

Recap

O ‘eu’ como lista de carta; a ideia segundo a qual cada ‘eu’ se confunde com e se constitui através de ‘vocabulários finais’; diferentes atitudes em relação aos próprios vocabulários; o horror de se ser uma mera réplica; projectos de auto-criação suscitados pela tentativa de superar vocabulários impostos pela contingência (Nietzsche, Bloom); a ideia de ‘poeta forte’ como paradigma da mais alta realização humana.

“[to identify] the blind impress / All our behavings
bear (...) / is hardly satisfying, / Since it applied only
to one man once, / And that man dying.”

*“[identificar] a marca cega / impressa em todos os nossos
comportamentos (...) é um fraco consolo, / Já que só se
aplicava a um homem uma vez, / homem esse
moribundo.”*

LARKIN

Isto parece significar que dificilmente nos satisfaz tornarmo-nos um indivíduo na acepção forte em que o génio é o paradigma da individualidade.

Crítica da ideia segundo a qual o génio é o paradigma da individualidade, ou antes, um ponto de partida para uma crítica da ideia segundo a qual a individualidade é o modo mais forte de se ser humano.

A ideia forte de *indivíduo* presume o conceito de soberania que presume o conceito de liberdade individual que presume por sua vez o conceito de escravatura.

Um projecto de autocriação baseado na prioridade da liberdade individual não é inteligível sem referência à ausência de liberdade, portanto, a uma exaltação da figura do mestre vs. depreciação da figura do escravo.

Num sentido, a exaltação da individuação como paradigma da realização humana presume uma dicotomia que deve, para alguns filósofos contemporâneos, ser abolida.

NE: What is the intention of the work, for Black and Blur in relationship to Stolen Life and The Universal Machine?

FM: There's a project that I want to be a part of that is structured in such a way that it puts one in a position of having to call into question the very terms within which I would express that desire. See what I mean? Like I and part, all of those things. And I'm totally committed to trying my best to think as rigorously as possible, in a way that does call those terms into question; but that doesn't deviate from the depth and extension of the project. But just talking amongst ourselves, what I would say is, yeah, there's a project, it's a social project, it's the project of what Amiri Baraka used to call "social development." And that project is an abolitionist project. It's a project that isn't just engaged in the abolition of slavery, which is still an ongoing project, of which the abolition of prisons is an extension. It's not just the abolition of slavery, it's also in a certain sense the abolition of freedom, insofar as freedom and slavery are so bound up with one another. Insofar as the abjection of the figure of the slave is inseparable from the exaltation of the figure of the master, or the figure of sovereignty. So, it's an abolition of sovereignty. It's an abolition of a certain horrible and brutal individuated notion of freedom. And it's an abolition of the world that is constructed on that conceptual framework. And if you want to put it in positive rather than negative terms, then it is the project of saving the earth. Or, as the great poet Ed Roberson would say, "the project of seeing the Earth before the end of the world."

De: Ensemble: An Interview with Dr. Fred Moten

Mas o final do poema de Larkin parece rejeitar esta leitura bloomiana. É-nos dito que «difícilmente nos satisfaz» identificar o nosso próprio carácter distintivo. Isto parece significar que dificilmente nos satisfaz tornarmo-nos um indivíduo na acepção forte em que o génio é o paradigma da individualidade. Larkin pretende desprezar a sua própria vocação, com o fundamento de que ser bem sucedido nessa vocação seria apenas passar para o papel algo que «se aplicou apenas a um homem uma vez/e esse homem está a morrer».

Digo «pretende» porque duvido que qualquer poeta possa seriamente considerar trivial o seu próprio sucesso em identificar a origem da marca cega apresentada por todos os seus comportamentos — todos os seus poemas anteriores. Desde o exemplo dos românticos, desde a altura em que, com Hegel, começámos a pensar a autoconsciência como autocriação, nenhum poeta pensou seriamente que a indiossincrasia constituísse uma objecção à sua obra. Neste poema, porém, Larkin pretende que as marcas cegas, as contingências particulares que fazem cada um de nós «eu» em vez de uma cópia ou uma réplica de outra pessoa, na verdade não importam. Larkin sugere que, a menos que encontremos algo de comum a todos os homens em todos os tempos, e não apenas a um homem uma vez, não poderemos morrer satisfeitos. Pretende que ser um poeta forte não basta — que só teria alcançado satisfação se tivesse sido um filósofo, encontrando continuidades em vez de expor uma descontinuidade².

A pretensa insatisfação de Larkin como versão da querela entre a poesia e a filosofia. O objecto de melancolia de Larkin é a tensão entre o confronto entre a própria continência e um “esplendor universalista”, a que não consegue chegar-se.

Uma querela entre “paradigmas de humanidade”:

Pode-se chegar à questão através de diferentes paradigmas de humanidade — o contemplador por oposição ao poeta ou a pessoa piedosa por oposição à pessoa que aceita que o acaso é digno de determinar o seu destino.

Dois grandes
“paradigmas de
humanidade”

DESCOBRIR R

AUTO-CRIAÇÃO

Dois grandes
“paradigmas de
humanidade”

Auto-conhecimento como
modo de nos unirmos com R.

Auto-conhecimento como
auto-criação: “*giving birth to
oneself*” (Bloom)

Dois grandes
“paradigmas de
humanidade”

Filósofo / cientista
descobrir a Realidade

Eixo Platão-Kant

O poeta forte / fazedor:
redescrever, inventar a realidade

Eixo Românticos-Nietzsche-Freud

Dois grandes
“paradigmas de
humanidade”

Filósofo / cientista
descobrir a Realidade

Eixo Platão-Kant

O poeta forte / fazedor:
redescrever, inventar a realidade

Eixo Românticos-Nietzsche-Freud

L



R

‘Realidade’,
‘Natureza’: causa
última, explicação
final, etc.

‘Linguagem’ entendida como
meio de representação da R



Filosofia como
“espelho da natureza”

1. Não-Eu

2. ‘Eu’ fulcral, prévio a
(e independente de)
quaisquer descrições

2 concepções gerais de ‘Realidade’ que a
filosofia procura tradicionalmente capturar.

1.

R = *não-‘EU’*

R

Formas / esfera metafísica

Platão. A verdade alcançada por via do método socrático.

Physis / Natureza / Mundo / factos brutos

Positivismo. Verdade por correspondência; lógica; análise conceptual; cálculo inferencial.

Aspiração da metafísica a um esplendor universalista:

- Larkin: supor que seria melhor descrever a “marca cega” que se imprime em todos os nossos comportamentos, não só de um indivíduo, não de um único animal moribundo, mas uma Verdade essencial universalizável.
- Russel: conhecimento como forma de união entre o eu e o não-eu.
- Nagel: encontrar “the outermost framework of all thought” (ou seja, através de análise lógica, superar confusões, clarificar conceitos, alcançar definições correctas, em última análise, alcançar um meta-vocabulário intransponível e não contingente).

“Descrições tão perfeitas que a redescrição imaginativa [resultaria] inútil” (*Philosophy as Poetry*, p. 7)

2.

R = 'EU' *fulcral*

Representar adequadamente a Realidade é ser capaz de descrever os aspectos incondicionais de um Eu prévio à linguagem e independente da linguagem, e portanto, independente da contingência: um modo de entrar em contacto com um 'Eu' fulcral, um sujeito transcendental, prévio a quaisquer descrições.



