo abuso que existe em falar de coisas apropriadas ou digeridas. Não que eu fique chocado com a

parte de erro: ela é inevitável»<sup>47</sup>. O que sim parece claro é que essas análises lógicas dão passo a uma completa fragmentação da *comunidade* extralinguística, mas onde permanece, ainda que seja como uma miragem desejada, esse impulso para as origens. A fragilidade da unidade de uma existência, no texto de Bataille, tem correspondência com esse frágil enraizamento da sua origem, enraizamento que é consumado pela experiência interior: «O que se chama um “ser” não é nunca simples, e só ele tem a unidade durável, somente a possui imperfeita: ela é trabalhada pela sua profunda divisão, permanece mal fechada e, em certos pontos, atacável de fora»<sup>48</sup>. Se a Lógica é a lei que rege todo o pensamento, se ela é a forma da legalidade<sup>49</sup>, é também, enquanto paradigma, o símile de como as «coisas» funcionam *em* a Ética; ou melhor, coincide com a estrutura<sup>50</sup> da própria Ética. A Lógica é o limite estrutural interno e externo (interno enquanto marca o pensável e o não-pensável, externo porque aponta para o que está) do mundo e da linguagem. Mas, enquanto estrutura de necessidade é exemplo<sup>51</sup>, *analogon*, de como as coisas devem ser no domínio ético. A Lógica dá-nos assim a possibilidade de poder, por analogia, julgar eticamente: do absolutismo necessário das suas leis, podemos compreender o absoluto juízo ético<sup>52</sup> (ou o absoluto juízo da ética). A lógica converte-se num critério que possibilita um juízo absoluto<sup>53</sup>. Noutra terminologia, a lógica revela-se, *em* o domínio ético, como a possibilidade de uma linguagem negativa, não uma linguagem que refira *o que é o caso*, mas sim uma forma de expressar que, de todo em todo, pode «apontar». «Aponta» para uma teoria negativa, para uma forma de presença: a *transcendência* da Ética, revela-se, seguindo estas directivas, uma forma de *imanência*. Esta não permite, contudo, a possibilidade de uma enunciação positiva: «Se o bem e o mal alteram o mundo então só alteram os limites do mundo, não os factos, não o que pode ser expresso na linguagem. Em resumo, o mundo tem que tornar-se de todo num outro, por meio do bem e do mal. Enquanto todo tem de ter, por assim dizer, um crescente e um minguan-te. O mundo dum homem feliz é diferente do dum homem infeliz»<sup>54</sup>. O limite interno

apresenta-se como uma forma de «revelação»: da linguagem ao silêncio não há «ponte», o que existe é somente um salto, uma transgressão dos limites. Os limites da razão são aqui os limites do mundo dizível. Para o que realmente importa não há, nem pode haver, qualquer teoria. A ciência não esgota todo o campo «absoluto» do homem, apenas lhe marca uma possibilidade de o chegar a conhecer. A consciência de Bataille mostra-se na distinção que realiza entre «experiência interior» e «filosofia», mostrando que à primeira, as palavras apenas a tocam em tangente, mostrando o progressivo silenciar, mas conduzindo, nesse caminho à palavra: «a diferença entre a experiência interior e a filosofia reside principalmente no facto de que, na experiência, o enunciado não é nada, senão um meio, e ainda, não somente meio, mas obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento»<sup>55</sup>. Assistimos a uma inversão completa da ordem mundo. O que parecia ser a base, mostra-se, neste momento, como uma falha de sentido: é o abismo que se manifesta perante a impotência do homem enquanto habitante do «mundo-totalidadedos-factos-no-espaço-lógico». Ludwig Wittgenstein é peremptório, tal como o foi Georges Bataille: «Como posso ser um lógico se ainda não sou um homem! Antes de tudo tenho que aclarar-me a mim mesmo»<sup>56</sup>. É o que Jacques Derrida chama de «interioridade pura da auto-afecção», da qual diz que «não cai na exterioridade do espaço e naquilo que chamamos o mundo, que não é outra coisa que o fora da voz»<sup>57</sup>. Toda e qualquer manifestação humana é sempre uma manifestação de «vida», uma manifestação daquilo que não se deixa pensar; por isso, a Ética e a Estética são, elas próprias, transcendententes (mas em tangente) à Lógica. Na base de tudo não está a Lógica, mas sim aquilo que não se deixa dizer: o fundamento da lógica é a ética, na base da linguagem está o silêncio<sup>58</sup>, na origem da ciência está o misticismo. O fim da razão revela-se, pois, na necessidade existente de uma ruptura com um sistema que tudo contenha. É aí onde ela não pode chegar: o seu fundamento não cabe dentro dela mesma, é o *seu* limite. A razão sucumbe ao seu fundamento. O que possibilita não pode, por princípio interno, possibilitar-se a si mesmo. É neste mistério

