



DA ACTUALIDADE

José Bragança de Miranda

O tema que me proponho tratar é a «actualidade». Não é original, todos temos de lhe fazer face, nem que seja para nos afastarmos daquilo que tem de intratável, mesmo de violento. Preparamos o acontecimento, estendemos as nossas redes para o apanhar, e uma forma milenar de o fazer é a teoria, mesmo uma certa filosofia. Outra forma, não sei se mais eficaz, é a rede de instituições com que se procura controlá-lo. Mas as duas comunicam subterraneamente. Os modernos pensaram encontrar no controlo uma capacidade de «produzir o acontecimento», de evitar a sua espontaneidade absoluta. Tudo ilusões, justamente quando o espaço de controlo, sob a sua forma cibernética — e recorde-se que já no grego era esta uma das suas conotações —, está a escapar à imensa maquinaria instalada por condições a que, sem termos outro termo, costumamos denominar por «modernidade». Vários indícios sugerem que o controlo é um dos problemas essenciais do nosso tempo. Luta-se hoje pelo controlo do controlo, sem se perceber o caminho que aqui nos levou e que nos arrasta em direcções sobre as quais pouco temos a dizer.

A actualidade, enquanto espaço de choque com o acontecimento, foi sempre o reprimido do saber. A sua obliteração pela teoria ou pela instituição está a chegar ao fim. Chega ao fim quando o controlo se apresente como acontecimento decisivo, como uma espécie de catástrofe da cultura, como um paradoxal retorno da *Physis*. A ser assim, a própria ideia de linguagem — a que sempre se associou o humano do homem — entra em crise. Aliás, do ponto de vista tecnológico não há diferença apreciável entre a voz, a escrita e a imagem. Todo o platonismo, que Nietzsche procurava inverter filosoficamente, desaba, e com ele caem também as suas estruturas metafísicas. Mas talvez a ideia de linguagem que se foi desenvolvendo, retalhada entre as disciplinas e as poéticas, fosse inaceitável. Ela tornava dispensável a palavra humana na sua inteireza. No refluxo do que Rorty chamou o *linguistic turn* sabemos agora com Davidson ou com Lyotard¹ que a «linguagem» não existe. No fundo era uma espelhismo da vontade de controlo. A linguagem dos computadores, a língua da técnica como diz algures Heidegger, tende a tornar-se numa linguagem universal que lesa a voz humana. Não será por esta razão que se procura impôr, mais na universidade europeia, a retórica, o diálogo, a conversa? Justamente porque não há nada disso? E seria desejável que houvesse? A avalanche de palavras, de retórica, de comunicação², que desabou sobre o mundo, não foi uma forma de recusar a voz humana, naquilo que tem de singular encontro com a outra voz? E enquanto voz humana, não está nela misturada a promessa única de uma comunidade de pessoas com voz, e não apenas de «indivíduos» que dialogam num diálogo armadilhado desde sempre?

O fenómeno crucial é o que opõe a língua muda da técnica à voz humana, espaço onde todas as vozes reverberam, umas sobre as outras, umas pelas outras. Ambas estão em correspondência necessária. Para apreender as implicações disso é preciso uma outra forma de pensar,

atenta ao dessassego que a actualidade é, mas sem a mística da «leveza». O acontecimento irrompe sempre pesadamente, mesmo que sob a máscara da leveza, do virtual.

Passa por estas considerações todo o projecto de uma analítica da actualidade. Libertar a voz passa pelo agir e este só tem sentido «aqui e agora». Ser intempestivo, fora do tempo, é justamente o efeito do agir, que divide sempre a história em duas, suspendendo a pesadez, a rigidez, do que está-aí, com que identificamos o histórico. Deste ponto de vista, a «modernidade» e todo o pensamento histórico são um obstáculo radical ao pensar do agir, ao agir do pensar. Mas o agir só pode ser aludido na sua ausência, e a analítica da actualidade tem a forma de uma alusão.

Neste texto escolhi um caminho que não é desapropriado à coisa. Limito-me a deixar ecoar meia dúzia de citações. A deixá-las refulgir. Elas refulgem contra os seus próprios limites. Um pouco à maneira do «jovem Marx» que um dia disse: «Temos de obrigar as relações petrificadas a dançar, cantando-lhes para isso a sua própria melodia».

I

Primeiro Eco, de SHAKESPEARE — «The worse is not, so long as we can say "This is the worse"» (King Lear)

Aquilo a que temos de responder foi longamente preparado na nossa cultura. Paradoxalmente, nós, Ocidentais, nunca nos preparámos para o receber. A nossa sensação de crise, de desamparo, vem de tal impreparação. Não é que faltassem sinais de que as coisas estavam a mudar, eram inúmeros, quer na vida, quer nas ideias ou nos objectos, e na própria Cidade humana.

Com Shakespeare, que abre estas observações, chega à consciência europeia um fenómeno novo, radical e inesperado: o *nihilismo*. As coisas deixam de ser o que eram, mudam repentinamente de sentido, sem que ninguém possa medir inteiramente o alcance deste fenómeno. Por mais esforços que se faça não é possível voltar atrás, pois todo o regresso acabava por aparecer como um simulacro do que um dia foi. Essa sensação foi-se difundindo, e, de tal modo, que hoje mal a sentimos. Sabemos apenas que continuamos arrastados num movimento cuja lógica parece ser a manutenção do próprio movimento pelo movimento.

Uma imensidade de nomes foram avançados para controlar a origem de tão inquietante sensação. «Luzes», «Capitalismo», «revolução industrial», «civilização», «urbanização», «*nihilismo*», e ainda «modernidade». Todos acertam mas isso de pouco serve. O fenómeno que descreviam era logo posto em causa por outros, não menos profundos e radicais. Mas não é por acaso que vingou ou pelo menos sobreviveu melhor o de «modernidade». Talvez por ser aquele que diz menos, ou quase nada, ficando assim mais aberto ao que estava em causa.