Dualismo
Mente vs Mundo

kin. Considere-se a sugestão de Larkin de que poderíamos obter mais satisfação ao encontrar uma «marca cega» que se aplicasse *não* apenas a «um homem uma vez», mas sim, em vez disso, a todos os seres humanos. Considere-se que encontrar tal marca é descobrir as condições universais da existência humana, as grandes continuidades — o contexto permanente e a-histórico da vida humana. Foi isto o que os sacerdotes em tempos pretenderam ter feito. Mais tarde, os filósofos gregos, os cientistas empíricos depois e mais tarde ainda os idealistas alemães manifestaram a mesma pretensão. Iam explicar-nos a localização última do poder, a natureza da realidade, as condições de possibilidade da experiência. Informar-nos-iam assim daquilo que realmente somos, daquilo que somos forçados a ser por poderes diferentes de nós próprios. Mostrariam o selo impresso em *todos* nós. Essa marca não seria cega já que não seria uma questão de acaso, uma mera contingência. Seria necessária, essencial, teleológica e constitutiva daquilo que é ser um ser humano. Dar-nos-ia um objectivo, o único objectivo possível, a saber, o pleno reconhecimento dessa mesma necessidade, a auto-consciência da nossa essência.

Greatness of soul is not fostered by those philosophies which assimilate the universe to Man. Knowledge is a form of union of Self and not-Self; like all union, it is impaired by domination, and therefore by any attempt to force the universe into conformity with what we find in ourselves. There is a widespread philosophical tendency towards the view which tells us that Man is the measure of all things, that truth is man-made. . . . This view . . . is untrue; but in addition to being untrue, it has the effect of robbing philosophic contemplation of all that gives it value. . . . The free intellect will see as God might see, without a here and now, without hopes and fears . . . calmly, dispassionately, in the sole and exclusive desire of knowledge—knowledge as impersonal, as purely contemplative, as it is possible for man to attain.

Thomas Nagel, a contemporary critic of postmodern relativism, shares Russell's contempt for those who believe that, as James put it, "the trail of the human serpent is over all." He describes what he calls "the outermost framework of all thoughts" as "a conception of what is objectively the case—what is the case without subjective or relative qualification." In response to pragmatists and historicists who reject the idea of an outermost framework and argue that all justification is by the lights of a particular time and place, Nagel says,

Claims to the effect that a type of judgment expresses a local point of view are inherently objective in intent. They suggest a picture of the true sources of those judgments that places them in an unconditional context. The judgment of relativity or conditionality cannot be applied to the judgment of relativity itself. . . . There may be some subjectivists, perhaps calling themselves pragmatists, who present subjectivism as applying even to itself. But then what they say does not call for a reply, since it is just a report of what the subjectivist finds it agreeable to say.

Russell and Nagel share Plato's aspiration to universalist grandeur. Both agree with him that there is, in the end, no middle way between making unconditional truth-claims and simply saying whatever strikes you as agreeable to say. There is nothing in between the attempt to attain the universal, the aspiration that sets humans apart from the brutes, and giving way to our lower desires, our transitory feelings, and our unjustifiable idiosyncrasies. So the pragmatists' suggestion that contemporary physical science be thought of simply as the best way to cope with our environment that we have come up with so far strikes Russell and Nagel as a symptom of moral weakness as well as of intellectual error. So does Emerson's suggestion that there is no "inclosing wall," no permanent circumference to human life—only endless opportunities to transform ourselves by expanding our imaginations.

A ideia de filosofia do projecto metafísico nas suas várias configurações, segundo Rorty:

- Encontrar através da investigação filosófica, um super-vocabulário, ou um meta-vocabulário, que nos permita entrar em contacto com a Verdade: uma descrição da Realidade (moral, política, psicológica, etc.) válida universalmente.
- Estamos por natureza equipados com a capacidade de descrever / reconhecer os critérios que nos permitem saber quando tomamos contacto com a Verdade. (Sermos animais racionais significa termos um sistema de faculdades bem ordenado e uma linguagem a clarificação de cujos usos nos permite entrar em contacto com a R.)

Para um metafísico, «a filosofia» tal como esta é definida pela sequência canónica Platão-Kant, é uma tentativa de conhecer acerca de certas coisas — coisas assaz gerais e importantes. Para a ironista, «a filosofia», assim definida, é a tentativa de aplicar e desenvolver um vocabulário final particular anteriormente escolhido — um vocabulário final que evolui em torno da distinção aparência/realidade. A questão que separa os dois é, mais uma vez, a da contingência da nossa linguagem, a questão de saber se aquilo que o senso comum da nossa cultura partilha com Platão e Kant é um indício do modo como o mundo é ou se é apenas a marca característica do discurso de pessoas que habitam um certo troço do espaço/tempo. O metafísico pressupõe que a nossa tradição não pode levantar problemas que não possa resolver — que o vocabulário que a ironista receia poder ser apenas «grego» ou «ocidental» ou «burguês» é um instrumento que nos possibilitará alcançar algo de universal. O metafísico concorda com a teoria platónica da anamnese, na forma em que esta teoria foi reiterada por Kierkegaard, a saber, que temos a verdade dentro de nós, que temos critérios incorporados que nos permitem reconhecer o vocabulário final certo quando o ouvimos. O valor directo desta teoria é que os nossos vocabulários finais contemporâneos estão suficientemente perto do vocabulário certo para nos permitirem convergir para este — formular premissas a partir das quais as conclusões certas serão alcançadas. O metafísico pensa que, embora possamos não ter todas as respostas, obtivemos já critérios para as respostas certas. Assim, pensa que «certo» não significa apenas «conveniente para os que falam como nós» mas sim que tem um sentido mais forte — o sentido de «captar a essência real».

Para um metafísico, «a filosofia» tal como esta é definida pela sequência canónica Platão-Kant, é uma tentativa de conhecer acerca de certas coisas — coisas assaz gerais e importantes. Para a ironista, «a filosofia», assim definida, é a tentativa de aplicar e desenvolver um vocabulário final particular anteriormente escolhido — um vocabulário final que evolui em torno da distinção aparência/realidade. A questão que separa os dois é, mais uma vez, a da contingência da nossa linguagem, a questão de saber se aquilo que o senso comum da nossa cultura partilha com Platão e Kant é um indício do modo como o mundo é ou se é apenas a marca característica do discurso de pessoas que habitam um certo troço do espaço/tempo. O metafísico pressupõe que a nossa tradição não pode levantar problemas que não possa resolver — que o vocabulário que a ironista receia poder ser apenas «grego» ou «ocidental» ou «burguês» é um instrumento que nos possibilitará alcançar algo de universal. O metafísico concorda com a teoria platónica da anamnese, na forma em que esta teoria foi reiterada por Kierkegaard, a saber, que temos a verdade dentro de nós, que temos critérios incorporados que nos permitem reconhecer o vocabulário final certo quando o ouvimos. O valor directo desta teoria é que os nossos vocabulários finais contemporâneos estão suficientemente perto do vocabulário certo para nos permitirem convergir para este — formular premissas a partir das quais as conclusões certas serão alcançadas. O metafísico pensa que, embora possamos não ter todas as respostas, obtivemos já critérios para as respostas certas. Assim, pensa que «certo» não significa apenas «conveniente para os que falam como nós» mas sim que tem um sentido mais forte — o sentido de «captar a essência real».

De passagem, veja-se o *método* de Rorty: em vez de análise lógica, avança-se por via de testar e comparar vocabulários contra outros vocabulários, procurando ver o que se alcança mediante diferentes tipos de vocabulários.

Dois grandes
“paradigmas de
humanidade”

Filósofo / cientista
descobrir a Realidade

Eixo Platão-Kant

O poeta forte / fazedor:
redescrever, inventar a realidade

Eixo Românticos-Nietzsche-Freud

*Nota: o ‘ironista’, que Rorty descreverá adiante,
é um caso deste “paradigma de humanidade.”*

Auto-conhecimento como auto-criação:
“*giving birth to oneself*” (Nietzsche/Bloom)

Linguagem enquanto “exército móvel de metáforas”
e não como *espelho* da Natureza ou da Realidade.

Fracassar como ser humano é permitir que a própria
vida se resuma a executar um programa previamente
preparado: limitar-se a ser uma réplica.