que a experiência surge como o único elemento catártico: «purificar a linguagem é purificar-se a si mesmo»<sup>59</sup>. A ruína da razão é, numa palavra: a certeza de que só pode falar do que não interessa. Ou na formulação de Bataille: «Na experiência, não há mais existência limitada»<sup>60</sup>. A reconciliação entre razão e experiência dá-se do domínio da experiência estética. É a estética que fornece a ligação, que se manifesta como compensação. Se recordarmos Friedrich Schiller depressa nos daremos conta que assim é. O acesso à beleza constitui o modo de chegar a unir as experiências e de possibilitar, de novo, uma nova união. Numa palavra: ela possibilitará a palavra, já que é ela que possibilita sempre a esperança no dizer. Diz Schiller: «através da beleza, o homem sensível vê-se conduzido à forma e ao pensamento; através da beleza, o homem espiritual vê-se reconduzido à matéria e devolvido ao mundo dos sentidos. [...] A beleza estabelece a ligação entre os dois estados opostos da sensação e do pensamento, e contudo não existe nenhum meio-termo entre ambos. Aquela é apreendida através da experiência, este directamente pela razão»<sup>61</sup>. Existe forma mais simples de justificar a necessidade das palavras e de compensar a sua futilidade?

<sup>1</sup> Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Departamento de Ciências da Comunicação, Artes e Tecnologias da Informação.

<sup>2</sup> Hugo von Hofmannsthal, *A Carta de Lord Chandos*. Lisboa: Hiena, 1990, pp. 31/1.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, p. 236.

<sup>4</sup> Esta ideia encontramos-la presente em «Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos humanos» de Walter Benjamin: «Uma existência que não tenha qualquer relação com a linguagem é uma ideia, mas esta ideia ainda que permaneça ela mesma no círculo das ideias, cuja circunferência marca a ideia de Deus, não pode frutificar». Walter Benjamin, «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen». In *Gesammelte Schriften*, II. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp., 140-157, p. 141. Quer dizer, mostra-se infrutífera precisamente porque teria de ser pensada em a linguagem, como não pertencente a ela. Um esforço inútil.

<sup>5</sup> Georges Bataille, «L'expérience intérieure». In Georges Bataille, *Oeuvres Complètes (vol. V)*.

Paris: Gallimard: 1973, pp. 7-187, p. 113. a partir de agora sob a sigla EI.

<sup>6</sup> «Tudo se passa como se aquilo que nós chamamos linguagem não pudesse ter na sua origem e no seu fim mais que um momento, o modo essencial mas determinado, um fenómeno, um aspecto, uma espécie de escritura (l'écriture)», Jacques Derrida, op. cit., p. 18.

<sup>7</sup> EI, p. 113.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, «From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve». In Fred Botting & Scott Willson, *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp.102-138, p. 114.

<sup>9</sup> Há um texto de Michel Foucault que não me resisto aqui a citar: «o olho extirpado ou invertido é o espaço da linguagem filosófica de Bataille, o vazio que se verte e se perde, mas de que não cessa de falar – um pouco como o olho interior dos místicos ou espirituais, diáfano ou iluminado, marca o ponto onde a linguagem secreta da oração se fixa e se aferra numa comunicação maravilhosa que o faz calar. Igualmente, mas de uma maneira invertida, o olho de Bataille desenha o espaço de pertença da linguagem e da morte, ali onde a linguagem descobre o seu ser na transposição dos limites: a forma de uma linguagem não dialéctica da filosofia». Michel Foucault, «Préface à la transgression». In Michel Foucault, *Dits et Ecrits I (1954-1975)*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 261-278, p. 275.

<sup>10</sup> EI, p. 11.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Cfr., op. cit., p. 235ss.