O breve e confuso episódio do pós-modernismo, mais do que significar a superação da «modernidade», acabou por repô-la como problema.

¹ Cf. *Le Différend*, Paris, Minuit.

² Cf. Gilles Deleuze: *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris, Minuit.

Mas é certo também, que na intensidade de variações sobre o tema do "fim da modernidade", o que restava sempre como enigma era a própria modernidade, enigmática apesar do saber aparente que a descrevia. Periodicamente foi sendo «superada», mas se era facilmente superável é porque isso sucedia na miragem que cada teoria era. Na medida em que estava em causa a totalidade da experiência, a superação pela «teoria» era um jogo simples mas fustoso.

O que está a chegar ao fim é a dominância de algumas imagens, que conseguiram suportar algumas tendências essenciais, talvez porque elas próprias as produziram. Ou, pelo menos, as potenciaram. Por várias razões, a nova «época» passa pela «filosofia feita mundo e o mundo feito filosofia», como disse Marx na sua polémica com Proudhon. O que correntemente se chama «modernidade», mais não é que a institucionalização do racionalismo histórico, centrado na resolução de todos os problemas e diferenciados através do aumento do saber. Modernidade rimava com iluminismo, mas rimava mal. A ideia de que ela chegou ao fim (Vattimo) provém de uma tendência compensatória do ascetismo da Razão (Ritter e Marquard), a do romanismo, que acabou por virar historicamente no século XIX.

E que hoje impera, aquilo a que, contemporaneamente, chamamos cultura mais não é do que a sublimação da arte — através de uma série ininterrupta de «destruições» de que os vanguardismos foram os operadores — até dissolver a arte em simples sensibilidade, criando o homem sensível que por todo o lado se vai disseminando, e que continua a ser «moderno, demasiado moderno». Os "novos" fenómenos, como sejam o da academização das vanguardas (O. Paz), a emergência das logotécnicas (Lyotard), a convergência com a engenharia genética, a telerónica, as mudanças ao nível da sensibilidade social (Lipovetsky), a substituição do pensamento duro pelo "pensamento mole" (Vattimo), ou pela retórica perspectivista, etc. são sinais claros da estetização actual.

Mas, na verdade, o que pesa e muito no esgotamento do nome «modernidade» é a tecnologização geral das mediações. Seria possível mostrar que o multiculturalismo, a *political correctness*, a *cyberculture* ou o fundamentalismo, correspondem a este esgotamento, mas também à explosão da capacidade integradora das instituições associadas à «modernidade». A impreparação que falávamos, orientada pelo saber tradicional que dizia «se vais para o mar prepara-te em terra», cresceu quando a terra firme desapareceu e o mar se tornou incompreensível. Hoje o «mar» é formado por ondas electrónicas e nestas estamos, e estaremos cada vez mais, mergulhados sem remissão. O retorno à Terra, ao *hardware* é impossível, mas pelo menos isso deixa-nos menos nostálgicos. Já poucos têm forças para se apaxonar por uma máquina. Depois da desilusão dos grandes projectos históricos, com as suas Grandes Obras, qualquer retorno equivale a visitar o museu da teoria, das ilusões, do poder...

A sensação é a de que estamos rodeados de perigos. O terror a cuja superação assistiu a mitologia, transformou-se numa difusa sensação de perigo, de acidente, de catástrofe. Os humanos dedicaram muito do

esforço a afastá-lo para longe das portas da cidade, mas apenas tocavam uma que outra das suas efígies. O perigo em estado puro é a acidentalidade de tudo. Que um antibiótico possa criar vírus resistentes e ultra-potentes, que o saber aumente a violência, etc. Por isso não poderíamos estar mais de acordo com Michel Foucault quando afirma: «o meu problema é: "Cuidado, tudo é perigoso, mas não igualmente nem ao mesmo tempo"». Alguns veriam aqui a necessidade de um critério para distinguir, mas justamente o problema está na sua ausência. Por ter desabado a própria ideia de universalidade. Mas, talvez também, porque mesmo que existisse, isso seria indiferente para a vontade de potência.

Seja como for, temos ainda um princípio de distinção, o perigo surge «aqui e agora», e não em todo o lado ao mesmo tempo, pelo menos até que todo o tempo e todo o espaço se fundam numa decisão única para os humanos: preencher ou não o boião da Bomba, alterar ou não o genoma humano, ou outra superdecisão qualquer. Estamos para além do pessimismo e do optimismo. Se, como prescreve Brecht, «já não podemos partir das boas velhas coisas, mas das novas más coisas» — e mesmo esta distinção é incerta — é porque estamos confrontados com a degeneração da universalidade, que nos submete a todos a uma espécie de universal negativo. Deixando de lado a similitude dessa negatividade com a natureza, em cada instituição, em cada um de nós, fornece-nos ainda uma critério: diante de um caso, podemos dizer se o queremos ou não, podemos apontar a sua injustiça. Mas mal começamos a falar positivamente não é possível entendermo-nos. Esse entendimento faz parte das «boas velhas coisas», mas estas, hoje, apenas sobrevivem como simulacro...

Não diríamos como um poeta alemão que «onde está o máximo perigo, está o que salva», apenas porque quando ele irrompe com a toda a sua violência, já tudo ocorre *post festum*. Ora, o que está a ser posto em causa é a própria ideia de posterioridade. Perdido o passado no «arquivo» e tramado o futuro nas redes, a actualidade torna-se perigo absoluto. Mas, o que parece essencial, é que o perigo e a «liberdade livre» (Ramos Rosa), que o agir humano é, têm a mesma origem. Abolir um é destruir a outra. Mal ou bem, toda a história tem sido a criação deste bloco dissonante. Que o existente está assombrado pelos possíveis, que estes na sua especificidade sejam perigosos, dá sentido à frase de Shakespeare que vos trouxe. O «pior», é, em princípio, a morte, mas não apenas a morte do amigo ou do filho, mas morte de tudo o que é humano, como sejam as figuras em que o seu agir se precipitou, restando nalguns traços. O pior é o fim do próprio acto de estar em figuras. Mas como diz Shakespeare, enquanto pudermos dizer «isto é o pior», tudo continua. Mas nem tudo o que continua nos interessa.