Foi Nietzsche o primeiro a sugerir explicitamente que abandonássemos toda a ideia do «conhecimento da verdade». A sua definição da verdade como exército móvel de metáforas equivalia a dizer que se devia abandonar toda a ideia da «representação da realidade» através da linguagem e, portanto, a ideia de se encontrar um contexto único para todas as vidas humanas. O seu perspectivismo equivalia à tese de que o universo não tinha uma lista de carga a conhecer, não tinha uma extensão determinada. Nietzsche esperava que, uma vez que percebêssemos que o «mundo verdadeiro» de Platão era apenas uma fábula, fôssemos buscar consolação, no momento da morte, não a ter transcendido a condição animal, mas sim a sermos o tipo peculiar de animal mortal que, ao descrever-se a si próprio nos seus próprios termos, se criara a si próprio. Para ser mais exacto, que teria criado a única parte de si que importava ao construir a sua própria mente. Criar a nossa mente é criar a nossa linguagem, em vez de deixar a extensão da nossa mente ser definida pela linguagem deixada por outros seres humanos⁴.

Mas, ao abandonar a noção tradicional de verdade, Nietzsche não abandonou a ideia de descobrir as causas de sermos aquilo que somos. Não abandonou a ideia de que um indivíduo possa identificar a marca cega apresentada por todos os seus comportamentos. Rejeitou apenas a ideia de essa identificação ser um processo de descoberta. Na sua perspectiva, ao alcançarmos esse tipo de autoconhecimento não estamos a chegar a uma verdade que já estivesse diante de nós (ou aqui) desde sempre. Em vez disso, viu o autoconhecimento como autocriação. O processo de chegarmos a conhecer-nos a nós próprios, de nos confrontarmos com a nossa contingência, de identificarmos as nossas causas é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem, isto é, de concebermos novas metáforas.

É que qualquer descrição *literal* da nossa individualidade, isto é, qualquer uso para este fim de um jogo de linguagem herdado, necessariamente há-de fracassar. Não teremos identificado essa idiossincrasia, teremos apenas conseguido não a ver afinal como idiossincrática e sim como um espécime que confirma um tipo, como uma cópia ou réplica de algo já identificado. Fracassar como poeta — e, portanto, para Nietzsche, fracassar como ser humano — é aceitar a descrição que outra pessoa faça de nós, executar um programa previamente preparado, escrever, quando muito, variações elegantes de poemas anteriormente escritos. Assim, a única maneira de identificar as causas de sermos como somos seria contar uma história sobre as nossas causas numa nova linguagem.

uma vida humana é triunfante apenas enquanto foge das descrições herdadas das contingências da sua existência e encontra novas descrições. É a diferença entre a vontade da verdade e a vontade de auto-superação. É a diferença entre pensar a redenção como o estabelecimento de contacto com algo de mais vasto e de mais estável do que nós mesmos e pensar a redenção tal como Nietzsche a descreve: «recriar todo o “foi”, tornando-o no “assim o quis”».

importante a transpor não é a que separa o tempo da verdade temporal, mas sim a que separa o velho do novo. Pensa que uma vida humana é triunfante apenas enquanto foge das descrições herdadas das contingências da sua existência e encontra novas descrições. É a diferença entre a vontade da verdade e a vontade de auto-superação. É a diferença entre pensar a redenção como o estabelecimento de contacto com algo de mais vasto e de mais estável do que nós mesmos e pensar a redenção tal como Nietzsche a descreve: «recriar todo o “foi”, tornando-o no “assim o quis”».

mas. Em vez disso, ver a nossa vida ou a vida da nossa comunidade como uma narrativa dramática é vê-la como um processo de auto-superação nietzschiana. O paradigma de tal narrativa é a vida do génio que é capaz de dizer da porção relevante do passado que «assim o quis», porque encontrou uma maneira de descrever o passado que o passado nunca conheceu e, portanto, encontrou um eu para ser que os seus precursores nunca souberam fosse possível.

um mundo herdado. A esperança de um poeta desses é a de conseguir fazer ao passado aquilo que o passado lhe tentou fazer a ele: fazer o próprio passado, incluindo os próprios processos causais, que conferiram uma marca cega a todos os seus próprios comportamentos, e ostentar *a sua própria* marca. O êxito em tal empresa — a empresa de dizer «assim o quis» ao passado — é o êxito naquilo que Bloom chama «dar-se à luz a si próprio». A importân-

Em suma:

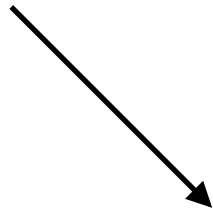
Auto-conhecimento como auto-criação:
“*giving birth to oneself*” (Nietzsche/Bloom)

Linguagem enquanto “exército móvel de metáforas”
e não como *espelho* da Natureza ou da Realidade.

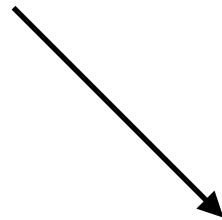
Fracassar como ser humano é permitir que a própria
vida se resuma a executar um programa previamente
preparado: limitar-se a ser uma réplica.

Uma vida ou uma comunidade é bem-sucedida se se
auto-superar, ajustando-se a contingência dos
vocabulários herdados à contingência das metamorfoses
históricas e sociais, procurando alcançar modos de ser
progressivamente menos cruel e mais humana.

LARKIN



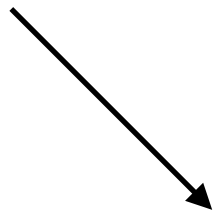
BLOOM/NIETZSCHE



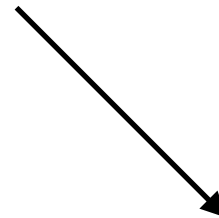
FREUD

*Melancolia acerca de um poeta não
poder entrar em contacto com uma
realidade não contingente / esplendor
universalista.*

LARKIN



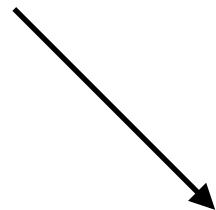
BLOOM/NIETZSCHE



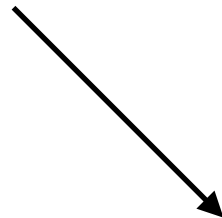
FREUD

LARKIN

*Dar-se à luz a si próprio como
paradigma de humanidade.*

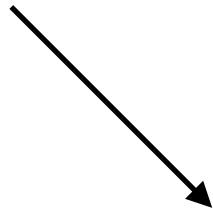


BLOOM/NIETZSCHE

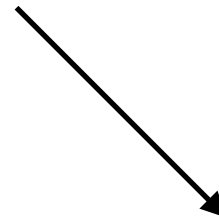


FREUD

LARKIN



BLOOM/NIETZSCHE



FREUD

*Des-divinização do eu. O eu
enquanto tecido de contingências.*

KANT

FREUD

— a empresa de dizer «assim o quis» ao passado — é o êxito naquilo que Bloom chama «dar-se à luz a si próprio». A importância de Freud é a de nos ajudar a aceitar e a pôr em funcionamento este sentido nietzschiano e bloomiano do que é ser um ser humano de pleno direito. Bloom chamou a Freud «incontornável», já que, ainda mais do que Proust, a sua mente foi a mente mitopoiética da nossa época, foi tanto nosso teólogo e nosso filósofo moral, como foi o nosso psicólogo e o nosso principal fazedor de ficções»⁵. Podemos começar a compreender o papel de Freud na nossa cultura, vendo-o como o moralista que ajudou a desdivinizar o eu ao ir encontrar a origem da consciência nas contingências da nossa formação⁶.