<sup>13</sup> Diz Michel Foucault, «Talvez ela defina o espaço de uma experiência na qual o sujeito que fala, em lugar de se expressar, se expõe, onde vai ao encontro da sua própria finitude e onde, sob cada palavra, se encontra remetido para a sua própria morte», loc. cit., op. cit., p. 277.

<sup>14</sup> Giorgio Agamben, nesta direcção, diz-nos: «Isso significa que o enigmático se refere exclusivamente à linguagem e à sua ambiguidade, mas não àquilo que se entende na linguagem, o qual em si não só está privado de mistério, mas inclusive é totalmente indiferente à linguagem que o deveria expressar». «Idea del Enigma». In Giorgio Agamben, *Idea de la Prosa*. Barcelona: Península, 1989, pp. 91-94, p. 91.

<sup>15</sup> EI, p. 10.

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> EI, p. 11.

<sup>19</sup> Esta experiência do emudecimento podemos encontrá-la em diversos autores, ainda que apresentada de uma forma completamente distinta. O mais emblemático parece-nos ser o de Wittgenstein. Mais adiante tentaremos confrontá-los, não tanto para mostrar as duas concepções,

mas para elucidarmos a estrutura de um problema comum.

<sup>20</sup> EI, p. 48: «Mas em mim tudo recomeça, nada, nunca, está feito»

<sup>21</sup> EI, p. 50/1.

<sup>22</sup> EI, p. 19.

<sup>23</sup> EI, p. 15.

<sup>24</sup> Quer dizer, que lhe vêm de fora, que não constituem, realmente, um limite da experiência ou uma experiência desse limite, mas que são impostos ao sujeito, exteriormente, limitando a seu experienciar, quer dizer, obstruindo todas as suas possibilidades.

<sup>25</sup> EI, p. 68.

<sup>26</sup> EI, 124: «esse espírito de contestação, que foi o gênio atormentado de Descartes».

<sup>27</sup> O que nos diz a este respeito é claro, EI, p. 15: «Entendo por experiência interior aquilo que geralmente se chama de experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditativa. Mas penso menos na experiência profissional, à qual foi preciso ater-se até agora, do que numa experiência nua, livre de amarras, mesmo de origem, a qual quer religião que seja. É por isso que não gosto da palavra mística».

<sup>28</sup> A ser assim, ainda se poderia falar de uma experienciabilidade, que haveria experiência desse limite enquanto limite.

<sup>29</sup> Referimo-nos, claro está, ao domínio que lhe cabe, não que esse domínio seja restrito, senão que ela se restringe a ele, só dentro dos seus limites tem lugar.

<sup>30</sup> Jacques Derrida afirma: «E já se pressente, neste prelúdio, que o *impossível* meditado por Bataille terá sempre esta forma: como, depois de ter esgotado o discurso da filosofia, inscrever no léxico e na sintaxe de uma língua, a nossa, que foi também a da filosofia, aquilo que excede, contudo, as oposições dos conceitos dominados por esta lógica comum? Necessário e impossível, este excesso deveria abrir o discurso numa estranha figura». Jacques Derrida, «From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve». In Fred Botting & Scott Willson, *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp.102-138, p. 103/4.

<sup>31</sup> EI, p. 128.

<sup>32</sup> EI, pp. 125. O sublinhado é nosso.

<sup>33</sup> EI, p. 75.

<sup>34</sup> EI, pp. 126.

<sup>35</sup> EI, pp. 126.

<sup>36</sup> Diz Jacques Derrida «Mas é necessário falar. “A inadequação de toda a palavra... pelo menos deveria ser dita”, conservar a soberania, quer dizer, de certo modo, para a perder, para reservar ainda a possibilidade, não do seu sentido, mas do seu sem-sentido, para distribuí-lo, mediante esse “comentário” impossível, de toda a negatividade. É

necessário achar uma palavra que encontre o silêncio. Necessidade do impossível: dizer na linguagem do servilismo o que não é servil. Se a palavra silêncio é, “entre todas as palavras, a mais perversa ou a mais poética” é porque, quando finge que cala o sentido, diz o sem-sentido, desliza-se e apaga-se nela mesma, não se mantém, mas cala-se ela mesma, não como silêncio, mas sim como fala. Esse escorregar trai, ao mesmo tempo, o discurso e o não discurso. É impossível que se imponha sobre nós, mas também a soberania pode intervir aí para trair rigorosamente o sentido no sentido, o discurso no discurso. “Temos de encontrar”, explica Bataille, quem escolhe o “silêncio” como “exemplo da palavra escorregadia”, “palavras” e objectos que, desta maneira, “nos façam escorregar”. Para onde? Sem dúvida que para outras palavras, para outros objectos que anunciam a soberania». Jacques Derrida, «From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve». In Fred Botting & Scott Willson, *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp.102-138, p. 114.