II

Segundo Eco, de Italo SVEVO — «Não é por o mundo não parar de girar, que temos de ficar agonizados».

Na cultura abundam as referências ao perigo, indo desde a proibição bíblica do saber como origem de todos eles; passando pela mitologia que o encena permanentemente, como contaminação do humano com a natureza, como é o caso do Minotauro, passando por uma intensidade de metáforas do naufrágio. Na verdade, só a partir de uma catástrofe da história o perigo emerge na forma absoluta que nos habituamos a referir como «moderna». Surpreendentemente pois, justamente o racionalismo prometera abolir toda contingência, organizando toda a vida sobre outros princípios. Ora, pelo menos desde Shakespeare que estamos junto ao «pior», algo que as suas tragédias exploram intensamente. Três séculos volvidos, intuímos com Svevo que o perigo é a nossa condição. Como se tivesse consolidado o movimento que faz com que «tudo o que é sólido se dissolva no ar». O processo demorou algum tempo, mas tem vindo a aumentar de velocidade. No parágrafo 125 da *Gaia Ciência*, onde reflecte pela primeira vez sobre a «morte de Deus», diz Nietzsche: «Chego cedo demais», disse ele então, «o meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme ainda está a caminhar, caminha e ainda não chegou aos ouvidos dos homens. O relâmpago e o raio precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, as acções precisam de tempo, mesmo quando foram efectuadas, para ser vistas e entendidas. Esta distância ainda lhes está mais distante do que as mais longínquas constelações; e foram eles contendo que o fizeram!». Tudo indica que este acontecimento já completou o seu caminho. Só não o notamos porque estamos no meio dele.

Nietzsche propôs-se defini-lo como *nilismo*, mas esse nome falha como falham todos. Porque este fenómeno aniquila a própria estabilidade do nomear. Mas através dele aponta-se para uma mudança generalizada na forma como se organizava e legitimava a experiência. O fundamento do agir, que era dado *a priori*, desaparece, abrindo uma crise irremediável. O que era de uma evidência absoluta passa a ter de justificar-se. Tudo o que estava preso ao nomear, liberta-se, e acima de tudo a técnica. Os sinais são inúmeros, os nomes também, sem contudo esgotarem o assunto.

O *nilismo*, esse «deserto que cresce» (Nietzsche), a época de «época de indigência» (Hölderlin), etc., todas estas fórmulas procuram dar conta de uma cesura, de um corte, que divide a experiência ocidental em duas. Antes e depois dessa cesura. Em torno dela, cria-se a história, a immanência, a vontade, a Razão. Mas esta cesura desdobra-se imparavelmente. O *nilismo* é um movimento histórico de desfiguração, que nunca chegou a acabar-se e que se relança permanentemente. Ele é responsável pelo duplo movimento de abstracção e concretidade que é constitutivo da modernidade. Num grande acto, quase incompreensível, joga-se um jogo com um único lance, mas que não pode terminar. É uma superdecisão, que ninguém tomou, mas cujo efeito é a queda do céu na



Terra. O ideal e transcendental é rebatido sobre o imanente. Tudo caiu aí em pedaços. a paisagem fica peida de fragmentos, das instituições pas-sados, das "estórias" contadas milenarmente, das heróicidades de antanho.

Todos os pedregos vão ser arquivados, metidos em museus, recria-bhados, recombinaados. Boa parte do que chamamos modernidade foi apenas o processo de voltar a articular o que ficara desligado. Toda esta laboriosa actividade é uma resposta ao abismo que se abre repentina-mente na experiência, e que fez Dostoevsky dizer que «se Deus morreu tudo é possível». Se tudo é possível nada está justificado, pode ser alterado à vontade. Pode-se reconectar de zero. Mas primeiro é preciso reduzir tudo a zero. O que tem vindo a ser feito sistematicamente. O racionalis-mo foi a forma histórica como se procurou controlar esta experiência inquietante. Mas na verdade, toda a estabilização é interdida pela própria lógica do processo.

No interior dos processos de estabilização incubava uma lógica de controlo, cujo princípio é a razão, naquilo que ela tem de calculadora, de universalisante, de construída. As formas de controlo clássicas baseavam-se numa apreciação permanente do risco, que é o enfimismo com que o racionalismo nomeia "o e do" perigo, calculada em relação à criação de segurança. Ião mais obsessiva quanto a segurança ontológica anterior se esvanecia, mesmo das memórias. A rede de instituições modernas, cujo modelo é o Estado, que serve de modelo jurídico a todas elas, procuram ser essa rede de segurança, mas o paradoxo da situação é que o perigo aumenta à medida das soluções propostas para o controlar.

Depois do que se passou neste século é bem ilusória a esperança que ainda leva Anthony Giddens a defender que "num mundo pós-moderno [...] uma fixidez renovada de certos aspectos da vida que reactivariam alguns traços da tradição. Isso] serviria de fundamento para um sentido de segurança ontológica, reforçado por uma consciência de um universo social subordinado ao controlo humano". Ao invés, estamos agora a entrar na época do controlo, justamente por ter falhado a sua forma racional. As instituições que procuraram responder ao *moram* que é a cesura que referi, foram obrigadas a entregar-se à técnica como instru-mento de estabilização, criando uma forma de vida em que o acidente passa a essencial, e a catástrofe antecipa permanentemente. A cibernética — a ciência do controlo que hoje impera — acaba de emergir como imagem pura do controlo, e a linguagem digital, como a linguagem uni-versal. É previsível que serão ambas relançadas com tanta mais força quanto maior for a sinistralidade, a difusão viral, a catástrofe ecológica, a violência urbana. O problema é que o controlo humano parece cada vez mais inopetente perante as forças que criou, e que surgem como contro-lo do controlo humano pela técnica. Aliás, a mistura do humano com a máquina é patente, e os *cyborgs* não estão muito longe de poder sair da ficção científica.