Ver Freud deste modo é vê-lo contra um fundo que é Kant. A noção kantiana de consciência diviniza o eu. Quando, como Kant

Divinização do ‘eu’



Divinização do 'eu'

VS. { KANT
FREUD

- 'Eu' fulcral
- *sensus communis* universal
- racionalidade partilhada
- 'mente'

- Não existe um 'eu' fulcral, prévio à linguagem ou independente da contingência idiossincrática;
- o eu é um *produto* da contingência;
- Uma vida humana triunfante é aquela que consegue emancipar-se da contingência através da contingência

Des-divinização
do 'eu'

Esta viragem kantiana ajudou a preparar o terreno para a apropriação romântica da interioridade do divino, mas o próprio Kant ficou decepcionado com a tentativa romântica de situar o centro do eu na imaginação poética idiossincrática, e não naquilo a que Kant chamou «a consciência moral comum». Desde a época de Kant, porém, o romantismo e o moralismo, a insistência na espontaneidade individual e na perfeição privada e a insistência na responsabilidade social universalmente partilhada nunca mais deixaram de estar em conflito uma com a outra. Freud vem ajudar-nos a pôr fim a esta guerra. Desuniversaliza o sentido moral, tornando-o tão idiossincrático como as invenções dos poetas. Permite-nos assim ver a consciência moral como algo de historicamente condicionado, como um produto tanto do tempo e do acaso como da consciência política ou estética.

de construir sistemas filosóficos, Freud rompe com todas as distinções tradicionais entre o superior e o inferior, o essencial e o acidental, o central e o periférico. Deixa-nos com um eu que é um tecido de contingências e não um sistema de faculdades pelo menos potencialmente bem ordenado.

passado. Permite-nos traçar uma narrativa do nosso próprio desenvolvimento, da nossa luta moral idiossincrática, narrativa que apresenta uma textura muito mais fina e que se apresenta muito mais à medida do nosso caso individual do que o vocabulário moral que a tradição filosófica nos oferecia. Podemos resumir este aspecto dizendo que Freud dá à deliberação moral um grão tão fino, que a torna tão pormenorizada e multiforme como o cálculo prudencial sempre foi. Contribui desse modo para romper com a distinção

Em contrapartida, Freud trata a racionalidade como um mecanismo que adapta contingências a outras contingências. No entanto, a sua mecanização da razão não é apenas mais um reducionismo filosófico abstracto nem é apenas mais um «platonismo invertido». Em vez de discutir a racionalidade do modo abstracto, simplista e reducionista como Hobbes e Hume a discutem (um modo que conserva os dualismos originais de Platão com o objectivo de os inverter), Freud passa o tempo a mostrar a extraordinária sofisticação, subtileza e graça das nossas estratégias inconscientes. Possibilita desse modo que vejamos a ciência e a poesia, o génio e a psicose e, o que é mais importante, a moralidade e a prudência, não como produtos de faculdades distintas, mas sim como modos alternativos de adaptação.

Freud ajuda-nos, pois, a considerar seriamente a possibilidade de não haver uma faculdade central, um eu central chamado «razão» — e, assim, a considerar seriamente o pragmatismo e perspectivismo nietzschianos. A psicologia moral de Freud dá-nos um vocabulário para a autodescrição, que é radicalmente diferente do de Platão e também radicalmente diferente do lado de Nietzsche que Heidegger, com razão, condenou por ser mais um exemplo de platonismo invertido — a tentativa romântica de exaltar a carne em detrimento do espírito, o coração em detrimento da cabeça, uma faculdade mítica chamada «vontade» em detrimento de outra faculdade igualmente mítica chamada «razão».

Em contrapartida, Freud trata a racionalidade como um mecanismo que adapta contingências a outras contingências. No entanto, a sua mecanização da razão não é apenas mais um reducionismo filosófico abstracto nem é apenas mais um «platonismo invertido». Em vez de discutir a racionalidade do modo abstracto, simplista e reducionista como Hobbes e Hume a discutem (um modo que conserva os dualismos originais de Platão com o objectivo de os inverter), Freud passa o tempo a mostrar a extraordinária sofisticação, subtilidade e graça das nossas estratégias inconscientes. Possibilita desse modo que vejamos a ciência e a poesia, o génio e a psicose e, o que é mais importante, a moralidade e a prudência, não como produtos de faculdades distintas, mas sim como modos alternativos de adaptação.

Freud ajuda-nos, pois, a considerar seriamente a possibilidade de não haver uma faculdade central, um eu central chamado «razão» — e, assim, a considerar seriamente o pragmatismo e perspectivismo nietzschianos. A psicologia moral de Freud dá-nos um vocabulário para a autodescrição, que é radicalmente diferente do de Platão e também radicalmente diferente do lado de Nietzsche que Heidegger, com razão, condenou por ser mais um exemplo de platonismo invertido — a tentativa romântica de exaltar a carne em detrimento do espírito, o coração em detrimento da cabeça, uma faculdade mítica chamada «vontade» em detrimento de outra faculdade igualmente mítica chamada «razão».

Em suma, Freud mostra-nos aquilo que aprendemos com o poema de Alberto Caeiro ‘Quem me dera que a minha vida fosse um carro de bois’: que não existe *uma* definição generalizável de ‘pessoa humana’; que nenhum paradigma de humanidade está em contacto mais próximo com uma Realidade.

Tome-se a seguinte passagem de William James:

Apreciar a posição de Freud seria superar aquilo a que William James chamou «uma certa cegueira dos seres humanos». O exemplo dado por James dessa cegueira foi a sua própria reacção, durante uma viagem através dos montes Apalaches, perante uma clareira onde a floresta tinha sido cortada e substituída por um jardim lamacento, uma cabana de madeira e uns chiqueiros. Nas palavras de James, «a floresta tinha sido destruída, e o que a tinha “aperfeiçoado” fazendo-a desaparecer era horrendo, uma espécie de úlcera, sem um único elemento de graça artificial a compensar a perda da beleza da Natureza». Mas, continua James, quando um agricultor sai da cabana e lhe diz «não descansamos enquanto não tivermos cultivado um destes vales», apercebe-se de que

«tinha estado a perder todo o significado interno da situação. Como a mim as clareiras não me diziam nada senão denudação, pensei que àqueles que as fizeram com os seus braços vigorosos e os seus machados obedientes não podiam senão dizer o mesmo. Mas quando *eles* olhavam para aqueles horribéis focos, pensavam era em vitória pessoal.... Em resumo, a clareira, que para mim era uma simples imagem feia na retina, para eles era um símbolo cheio de memórias morais que entoava autênticos cânticos de louvor ao dever, à luta, ao sucesso¹⁶.

«Tinha estado tão cego para a idealidade peculiar das suas condições como eles decerto estariam para a idealidade das minhas, se tivessem entrevisto os meus estranhos e fechados modos académicos de vida em Cambridge»

Problematizemos esta ideia em referência ao tema do semestre, o apelo do comum. Pense-se em fatias significativas da paisagem portuguesa, por exemplo, como “uma espécie de úlcera”.

Problematizemos esta ideia em referência ao tema do semestre, o apelo do comum. Pense-se em fatias significativas da paisagem portuguesa, por exemplo, como “uma espécie de úlcera”.

Por fim, considere-se a ideia segundo a qual o poeta forte é necessariamente um parasita dos seus precursores e como ele depende da boa-vontade ou mesmo da caridade da posteridade.

Nesta passagem, Bloom desdiviniza o poema e, desse modo, o poeta, da mesma maneira que Nietzsche desdivinizou a verdade e da mesma maneira que Freud desdivinizou a consciência. Faz com o romantismo o mesmo que Freud fez com o moralismo. A estratégia é a mesma em todos estes casos: é substituir uma substância formada, unificada, presente e contida em si própria, algo capaz de ser visto de forma estável e na globalidade, por um tecido de relações contingentes, uma teia que se estica para trás e para diante através do tempo passado e futuro. Bloom recorda-nos que do mesmo modo que até o poeta mais forte é parasita dos seus precursores, do mesmo modo que mesmo o poeta mais forte só pode dar à luz uma parte de si próprio, assim ele é dependente da amabilidade de todos os estranhos que se encontram «diante de nós» no futuro.