<sup>37</sup> EI, p. 119.

<sup>38</sup> EI, p. 66.

<sup>39</sup> EI, p. 60.

<sup>40</sup> EI, p. 36.

<sup>41</sup> Sobre o tema, cfr., Isidoro Reguera, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1980. Especialmente o capítulo IV «La Trascendencia del lenguaje. Recuperación de la teoría descriptiva: objeto y sujeto.», pp. 141-180.

<sup>42</sup> A expressão é de Isidoro Reguera.

<sup>43</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, 6.4. A partir de agora sob a sigla TLP.

<sup>44</sup> TLP, 5.556 e 5. 5561 respectivamente.

<sup>45</sup> Entenda-se como um estar para além do domínio da expressão.

<sup>46</sup> EI, p. 111.

<sup>47</sup> EI, p. 155.

<sup>48</sup> EI, p. 110.

<sup>49</sup> Diz Wittgenstein: «O livro trata dos problemas da Filosofia e mostra – creio eu – que a posição de onde se interroga estes problemas repousa numa má compreensão dos problemas da nossa linguagem». TLP, *Prólogo*.

<sup>50</sup> Falamos da estrutura limite, isto é, da legal-formalidade. Também na Ética as coisas não são acidentais. Cfr. Ludwig Wittgenstein, «Lecture on Ethics». *The Philosophical Review* (Vol. LXXIV), 1965, p. 3ss. A partir de agora LE. O vocábulo «ética» remete para aquilo que está para além do expressável e é o que faz com que a vida «mereça ser vivida», loc. cit., p. 5.

<sup>51</sup> É representação reguladora; não nos podemos esquecer que a linguagem, ainda que não possa referir o que está para lá do domínio da

Lógica, pode, no entanto, apontar para o que está fora desse domínio. Cfr. TLP, 5.62 e 6.522.

<sup>52</sup> Cfr. LE, p. 5ss.

<sup>53</sup> Sobre o tema, cfr., Isidoro Reguera, op. cit, p. 67: «A lógica é transcendental, constitui o mundo, a linguagem e a ciência, cuja estrutura interna e limite externos coincidem em todos os pontos com os seus. É a lógica quem os estabelece ou a razão desde a sua formalidade lógica, por assim dizer. Nestes âmbitos de sentido racional, toda a essência é lógica e não pode não sê-lo, já que a lógica é o tratado de toda a possibilidade. De toda a possibilidade e de toda a legal formalidade, de maneira que a necessidade lógica tem a ver com o dever ético».

<sup>54</sup> TLP, 6.43.

<sup>55</sup> EI, p. p. 25.

<sup>56</sup> L. Wittgenstein, *Briefwechsel*. Frankfurt: Shurkamp, 1980, p. 47.

<sup>57</sup> Jaques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 236.

<sup>58</sup> A referência – que já aparece comentada em Derrida – é mais que explícita, EI, p. 28. «Darei um exemplo de *palavra* escorregadia. Digo *palavra*: pode ser também a frase onde se insere a palavra, mas limito-me à palavra *silêncio*. Essa palavra já é, eu disse, a abolição do ruído que é a palavra; entre todas as palavras é a mais perversa, ou a mais poética: ela é a garantia da sua morte. (...) Este segredo não é senão presença interior, silenciosa, insondável e nua, que uma atenção constante às palavras (aos objectos) nos furta, e que ela nos devolve na pior das hipóteses se nós a damos a um ou outro objecto, entre os mais transparente».

<sup>59</sup> Isidoro Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit, p. 20.

<sup>60</sup> EI, p. 40.

<sup>61</sup> Friedrich Schiller, *Sobre educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Lisboa: IN/CM, 1994, carta XVIII, p. 69.