No «fim da modernidade» o perigo é mais premente que nunca. Mas Svevo diz-nos que se entrarmos irremediavelmente no turbilhão que tudo arrasta centrifugamente, não precisamos de enjoiar. Principalmente, que

não devemos tomar pastilhas para o enjoiar. Todos os remédios têm-se revelado como venenos. Temos de aceitar a nossa queda no vórtice, e daí retirar força e saber.

III

Terceiro Eco, de Georges BATAILLE — «J'appelle expérience une voyage au bout du possible de l'homme».

Tudo o conhecimento desde o fim da tragédia grega, onde estava em acto um conhecimento trágico, foi uma forma de expulsar o perigo que toda a experiência sempre é. O poeta francês, Roger Munier, recorda-no-lo: «Experiência vem do latim *experiri*, passar por uma provação. O radi-cal é *periri*, que se acha também em *periculum*, perigo, risco. A raiz indo-europeia, é *per* a que estão ligadas a ideia de travessia, e em segundo lugar, a de provação». Os mitos, as instituições, tudo aquilo a que se chama «cultura», foram a forma encontrada para atalhar os caminhos do perigo. Durante demasiado tempo tivemos de trancar a segurança pela liberdade. Com a «modernidade», esse nome vazio com que se tentou controlar a cesuração da história em duas, todas estas formas se abisma-rum, perdendo a sua base. Mas só assim poderia emergir a experiência na sua forma pura, como experiência da experiência, como experiência a fazer-se.

Nenhuma ciência pode esgotar a experiência na sua completude. Mesmo que possuíssemos um computador que a registasse toda, que pudesse tomar em atenção o mais ínfimo pormenor, como a «energia, produzida pela queda de um cabo», para fazermos da máquina fantas-tica de Francis Picabia, tal registo seria uma mimesis cópia, tão inapreen-sível como o «original» que representa: O desejo do controlo total existe: milenarmente, mas a sua origem é bem pouco sublime. Tem origem no terror, no medo, como aliás sucede com todas as formas. A estabilização serve de anteparo ao que sempre lhes escapa. Ora, o que escapa sempre é a experiência como acto constituinte livre, que é o único à altura do humano.

Claro que a experiência não se confunde com a sublimação do «real» na memória dos indivíduos, demasiado frágil afinal, apesar de toda a escrita, de toda a maquinaria de estabilização da memória, que tudo transforma em matéria de arquivo, essa memória objectiva e exterior, nem se confunde com a «realidade», que não passa da cristalização do estado de coisas em torno de uma dada figuração, que historicamente acabou por vencer. A experiência a fazer-se perturba toda a estabilidade, e só é possível analisá-la quando ela já não está lá, quando se precipitou num corpo anatómico. Nos raros momentos em que tem alguma duração, como na violência que se dissemina sem parança, ou na festa revolucionária em que tudo entra em fusão, já não temos tempo. Falta tempo para a análise, e mesmo para agir. A invenção do saber foi uma arte de dar tempo ao tempo. Mas este escasseia. Tudo está em fusão, mas

sem festa. Resta apenas a sua paródia, o *entertainment*. Mas mesmo a este último o tempo falta. Se não veja-se as mil astúcias dos publicitários para impedirem o *zapping*.

A «viagem até ao fim do possível» de que fala Bataille esteve sempre-aí, mas só emergiu como algo de irremediável quando a experiência pôde aparecer historicamente como efeito do humano na sua relação aquilo que ele não é, o inumano, a natureza, o corpo. Basta pensar na intensa elaboração pelos clássicos da oposição entre cultura e natureza. Sempre se procurou descrever o que está-aí, mas o inquietante é o enigma do nascimento, o estado nascente em si. Giorgio Agamben fala aqui de «uma experiência originária, [que] longe de ser algo de subjectivo, não poderia ser senão aquilo que, no homem, está antes do sujeito, ou seja, antes da linguagem: uma experiência "muda" no sentido literal do termo, uma infância do homem, de que a linguagem deveria, precisamente, indicar o limite». Mas a própria linguagem, de que se esperaria a mediação entre o que está aí e o que «ainda» não está, mas poderia estar, inscreve-se sem-pre em falha. De qualquer modo estaria sempre em atraso. Tal como a vida não vive, falar da experiência não é a experiência. Não se fala da experiência, ela é que nos interpela, exigindo uma palavra certa. Ora, a palavra certa está em acto no que fazemos. A palavra, primeiramente e antes de mais, deveria testemunhar esse mistério: ela é a que assiste a esse nascimento, à vinda do novo. Dar esse poder à arte, é cair no gratu-to. Todo o assunto é «político», mas quem sabe o que é a política na época em que ela se confunde com o Estado?

Estamos a ser levados à linha onde se jogam os limites do existente. Apesar de todos os perigos, está aí uma ocasião de se estar à altura do estado nascente da «experiência da experiência», onde se fundem a expe-riência feita e aquela a fazer-se. O nosso destino joga-se na constante luta em torno da figuratividade do agir. A responsabilidade do pensar é tam-bém uma responsabilidade pelas figuras em que se precipita. A indeci-bilidade deste processo faz da luta pela figuratividade uma tensão perma-nente: que distorce todas as figuras materialmente dadas. Tudo se joga em propiciar as ocasiões mais livres e em conter as mais violentas. Mas para isso é preciso salvar todas as possibilidades, mesmo as mais perigosas. Por mim, como me sinto longe daqueles que só começam a agir depois de uma «boa» escolha, a do diálogo, da pragmática, etc.