Isto equivale a recordar a tese wittgensteiniana de que não há linguagens privadas — o argumento de Wittgenstein segundo o qual não se pode dar significado a uma palavra ou a um poema confrontando-o com um significado não linguístico, com algo diferente de um punhado de palavras já usadas ou um punhado de poemas já escritos¹⁹. Qualquer poema, parafraseando Wittgenstein,

pressupõe uma grande instalação na cultura pela mesma razão que qualquer metáfora penetrante exige muita conversa literal desinteressante para lhe servir de base. Passando do poema escrito para a vida-como-poema, pode-se afirmar que não pode haver vidas plenamente nietzschianas, vidas que sejam pura acção em vez de reacção — não pode haver vidas que não sejam em grande medida parasitas de um passado não redescrito e dependentes da caridade de gerações ainda por nascer. Não há afirmação mais forte que mesmo o mais forte poeta possa fazer do que a que Keats fez — a de que «estaria entre os poetas ingleses», construindo «entre eles» de maneira bloomiana como «no meio deles», com os futuros poetas a viverem à custa de Keats, tal como este viveu à custa dos seus precursores. De modo semelhante, não há afirmação mais forte que mesmo o super-homem possa fazer do que a de que as suas diferenças relativamente ao passado, inevitavelmente de menor importância e marginais como são, serão, ainda assim, transferidas para o futuro — de que as suas redescrições metafóricas de pequenas partes do passado se incluirão no stock de verdades literais do futuro.

...dade, sempre incompleta, mas por vezes heroica, de recer de novo a
teia. Veremos a necessidade consciente de o poeta forte *demonstrar*
que não é uma cópia nem uma réplica como sendo apenas uma forma
especial de uma necessidade inconsciente que todos têm: a necessi-
dade de enfrentar a marca cega que o acaso lhes deu, de fazerem um
eu para si redescrivendo essa marca em termos seus, ainda que apenas
marginalmente seus.

tecendo narrativas idiossincráticas — histórias de casos, por assim dizer — do nosso sucesso na autocriação da nossa capacidade para nos libertarmos de um passado idiossincrático. Sugere que nos condenemos pelo nosso fracasso em libertar-nos desse passado e não pelo nosso fracasso em viver de acordo com padrões universais.

Outra maneira de apresentar esta questão é dizer que Freud desistiu da tentativa platônica de juntar o público e o privado, as partes do Estado e as partes da alma, a busca da justiça social e a busca da perfeição individual. Freud atribuiu igual respeito aos apelos do moralismo e do romantismo, mas recusou quer conceder a um deles prioridade sobre o outro quer tentar uma síntese de ambos. Distinguiu claramente entre uma ética privada da autocriação e uma ética pública da acomodação mútua. Convince-nos de que entre ambas não há qualquer ponte fornecida por crenças ou desejos universalmente partilhados — crenças ou desejos que nos pertençam enquanto humanos e que nos unam aos nossos congêneres humanos *simplesmente* enquanto humanos.

Na perspectiva de Freud, os nossos objectivos privados conscientes são tão idiossincráticos quanto as obsessões e fobias inconscientes das quais derivam. Apesar dos esforços de autores como Fromm e Marcuse, a psicologia moral de Freud não pode ser usada para a definição de objectivos sociais, de objectivos para a humanidade, por oposição a objectivos para indivíduos. Não há maneira de forçar Freud a encaixar-se num molde platónico, tratando-o como um filósofo moral que fornece critérios universais para o bem, para a justiça ou para a autêntica felicidade. A sua *única* utilidade reside na sua capacidade para nos desviar do universal para o concreto, da tentativa de encontrar verdades necessárias e crenças inabaláveis para as contingências idiossincráticas dos nossos passados individuais, para a marca cega que todos os nossos comportamentos apresentam. Freud forneceu-nos uma psicologia moral, que é compatível com a tentativa de Nietzsche e de Bloom para ver no poeta forte o ser humano arquetípico.

Mas ainda que compatível com tal tentativa, a psicologia moral de Freud não a implica. Para os que partilham este sentido do poeta como paradigmático, Freud parecerá libertador e inspirador. Mas supunhamos que, à semelhança de Kant, vemos como paradigmática a pessoa não egoísta, não autoconsciente, não imaginativa, decente, honesta e cumpridora dos seus deveres. Foi em louvor dessas pessoas que Kant escreveu — pessoas que, diferentemente do filósofo de Platão, não têm qualquer acuidade mental ou curiosidade

intelectual especiais e que, diferentemente do santo cristão, não estão dispostas a sacrificar-se por amor de Jesus crucificado.

Foi em prol de tais pessoas que Kant distinguiu a razão prática da razão pura e a religião racional do entusiasmo. Foi em prol delas que inventou a ideia de um imperativo único sob o qual se podia subsumir a moralidade, já que, assim pensou Kant, a glória dessas pessoas é que se reconhecem como encontrando-se sob uma obrigação incondicional — uma obrigação que pode ser levada a cabo sem recurso ao cálculo prudencial, à projecção imaginativa ou à redescrição metafórica. Assim, Kant desenvolveu não apenas uma psicologia moral nova e imaginativa, mas também uma redescrição metafórica hábil de todas as facetas da vida e da cultura, precisamente a fim de tornar o mundo intelectual seguro para essas pessoas. Segundo as suas palavras, negou o conhecimento para dar lugar à fé, a fé dessas pessoas de que ao cumprirem o seu dever estão a fazer tudo o que precisam ~~de~~ fazer, de que são seres humanos paradigmáticos.

Pareceu muitas vezes ser necessário optar entre Kant e Nietzsche, decidir — pelo menos *nessa* medida — sobre o que está em causa em ser-se humano. Mas Freud oferece-nos uma maneira de encarar os seres humanos que nos ajuda a fugir a tal opção. Depois de lermos Freud, já não veremos como paradigmáticos, nem o poeta forte de Bloom nem o infatigável cumpridor kantiano de obrigações universais. É que o próprio Freud afastou a ideia mesma de um ser humano paradigmático. Freud não vê a humanidade como uma espécie natural com uma natureza intrínseca, um conjunto intrínseco de poderes a desenvolver ou a ficar por desenvolver. Ao romper quer com o platonismo residual de Kant quer com o platonismo invertido de Nietzsche, Freud permite-nos ver quer o super-homem de Nietzsche quer a consciência moral comum de Kant como exemplos de duas de entre muitas formas de adaptação, duas de entre muitas estratégias para fazer face às contingências da nossa criação, de enfrentar uma marca cega. Muito há a dizer a respeito de ambos. Cada um deles tem vantagens e desvantagens. As pessoas decentes frequentemente são assaz limitadas. Os grandes espíritos são seguramente aliados da loucura. Freud louva o poeta, mas descreve-o como sendo infantil. Aborrece-se com o homem meramente moral, mas descreve-o como sendo maduro. Não se entusiasma com nenhum deles nem nos pede que optemos entre ambos. Não pensa que disponhamos de uma faculdade capaz de fazer tais opções. Não vê necessidade de construir uma teoria da natureza humana que salvguarde os interesses de um ou de outro. Considera que estes dois

Darwin
ordem adaptativa
Penhman

tipos de pessoas fazem o melhor que podem com os materiais de que dispõem e não vê nenhum deles como «mais verdadeiramente humano do que o outro». Rejeitar a noção de «verdadeiramente humano» é rejeitar a tentativa de divinizar o eu como substituição de um mundo divinizado, a tentativa kantiana que tracei no final do primeiro capítulo. É desembaraçar-se do último reduto da necessidade, da última tentativa de nos ver a todos nós como estando confrontados com os mesmos imperativos, com as mesmas exigências incondicionais. O que liga Nietzsche e Freud é esta tentativa — a tentativa de ver numa marca cega algo que não desmerece programar as nossas vidas ou os nossos poemas.

Há, porém, uma diferença entre Nietzsche e Freud que a minha descrição da perspectiva freudiana do homem moral como decente mas aborrecido não abrange. Freud mostra-nos que, se observarmos interiormente o *conformista bien-pensant*, se o deitarmos no divã, descobriremos que só é aborrecido à superfície. Para Freud, ninguém é totalmente aborrecido, já que não existe um inconsciente aborrecido. O que torna Freud mais útil e mais plausível do que Nietzsche é que Freud não relega a vasta maioria da humanidade para o estatuto de animais mortais, já que a abordagem freudiana da fantasia inconsciente nos mostra como devemos ver toda e qualquer vida humana como um poema ou, mais exactamente, toda e qualquer vida humana como não estando tão atingida pela dor que seja incapaz de aprender uma linguagem, nem tão imersa no trabalho que não tenha tempo livre para produzir uma autodescrição¹². Freud vê cada uma dessas vidas como uma tentativa para nos envolvermos nas nossas próprias metáforas. Como afirma Philip Rieff, «Freud democratizou o génio ao atribuir a todos um inconsciente criativo»¹³. A mesma questão é levantada por Lionel Trilling, que afirmou que Freud «nos mostrou que a poesia é inerente à própria constituição da mente, viu a mente

¹² Sobre a necessidade de tal qualificação, ver a notável obra de Elaine Scarry intitulada *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford University Press, 1985). Nesse livro, Scarry coloca em contraste a dor surda, o tipo de dor que o torturador espera criar na sua vítima ao privá-la da linguagem e, dessa forma, de uma ligação com as instituições humanas, e a capacidade de participar em tais instituições que é dada pela posse da linguagem e do lazer. Scarry assinaia que aquilo de que o torturador verdadeiramente gosta é de *humilhar* a sua vítima, e não tanto de a fazer gritar de agonia. O grito é apenas mais uma humilhação. Desenvolvo este último aspecto em ligação com o tratamento que Nabokov e Orwell fazem da crueldade nos capítulos 7 e 8.

¹³ Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (New York: Harper & Row, 1961), p. 36.

como sendo, na maior parte da sua tendência, exactamente uma faculdade criadora de poesia»¹⁴. Leo Bersani alarga o campo das afirmações de Rieff e de Trilling ao dizer que «a teoria psicanalítica tornou a noção de fantasia tão ricamente problemática que nunca mais deveríamos conseguir tomar como dada a distinção entre arte e vida»¹⁵.

Dizer, como Trilling, que a mente é uma faculdade criadora de poesia pode parecer um retorno à filosofia e à ideia de uma natureza humana intrínseca. Especificamente, pode parecer um retorno a uma teoria romântica da natureza humana, na qual a «imaginação» desempenha o papel que os gregos atribuíram à «razão». Mas não é o caso. A «imaginação» era, para os românticos, um laço com algo diferente de nós mesmos, uma prova de que estávamos aqui como vindos de outro mundo. Era uma faculdade de expressão. Mas o que Freud considera ser partilhado por todos nós, utilizadores da linguagem relativamente disponíveis — todos os que, de entre nós, dispõem do equipamento e do tempo necessários para a fantasia — é uma faculdade de criar metáforas.

Na abordagem davidsoniana da metáfora que resumi no primeiro capítulo, quando uma metáfora é criada não *exprime* algo que anteriormente existisse, ainda que, é evidente, seja *causada por* algo que previamente existia. Para Freud, esta causa não é a recordação de outro mundo, mas sim uma *cathexis* particular e geradora de obsessão de uma pessoa, objecto ou palavra particular nos primeiros tempos da vida. Ao ver cada ser humano como agindo consciente ou inconscientemente a partir de uma fantasia idiossincrática, podemos ver a porção distintivamente humana, por oposição a animal, de cada vida humana como sendo a utilização para fins simbólicos de toda e qualquer pessoa, objecto, situação, acontecimento e palavra particulares encontrados mais tarde na vida. Este processo equivale a redescrevê-los, e, desse modo, a dizer de todos eles «assim o quis».

Visto desta perspectiva, o intelectual (a pessoa que usa palavras ou formas visuais ou musicais para este fim) é apenas um caso especial — apenas alguém que faz com sinais e ruídos aquilo que outras pessoas fazem com os seus cônjuges e filhos, com os seus colegas de trabalho, com os instrumentos do seu ofício, as contas das suas firmas, as posses que acumulam nas suas casas, a música que ouvem, os desportos que praticam ou a que assistem ou as árvores por onde passam no caminho para o trabalho. Tudo, desde o som de uma palavra, até à sensação de um pedaço de pele, passando pela cor de

¹⁴ Lionel Trilling, *Beyond Culture* (New York: Harcourt Brace, 1965), p. 65.

¹⁵ Leo Bersani, *Baudelaire and Freud* (Berkeley, University of California Press, 1977), p. 138.

uma folha, pode, tal como Freud nos mostrou, servir para dramatizar e cristalizar o sentido da auto-identidade de um ser humano. É que cada uma dessas coisas pode desempenhar numa vida individual o papel que os filósofos pensaram que só poderia ou, pelo menos, só deveria ser desempenhado por coisas universais, comuns a todos nós. Podem simbolizar a marca cega que todos os nossos comportamentos apresentam. Qualquer constelação aparentemente aleatória de coisas dessas pode fixar o tom de uma vida. Qualquer constelação dessas pode fixar um mandamento incondicional a cujo serviço uma vida pode ser dedicada — um mandamento que não é menos incondicional por poder ser apenas inteligível para uma pessoa, quando muito.

Outra maneira de apresentar esta questão é dizer que o processo social de tornar literal uma metáfora é duplicado na vida da fantasia de um indivíduo. Chamamos a algo «fantasia», e não «poesia» ou «filosofia», quando gira em torno de metáforas que não servem para outras pessoas — isto é, quando gira em torno de maneiras de falar ou de actuar para as quais as restantes pessoas não conseguem encontrar utilização. Freud, porém, mostra-nos como algo que parece à sociedade sem importância, ridículo ou vil pode tornar-se um elemento crucial no sentido que o indivíduo tem de quem é, da sua própria maneira de identificar a marca cega que todos os seus comportamentos apresentam. Inversamente, quando uma obsessão privada produz uma metáfora para a qual conseguimos encontrar utilização, falamos de génio e não de excentricidade ou de perversidade. A diferença entre génio e fantasia não é a diferença entre marcas que se prendem a algo de universal, a uma realidade antecedente diante de nós no mundo ou nas profundezas do eu, e as marcas que o não fazem. É, isso sim, a diferença entre indiossincrasias que apenas se dá o caso de se ligarem a outras pessoas — por causa das contingências de uma situação histórica, de uma necessidade particular que se dá o caso de uma dada comunidade ter numa determinada altura.

Resumindo, o progresso poético, artístico, filosófico, científico ou político resulta da coincidência accidental de uma obsessão privada com uma necessidade pública. A poesia forte, a moralidade de senso comum, a moralidade revolucionária, a ciência normal, a ciência revolucionária e o tipo de fantasia que só é inteligível para uma pessoa são, todas elas, de um ponto de vista freudiano, maneiras diferentes de lidar com marcas cegas — ou, mais precisamente, maneiras de lidar com diferentes marcas cegas: marcas que podem ser únicas para um indivíduo ou comuns aos membros de uma

comunidade historicamente condicionada. Nenhuma dessas estratégias é privilegiada relativamente a outras no sentido de exprimir melhor a natureza humana. Nenhuma dessas estratégias é mais ou menos humana do que qualquer outra do mesmo modo que a caneta não é mais autenticamente uma ferramenta do que a faca do carnicheiro ou uma orquídea híbrida é menos uma flor do que uma rosa silvestre.