A frase de Georges Bataille, que deixámos ecoar neste apartado, prossegue assim: «Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible». Tal escolha está-nos vedada. Já não é possível não querer entrar nessa viagem até ao fundo da experiência, «à procura do tempo pre-sente», como disse Nathalie Sarraute. Essa viagem iniciamo-la há muito, embora tenhamos de esquecer o seu começo, e o estejamos sempre a esquecer. Num momento ou noutro, surgirá tudo como absolutamente inquietante, a nossa segurança desaparece, o nosso sofrimento surge-nos como puramente absurdo, e perante a sua inumanidade todos seremos iguais, igualmente entretidos, sem remissão, ao que sobrevivem. A mesma

urgência urge sobre todos. Não é possível ficar de fora, a situação exige que cada um se arrisque, que avance com tudo o que puder levar consigo. O saber é insuficiente. Mas também já não basta a *docta ignorantia* que nos mergulha no mundo, sem remissão, como o estão todos sem pensar. É preciso fazer o mesmo, pensando. Como diz o Herberto Helder: «Vivemos demonicamente toda a nossa inocência».

IV

Quarto Eco, de Ingeborg BACHMANN — «Deste lado das "fronteiras" estamos, pensamos, falamos nós. A sensação do mundo como um todo delimitado é-nos sugerida porque nós, enquanto sujeitos metafísicos, não somos já parte do mundo, mas sua "fronteira". O caminho através da fronteira, porém, foi-nos vedado. É-nos impossível situarmo-nos fora do mundo e proferir frases sobre as frase do mundo. Nada do que a língua é capaz de exprimir — os factos do mundo, portanto — é alterável pela vontade. Alteráveis, só as fronteiras do mundo, e sobre elas temos de nos calar».

Estamos levados à linha, chegámos ao limite do lado de cá das coisas. Bachmann fala de fronteira que não podemos ultrapassar. Mas essa fronteira está a ser violada, não apenas do lado de cá, mas pelo lado de «lá». Justamente aquilo que a cultura sempre reprimiu. Do lado de lá está a «natureza» a que os gregos chamavam *physis*, estão as paixões, a carne, as coisas, está o caos, e o perigo. Do lado de cá os objectos, os corpos, a razão, as instituições. Do lado de lá o acontecimento, do lado de cá a vontade de controlo. O humano jogou-se sempre no meio de ambos, indo ao limite fronteiro entre ambos. A «modernidade» fragilizou todo o mundo ordenado, tudo o que se seguiu nunca adquiriu a espessura da experiência antiga. Precisamente, porque os limites, a fronteira, ficaram à mostra, são agora parte do problema. A mediação, que era um instrumento para interagir no «mundo», torna-se o meio em que «qualquer» mundo tem lugar, onde tem de achar o seu lugar.

A nossa forma de experiência é determinada pelo incessante ir ao limite, à fronteira, sem o atingir nunca. Isso faz com que tudo se apresente, queiramo-lo ou não, escolhamo-lo ou não, como força constituinte em estado puro. Essa constituição é mais decisiva do que qualquer constituição jurídica ou política. O efeito inevitável deste processo é que nada, nenhuma teoria ou instituição, consegue dominar a constituição. Ela é da ordem do entre, entre o lado de cá, a experiência, e o lado de lá, a natureza. Dominá-la implicaria submeter inteiramente a natureza. Todo o pensamento moderno está marcado por este fenómeno, e é sobre ele que se organiza a cena do controlo. Antes de mais de controlo do imaginário³.

³ Para vermos uma esplêndida formulação de Luiz Costa Lima, que talvez não explore suficientemente o problema.

O imaginário da constituição varia entre dois extremos, lesando ambos: a de que é possível realizá-la a partir de zero, (re)começando absolutamente, e a ideia de que já ocorreu, com as revoluções, a democracia ou o mercado, sendo todo o existente a repetição dessa constituição originária, ou então o seu aperfeiçoamento. Ou seja, entre esses dois extremos joga-se a complexidade entre o *nihilismo* e o positivismo. Em ambos os casos, tende-se a anular a tensão entre o poder constituinte de toda a «realidade» possível e o que aí está na sua opacidade matérica, o que é constituído, mas se dá como real. Mas o «real», na sua humanidade é aquilo que perturba todo o controlo. Dita paradoxalmente que o «real» é o «desassossego do livro».

Bachman coloca bem o problema, o nosso limite são as nossas fronteiras, o limiar que nos separa do inorgânico, do elementar, em suma, da *physis*. A ontologia é de evitar, pois «Ser» é ainda um nome para o aquilo de que não podemos falar. Esse nome, como todos os outros, está do lado de cá. Mas a fronteira que divide entre humano e não humano está sempre aquém ou além da experiência: está sempre em falta e em falta. Bom exemplo é o da doença. Cada vez que ficamos doentes, a fisicalidade invade, e destrói, os vãos de que o humano se rodeia para poder viver. Todo o esforço é renovar o físico para o lado de lá. Paradoxalmente, o imaginário do controlo, que funciona sempre do lado de cá, mas não tem feito do que technologizar o humano.

Ora, hoje as fronteiras criadas pelos modernos, em boa parte jurídicas e conceptuais, estão a alterar-se profundamente. E, com isso, a constituição, aparece como o único problema humano, como aquilo que é comum a todos os humanos. A tentativa de dominá-la pela tecnologia, pois é isso que está em causa, implicaria um controlo absoluto de toda a contingência, do accidental e do singular. A história chegaria ao fim se fosse possível repetir infidamente a mesma figura da constituição, onde se inscreveria uma «natureza» dominada. Com a instalação de um tal automatismo de repetição a liberdade seria desnecessária. Estaria mesmo a mais, como perturbadora que sempre é, mas em toda a figura incuba a catástrofe. A catástrofe é acima de tudo a catástrofe do humano. Este é corpo e figura, é a sombra das suas figuras. Do ponto de vista do Universo é indiferente que a Terra seja azul ou negra, que haja homens ou não. Uma constituição que se repetisse infidamente seria igual ao automatismo da «natureza», equivaleria à *Technik der Natur* de que fala Kant. Semelhante vitória equivaleria a uma queda irreversível no inorgânico, no elementar (Rosiv-Ainé).