Apreciar a posição de Freud seria superar aquilo a que William James chamou «uma certa cegueira dos seres humanos». O exemplo dado por James dessa cegueira foi a sua própria reacção, durante uma viagem através dos montes Apalaches, perante uma clareira onde a floresta tinha sido cortada e substituída por um jardim lamacento, uma cabana de madeira e uns chiqueiros. Nas palavras de James, «a floresta tinha sido destruída, e o que a tinha “aperfeiçoado” fazendo-a desaparecer era horrendo, uma espécie de úlcera, sem um único elemento de graça artificial a compensar a perda da beleza da Natureza». Mas, continua James, quando um agricultor sai da cabana e lhe diz «não descansamos enquanto não tivermos cultivado um destes vales», apercebe-se de que

«tinha estado a perder todo o significado interno da situação. Como a mim as clareiras não me diziam nada senão denudação, pensei que àqueles que as fizeram com os seus braços vigorosos e os seus machados obedientes não podiam senão dizer o mesmo. Mas quando *eles* olhavam para aqueles horribéis focos, pensavam era em vitória pessoal... Em resumo, a clareira, que para mim era uma simples imagem feia na retina, para eles era um símbolo cheio de memórias morais que entoava autênticos cânticos de louvor ao dever, à luta, ao sucesso»¹⁶.

«Tinha estado tão cego para a idealidade peculiar das suas condições como eles decerto estariam para a idealidade das minhas, se tivessem entrevisto os meus estranhos e fechados modos académicos de vida em Cambridge»

Considero que Freud desenvolveu a questão de James em maior pormenor, ajudando-nos a superar casos particularmente intratáveis de cegueira ao permitir-nos ver a «idealidade peculiar» de acontecimentos que exemplificam, por exemplo, a perversão sexual, a crueldade extrema, a obsessão lúbrica e a ilusão maníaca. Faz-nos ver cada um destes aspectos como sendo o poema privado do perverso,

¹⁶ «On a Certain Blindness in Human Beings», in James, *Talks to Teachers on Psychology*, eds. Frederick Burkhardt e Fredson Bowers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 134.

do sádico ou do lunático: cada um deles com uma textura tão rica e «impregnado de memórias morais» como a nossa própria vida. Faz-nos ver naquilo que a filosofia moral descreve como extremamente desumano e não natural algo de contínuo relativamente à nossa própria actividade. No entanto, e é este o ponto crucial, não o faz da maneira filosófica e reducionista tradicional. Não nos diz que a arte é *na realidade* sublimação ou que a construção de sistemas filosóficos é *meramente* paranóia, nem que a religião é *meramente* uma memória confusa do pai temível. Não afirma que a vida humana é *meramente* um contínuo reencaminhamento da energia libidinal. Não está interessado em invocar uma distinção realidade-aparência — nem em dizer que tudo é «meramente» ou «na realidade» algo de bem diferente. Pretende apenas proporcionar-nos mais uma redescrição de coisas a arquivar ao lado de todas as outras, mais um vocabulário, mais um conjunto de metáforas, que pensa terem uma oportunidade de ser utilizadas e, desse modo, tornadas literais.

Tanto quanto se pode atribuir idéias filosóficas a Freud, pode-se afirmar que Freud é tão pragmático como James e tão perspectivista quanto Nietzsche — ou, poder-se-ia ainda dizer, tão modernista quanto Proust¹⁷. E que de alguma forma tornou-se possível, por volta dos finais do século XIX, encarar a actividade de redescrição de forma mais leve do que anteriormente alguma vez tinha acontecido. Tornou-se possível empregar várias descrições do mesmo acontecimento sem perguntar qual estava correcta — ver a redescrição como uma ferramenta e não como uma tese no sentido de ter descoberto a essência. Tornou-se desse modo possível ver um novo vocabulário não como algo destinado a substituir todos os outros vocabulários, algo que pretendesse representar a realidade, mas simplesmente como mais um vocabulário, mais um projecto humano, as metáforas escolhidas por uma pessoa. Não é provável que as metáforas de Freud pudessem ter sido agarradas, utilizadas e tornadas literais em qualquer época anterior. Mas, inversamente, não é provável que sem as metáforas de Freud tivéssemos sido capazes de assimilar as de Nietzsche, as de James, as de Wittgenstein ou

¹⁷ Veja-se Bloom, *Agon*, p. 23: «(...) por “uma cultura literária” entendo a sociedade ocidental agora, uma vez que não tem uma religião autêntica nem uma filosofia autêntica e que nunca voltará a adquiri-las e porque a psicanálise, sua religião e filosofia pragmática, é apenas um fragmento da cultura literária, de modo que com o tempo falaremos alternativamente de freudismo ou de proustianismo». Discutirei o papel de Proust enquanto exemplo moral no capítulo 5.

"Tanto o mundo como o eu foram DESDIVINIZADOS!"

as de Heidegger tão facilmente como o fizemos, ou que tivéssemos lido Proust com a satisfação com que o fizemos. Todas as figuras desta época jogam umas com as outras. Preenchem as linhas umas das outras. As suas metáforas agradam-se da companhia umas das outras. É o tipo de fenómeno que somos tentados a descrever em termos da marcha do espírito do mundo em direcção a uma auto-consciência mais clara ou em termos da extensão da mente do homem, que gradualmente vai coincidindo com a do universo. Qualquer uma destas descrições, porém, trairia o espírito de jogo e de ironia que liga as figuras que acabei de descrever. Esse jogo é o produto da capacidade que partilham de apreciar o poder de redescrever, o poder que a linguagem tem de tornar possíveis e importantes coisas novas e diferentes — apreciação que se torna possível só quando o nosso objectivo passa a ser um repertório crescente de descrições alternativas e não A Única Descrição Certa. Tal mudança de objectivo só é possível na medida em que tanto o mundo como o eu foram desdivinizados. Dizer que ambos estão desdivinizados é dizer que já não pensamos que algum deles nos fale, que tenha uma linguagem própria, que seja um poeta rival. Nem um nem outro são quase pessoas, nem um nem outro querem ser expressos ou representados de certa maneira.

Ambos, porém, têm poder sobre nós — por exemplo, o poder de nos matar. O mundo pode cegar e inarticuladamente esmagar-nos; o desespero mudo, a dor mental interfa podem fazer com que nos destruamos. Tal tipo de poder, no entanto, não é o tipo de poder de que nos possamos apropriar adoptando, e depois transformando, a sua linguagem, tornando-nos dessa forma idênticos ao poder ameaçador e subsumindo-o sob os nossos próprios eus; mais poderosos. Esta última estratégia só é apropriada para lidar com outras pessoas — por exemplo com pais, deuses e precursores poéticos — já que a nossa relação com o mundo, com a força bruta e a dor pura, não é o mesmo tipo de relação que temos com as pessoas. Confrontados com o não humano ou com o não linguístico, deixamos de ter capacidade para superar a contingência e a dor através da apropriação e da transformação, ficando apenas com a capacidade de reconhecer a contingência e a dor. A vitória final da poesia na sua antiga querela com a filosofia — a vitória final das metáforas da autocriação sobre as metáforas da descoberta — consistiria em ficarmos reconciliados com o pensamento de que é este o único tipo de poder que podemos esperar ter sobre o mundo, já que seria a rejeição definitiva da noção de que a verdade, e não apenas o poder e a dor, pode ser encontrada diante de nós.

Quero chamar a isso
Macrologia

Princípio da
unidade

É tentador sugerir que, numa cultura em que a poesia tivesse pública e explicitamente triunfado sobre a filosofia, numa cultura em que o reconhecimento da contingência e não o da necessidade fosse a definição aceite de liberdade, o poema de Larkin não se destacaria. Não haveria *pathos* na finitude. Mas provavelmente não pode existir uma cultura assim. Tal *pathos* é provavelmente inelutável. É tão difícil imaginar uma cultura dominada pelo exuberante jogo nietzschiano como imaginar o reino dos filósofos-reis ou o desaparecimento do Estado. É igualmente difícil imaginar uma vida humana que se sentisse completa, um ser humano que morra feliz por ter atingido tudo o que sempre quis.