Contra esta queda no in-humano, o essencial passa-se na mediação. O racionalismo procurou controlar, controlando a mediação. A representação foi o seu principal operador. Com a technologização da mediação, a representação auto-destrói-se. E com isso, perde pertinência a estrutura racional meios-fins que a utilizava. Agamben tem dado atenção a este fenómeno, que já estaria presente em Nietzsche: «l'éternel retour ne se laisse penser que comme un geste dans lequel puissance et acte, naturel et maniere, contingence et nécessité deviennent indiscernables». Na

mediação em que as distâncias desaparecem, todo o fim é uma precipitação do meio, logo engolido pelo meio a que põe fim, que pontua. Estamos hoje a assistir à mistura de níveis, anterior e posterior, presente e ausente, modelo e cópia, tudo se reverte e volta a reverter. Pela aceleração rápida provocada pela tecnologia, o fim está no início, e vice-versa. Trata-se de uma estrutura conhecida da mística, que se torna efectiva na contemporaneidade. Isso é evidente nos novos objectos virtuais.

Na chamada modernidade, a mediação confundia-se com a palavra. A linguagem era a grande mediadora: era em torno dela que todo o existente oscilava na sua crise de constituição. Daí a enorme panóplia de instrumentos que surgiram para a controlar, para a programar. Linguística, retórica, argumentação, diálogo, e acima de tudo o normativo, tudo conspirava contra a palavra livre que ilumina o agir. Na contemporaneidade este processo culmina com uma linguagem ortopedizada, a linguagem digital. Mas a partir dela, já não há diferenças entre imagem e palavra, entre voz e imagem, entre os objectos e os seus modelos. Tudo é tracejável pela linguagem da técnica, que parece esmagar a possibilidade de uma voz livre e só há voz, se livre. A vantagem, mínima, que apresenta poderia ser esta: talvez esteja a libertar a mediação do domínio da representação e, esta, do império dos «donos da palavra».

Ao invés do que diz Bachmann, e na medida em que a fronteira que tudo media foi atravessada por uma voz inhumana que é a da técnica, não nos podemos calar, mas também não podemos continuar a falar da mesma maneira. Ossip Mandelstam, já em 1925, anunciara o problema: «Eu não desejo falar de mim, mas espisar o século, o ruído e a germinação do tempo. A minha memória é hostil a tudo o que é pessoal. Nós não aprendemos a falar, mas a balbuciar e é apenas quando damos ouvidos ao ruído crescente do século e depois de lavados pela espuma da sua crista que por fim adquirimos uma língua» (Mandelstam, 1925: 77). O «ruído» do século está a abafar a palavra humana, mas é nele, que é o nosso meio, que temos de fazer a incisão de uma outra palavra. Essa incisão é o efeito de um agir livre. Contrariamente aos gregos, a Aristóteles, por exemplo, que considerava a palavra, o *logos*, como próprio do humano, por isso naturalmente político, só pelo agir teremos direito à palavra e só pela política a podemos garantir. Essa é uma tarefa que incumbe a todos e a cada um.

V

Quinto Eco, de Ernst JÜNGER — «A actualidade é inultrapassável e por essa razão, exactamente, que corrói a realidade».

O agir ocorre apenas no «presente». Mesmo o preparar ou o esperar, o meditar ou o prometer, são modalidades do agir. Este nunca existe fora das figuras em que se materializa. O agir absolutamente livre é uma utopia. Ele subsiste apenas no atravessamento das figuras que são a matéria da experiência. Ninguém age completamente despojado, embora



seja necessário um certo despojamento. Para tal despojamento não é preciso qualquer preparação: cada figura dura cada vez menos. O que tem a vantagem de abalar a idealização do agir que caracteriza uma das respostas ao *nihilismo*: como se cada figura fosse uma prisão subtil, como se uma vez professor, sempre e apenas professor; que uma vez operário, sempre e apenas operário. Em contragolpe, toda a figuração é desqualificada se medida em relação ao ideal. Bom exemplo é o Dom Giovanni de Mozart. Como nenhuma mulher era a ideal, todas as mulheres empíricas eram sacrificadas ao altar do ideal, por pura vingança. Tudo isto começa hoje a ser posto em causa, não por uma superação das ditonias, mas por um derramamento figural de umas sobre outras.

Se é verdade que o homem é sem atributos, sem qualidades, como pretendem Musil num romance justamente célebre, não é menos verdade que nenhuma figura dura muito: a velocidade com que se destroem «profissões» é disso um bom sinal. Poucos têm esperanças de poder continuar toda a vida na mesma profissão. Por outro lado, a «moda» faz muito por efemerizar todos os atributos: o *bipppy* de à alguns anos, cede ao *Punk*, este ao *rappier* e este ao *skinhead*, todos permanecendo quanto muito como memória espectral do revivalismo televisivo. O agir é controlado por procedimentos de estabilização, não apenas racionais, mas também passionais (é essa a herança do romantismo europeu). Ao mesmo tempo como propriedade de um «sujeito racional», diurno, do trabalho e como produto de um «sujeito da sensibilidade», nocturno, do prazer. Mas tal como a noite e o dia se misturaram, tudo caminhando para o azul eléctrico, também as formas de controlo clássicas estão a ser abaladas. A razão é simples. Ao novo controlo do controlo originado pelas novas tecnologias opõe-se, não uma figura particular, mas o agir na sua inteireza. E só o agir livre faz oscilar, introduz uma hesitação, os autotismos de repulção.

O fundo de verdade do agir livre é a actualidade. Pesem embora todos os perigos que ela contém, nomeadamente a *nihilização* permanente das figuras humanas, há entre os dois uma afinidade electiva. Cada vez que agimos em verdade, cria-se o «novo», o automatismo da história e parado, tudo se divide num antes e num depois, por imperceptível que seja. As revoluções capturaram toda a atenção, mas a verdadeira mudança virá com «passos de pombo». A «modernidade» revela-se afinal como puro poder constituinte de todos e de cada um, como permanente actualidade do agir. É aí que se joga a relação entre o lado de cá e o lado de lá, entre o existente e os possíveis. O agir é o meio que funde tudo, mesmo o que lhe escapa como *physis*, precipitando-se sobre as figuras, precipitando-se em figuras, mas também é o precipício onde as figuras se despenham...

A insistência num pensamento epocológico, característico da vontade de controlo moderna, reprime, e isso nunca deixou de ser feito, a actualidade. Um dos autores mais influentes do momento, Jürgen Habermas, no seu elogio fúnebre de Foucault descreveu a atitude deste como sendo a de «lançar de uma flecha no coração do presente», lançando-lhe também a sua flechada: a genealogia foucauldiana, limitada à denúncia de

«processos nos quais apenas entra o poder e nada mais que o poder, sob misturas sempre novas» seria antitética da modernidade, que ele identifica com o iluminismo. Daí que, para Habermas, o paradoxo seja o seguinte: «como é possível que este tipo de compreensão de um filósofo moderno [Kant], constantemente dirigida para a nossa actualidade e inscrita no tempo presente, seja compatível com a crítica inflexível que Foucault faz da modernidade?», esta evidente identificação da actualidade com a «modernidade», mais não faz do que desqualificar a actualidade.

Foucault, que esteve sempre demasiado perto deste tipo de pensamento, é dos poucos que decidiu pôr em causa a noção de época, e, portanto, de actualidade, de facto, a historicidade não depende dessa categoria. É a actualidade que cria a história, relançando-a por divisões permanentes, por dissonâncias, e não por acumulações e repetições. Daí que numa entrevista de 1981 a G. Kaullet, visa explicitamente Habermas sobre esta questão: «Os americanos projectaram uma espécie de seminário onde estaria Habermas e também eu. Sei que Habermas propôs como tema «a modernidade», e senti-me embaraçado, pois não consigo ver o que isso quer dizer nem mesmo o tipo de problemas que é visado com esse termo ou que seria comum às pessoas a que se chamia pós-modernos». Esta incompreensão, bem retórica por sinal, tem a ver com o facto dos neo-iluministas idealizarem a modernidade, de lhe darem um sentido positivo, progressivo. Não por acaso, Foucault irá remontar a Baudelaire, por este juntar o efémero (e sem fundamento) com o «eterno», heroizando o presente: «a modernidade consiste em reconquistar algo eterno que não está para lá do instante-presente, nem por trás dele, mas nele». Para Foucault, estaria aí em causa uma «heroização irónica do presente» onde está em causa «o jogo da liberdade com o real para transfigurá-lo». Se Foucault passa de Baudelaire a Kant, parecendo aí encontrar-se com Habermas, é porque Baudelaire reduz esse jogo ao lugar da arte, o que não sucede com Kant. Mas o que ele privilegia é a capacidade kantiana de perguntar, não as suas respostas. Habermas sente-se consolado com as respostas kantianas e identifica-as com a «modernidade». Ora, a modernidade é um modo de ser da actualidade, não exclusivo, cujo sentido está em aberto, que se joga dia a dia, acto a acto. Como diz Foucault trata-se de interrogar o presente «sem se conceder a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que este momento em que estamos é, no vazio da noite, a maior das perdições ou, que estamos no ponto do dia em que o sol triunfa, etc. Nada disso, é um dia como os outros, ou antes é um dia que não é nunca de facto como os outros». Aparentando dizer a mesma coisa, um abismo separa estas duas posições. Tem a ver com o «heroísmo» de aceitar viver no turbilhão da actualidade, não provisoriamente à espera do melhor na história, mas como condição de liberdade.

Bem vistas as coisas, o que está em causa desde sempre é a actualidade do agir, embora confusamente nomeado. Pressentido, mas perdido nas fórmulas que sempre falharam. Esta questão insiste nos principais autores modernos. Nietzsche com o «instante», Baudelaire com o «tran-

sitário e efémero». Walter Benjamin com o *Jetztzeit*, o «agora», Ernst Bloch com o *noch-nicht*, o «ainda-não» existente, Arendt com o «entre-dois» ou Heidegger com o *inzwischen*, o «entre», todos à sua maneira visam a mesma coisa. Mesmo um poeta dado à filosofia como é Fernando Pessoa sustenta que «a única realidade é o eterno presente, o imortal Agora». E não fica muito longe disso a prescrição de Gertrude Stein de que é preciso «viver no presente actual, e expressar completamente a inteireza do presente actual». Acrescentemos a estes testemunhos a insistência na «contemporaneidade», que avassala a cultura, e somos forçados a admitir que a «actualidade» misteriosamente medusa o pensamento da época, uns para destruir o «odado»-presente, outros para sacralizá-lo. Todas estas metáforas parecem desenvolver um motivo marginal da filosofia ou da arte, mas essa marginalidade é o resultado de um pôr à margem, que fragiliza ambas. O que está em causa é o agir livre, que se efectiva no combate que se joga entre o existente e o possível, entre a actualização, controlada, do potencial e a violenta e criativa potencialização do actual.

Parece haver aqui alguns laivos de filosofia, mas não é nada disso. A velha oposição aristotélica entre potencialidade e actualidade faz parte afinal da arqueologia do controlo que emergiu pura e dura na «modernidade». Com esta instaurou-se um processo de controlo da actualização através do esquema racional dos meios e dos fins, fechando-se em torno e configurando instituições ilusoriamente rígidas; mas essa ilusão leve e pesadas consequências. A abertura, necessária, de que dependia a liberdade, foi acantonada na arte, mas isso era insuficiente, denasido gratuito, e não escapou ao Kitch da sensibilidade, tendo tido consequências não menos desastrosas. A actual maquiagem das paixões pela «realidade virtual», a fusão bioquímica do desejo com as máquinas de mediação, mostram os limites últimos de um processo perante o qual nos achamos desnudados.