Isto é verdade mesmo para o poeta forte de Bloom. Mesmo se abandonarmos o ideal filosófico de nos vermos de forma estável e na globalidade contra um fundo permanente de factos «literais» imutáveis e o substituirmos pelo ideal de nos vermos nos nossos próprios termos, pelo ideal da redenção através do dizer ao passado «assim o quis», continuará a ser verdade que esse querer será sempre um projecto e não um resultado, um projecto que a vida não dura suficientemente para completar.

O medo da morte que o poeta forte tem, enquanto medo da incompletude, é função do facto de que nenhum projecto de redescrições do mundo e do passado, nenhum projecto de autocriação através da imposição das nossas metáforas idiossincráticas, pode evitar ser marginal e parasita. As metáforas são usos não familiares de palavras velhas, mas tais usos só são possíveis contra o fundo de outras palavras velhas utilizadas de maneiras familiares e velhas. Uma linguagem que fosse «toda metáfora» seria uma linguagem sem utilização, logo não seria uma linguagem, mas apenas um papaguear, já que, mesmo que concordemos que as linguagens não são um meio de representação ou de expressão, não deixam de ser meios de comunicação, instrumentos de interacção social, maneiras de nos ligarmos a outros seres humanos.

Esta rectificação necessária da tentativa nietzschiana de divinizar o poeta, esta dependência mesmo do poeta mais forte relativamente aos outros é resumida por Bloom da seguinte maneira:

«A triste verdade é que os poemas não têm presença, unidade, forma ou significado O que é então que um poema possui ou cria? Um poema não tem nada e não cria nada. A sua presença é uma promessa, parte da substância de coisas esperadas, a prova de coisas não vistas. A sua unidade está na boa vontade do leitor.: o seu significado é apenas que há, ou, antes, havia outro poema.»¹⁸

¹⁸ Bloom, *Kabbalah and Criticism*, p. 122.

Nesta passagem, Bloom desdiviniza o poema e, desse modo, o poeta, da mesma maneira que Nietzsche desdivinizou a verdade e da mesma maneira que Freud desdivinizou a consciência. Faz com o romantismo o mesmo que Freud fez com o moralismo. A estratégia é a mesma em todos estes casos: é substituir uma substância formada, unificada, presente e contida em si própria, algo capaz de ser visto de forma estável e na globalidade, por um tecido de relações contingentes, uma teia que se estica para trás e para diante através do tempo passado e futuro. Bloom recorda-nos que do mesmo modo que até o poeta mais forte é parasita dos seus precursores, do mesmo modo que mesmo o poeta mais forte só pode dar à luz uma parte de si próprio, assim ele é dependente da amabilidade de todos os estranhos que se encontram «diante de nós» no futuro.

Isto equivale a recordar a tese wittgensteiniana de que não há linguagens privadas — o argumento de Wittgenstein segundo o qual não se pode dar significado a uma palavra ou a um poema confrontando-o com um significado não linguístico, com algo diferente de um punhado de palavras já usadas ou um punhado de poemas já escritos¹⁹. Qualquer poema, parafraseando Wittgenstein,

¹⁹ «Da mesma maneira que nunca podemos abraçar (sexualmente ou de outro modo) uma só pessoa, mas apenas abraçar a totalidade do seu romance familiar, não podemos nunca ler um poeta sem ler a totalidade do seu romance familiar enquanto poeta. A questão é a da redução e a melhor maneira de a evitar. As críticas retórica, aristotélica, fenomenológica e estruturalista reduzem, todas elas, seja a imagens, a ideias, a coisas dadas ou a poemas. As críticas morais e outras críticas filosóficas ou psicológicas espalhafatosas reduzem, todas elas, a conceptualizações rivais. Nós reduzimos — se chegarmos a reduzir — a outro poema. O significado de um poema só pode ser outro poema.» (Bloom, *The Anxiety of Influence*, p. 94; os itálicos são meus). Ver ainda p. 70 e compare-se com p. 43: «Abandonemos a empresa falhada de procurar "compreender" qualquer poema individual enquanto entidade em si. Procuremos em vez disso aprender a ler qualquer poema como sendo a interpretação errada deliberada por parte do seu poeta, enquanto poeta, de um poema precursor ou da poesia em geral.»

Há uma analogia entre o anti-reducionismo de Bloom e a vontade de Wittgenstein, Davidson e Derrida fazerem o significado consistir na relação com outros textos e não numa relação com algo fora do texto. A ideia de uma linguagem privada, tal como o Mito do Dado de Sellars, radica na esperança de as palavras poderem obter significado sem assentarem noutras palavras. Tal esperança, por seu turno, radica na esperança mais vasta, identificada por Sartre, de se tornar num *être-en-soi* auto-suficiente. A descrição que Sartre faz («Portrait of the Anti-Semite» in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann [New York: New American Library, 1975], p. 345) do anti-semite como sendo «o homem que quer ser pedra impiedosa, torrente furiosa, clarão devastador — em suma, tudo menos um homem — é uma crítica de Zarathustra, daquilo a que Bloom chama crítica «reducionista» e daquilo a que Heidegger e Derrida chamam «metafísica».

METAFÍSICA É METONÍMICA

Desubstanciar

A mesma forma e estrutura
toda a crítica retórica!

pressupõe uma grande instalação na cultura pela mesma razão que qualquer metáfora penetrante exige muita conversa literal desinteressante para lhe servir de base. Passando do poema escrito para a vida-como-poema, pode-se afirmar que não pode haver vidas plenamente nietzschianas, vidas que sejam pura acção em vez de reacção — não pode haver vidas que não sejam em grande medida parasitas de um passado não redescrito e dependentes da caridade de gerações ainda por nascer. Não há afirmação mais forte que mesmo o mais forte poeta possa fazer do que a que Keats fez — a de que «estaria entre os poetas ingleses», construindo «entre eles» de maneira bloomiana como «no meio deles», com os futuros poetas a viverem à custa de Keats, tal como este viveu à custa dos seus precursores. De modo semelhante, não há afirmação mais forte que mesmo o super-homem possa fazer do que a de que as suas diferenças relativamente ao passado, inevitavelmente de menor importância e marginais como são, serão, ainda assim, transferidas para o futuro — de que as suas redescrições metafóricas de pequenas partes do passado se incluirão no stock de verdades literais do futuro.

Resumindo, sugiro que a melhor maneira de compreender o pathos da finitude que Larkin evoca é interpretá-lo não como sendo o fracasso em alcançar o que a filosofia esperou alcançar — algo de não idiossincrático, de atemporal e de universal — mas sim como sendo a percepção de que há um momento em que é preciso confiar na boa vontade dos que vão viver outras vidas e escrever outros poemas. Nabokov construiu *Pale Fire*, o seu melhor livro, em torno da frase «a vida do homem como comentário a um abstruso poema inacabado». Esta frase funciona quer como sumário da tese de Freud de que qualquer vida humana é o desenvolvimento de uma sofisticada fantasia idiossincrática quer como recordação de que nenhum desenvolvimento desses é completado até a morte o interromper. Não pode ser completado porque não há nada para completar, há apenas uma teia de relações a tecer de novo, teia que todos os dias o tempo alarga.

Mas se evitarmos o platonismo invertido de Nietzsche — a sugestão de que uma vida de autocriação pode ser tão completa e tão autónoma como Platão pensou que uma vida de contemplação podia ser — contentar-nos-emos em pensar que qualquer vida humana é a actividade, sempre incompleta, mas por vezes heróica, de tecer de novo tal teia. Veremos a necessidade consciente de o poeta forte *demonstrar* que não é uma cópia nem uma réplica como sendo apenas uma forma especial de uma necessidade inconsciente que todos têm: a necessidade de enfrentar a marca cega que o acaso lhes deu, de fazerem um eu para si redescrivendo essa marca em termos seus, ainda que apenas marginalmente seus.