A analítica da actualidade é um saber que se pretende à altura deste fenómeno. O que começa com uma suspensão da metafísica da presença que vem desde os gregos; pelo reconhecimento da prioridade da experiência; que passa por uma lógica do figural, por um «surfear» da medialidade, libertando-a da sua arquivagem imaginária; por uma entrega sem remissão ao mundo na sua urgência; pela fusão no mesmo acto do existir, existe ou irá existir; pelo agir como divisão permanente do existente contra e dentro de si mesmo; pela transformação incorporal do existente, por uma nova modalidade do juízo político.

A actualidade é a urgência do pensar, mas no pensar urge o agir. Por aí talvez assim se possa recobrar a palavra, tão assediada pela imagem, pela retórica, pelo palavrado do diálogo. Porchebe-se assim o carácter profético da frase de Jünger que ilumina este parágrafo: A «realidade» é corroída pela actualidade porque as figuras em que se cristaliza não conseguem conter as forças geradas na experiência. Reconhecemos hoje sem dificuldade que o controlo da actualização, essa forma de seleccionar os possíveis, só nos tem levado para o «pior». Jünger fala em corrosão, mas talvez se possa dizer que a corrosão da figura, a sua desfiguração, é o

efeito inevitável da afinidade entre *nihilismo* e a vontade controle de que a «verdade» é uma figura essencial. O perigo é que tudo tende para a desfiguração, para a queda interminável no abismo sem fundo da *Physics*. Mas se é interminável nunca cessaremos de cair. Tudo depende da maneira de cair, e de levantar-se. Todos somos, queiramo-lo ou não, artistas da queda.

VI

Sexto Eco, de Laurie ANDERSON – «You are walking. And you don't always realize it. But you're always falling. With each step, you fall forward slightly. And then catch yourself from falling. Over and over, you're falling. And then catching yourself from falling. And this is how you can be walking and falling at the same time».

Falar de «modernidade» é ainda um modo de falar do tempo, mas apenas negativamente, como negação do «presente vivo» (Husserl) que é a actualidade do agir. Mas mesmo o que nega afirma o negado. Não é por estar em causa o poder constituinte que a actualidade é o segredo da modernidade? Mesmo nos seus erros mais tremendos, de controlo do acontecer? Ou da *nihilização* do existente? O agir livre é a nossa forma de cair a andar e de andar a cair, que refere esplendidamente Laurie Anderson. Mas não será que esse movimento é inseparável da actualização permanente de um termo por outro? Do cair pelo andar e do andar pelo cair? A estratégia de «parar» o devir para o pôr à frente e controlá-lo está em pane. Aliás, como nos ensinam as novas tecnologias cada vez há menos «real» e mais virtual. O aumento das metamorfoses que curto-circuitam o «real» e o «imaginário» tendem a destruir esta classificação.

Tudo se joga no meio, entre as metamorfoses. Para isso o saber que acumulamos não chega. É preciso um outro saber da dor, como se entrevé sonhadamente com Ennio Gadda que alude a um "conhecimento da dor". Saber que Nietzsche descrevia como trágico. Precisamos desesperadamente dele. A Analítica da Actualidade que esboçamos a traços largos é uma tentativa de fundar um saber neste conhecimento da dor. Este conhecimento não é novo, antes é do mais antigo, vem de Job a Prometeu, que o arrancaram do mundo à custa de muito sofrimento, vencendo o medo. As *Metamorfoses* de Ovídio assinala um momento feliz deste saber, que rapidamente ficará sepultado na cultura, cristalizado em categorias rígidas, enquadrado por procedimentos brutais, que assumem hoje a forma dulcificada do «diálogo».

A Analítica não se queia por aí, cingindo-se à recusa de todas as categorias. Mas suspende aí onde pode a apresentação de categorias universais, e a violência dos seus processos e processamentos. As categorias eram uma forma de «colectar» indivíduos, corporeidades para dentro de certas figuras, bem exângues por sinal. Mas para isso era preciso criá-los e estabilizá-los (reproduzi-los). Hoje são destruídos com maior rapidez com que são criados. O novo é o meio, a medialidade das mediações,

E aqui de pouco nos serve as distinções entre meio e fim ou meio e começo. O princípio é um novo lance no meio do jogo que já se iniciou de há muito, o fim é a preparação de um começo. Tudo é determinado pela urgência do presente, naquilo que tem de essencial: a sua heroicidade perante o acontecimento. Este pesa sobre nós de modo inquietante, aproximando-nos de nós com tal violência que toda a distância desaparece. Mas como isso ocorre sempre no «aqui e agora», cria-se assim uma distância mínima, formada pela indirectividade da sua relação à experiência «tal como é», na sua totalidade misteriosa e inapreensível.

Esta distância é incorpórea, invisível, insistindo, mais do que existindo, na divisão do estado-de-coisas, da sua escuração de num antes e num depois, na metamorfose de uma figura para outra figura. A história reünia-se em cada acto, nem que seja essa pequena história que é a do nosso nome de família. Trata-se de dividir, é isso que nos diz a palavra *ur-teil*, juízo (Holderlin). Dividir, não tanto entre o que «bom» e «mau», «pro-gressivo» e «regressivo», mas entre o que está pesadamente aí, e aquilo que pode ser: «melhor», «mais justo», «mais livre». Tanto mais necessário quanto mais inexistente. Mas do inexistente de nada serve falar, é preciso agir. É só através do agir, como diz Octávio Paz, que «aparece o outro tempo, o verdadeiro, o que buscamos sem o saber: o presente, a presença». Mas isso é ainda uma metáfora: quando surgir não nos daremos conta, porque está sempre a surgir e a desaparecer. Inquietante, parecerá. Mas se é verdade que nenhum lance jamais abolará o acaso (Mallarmé), então há esperança enquanto o jogo continuar. Assim: «É preciso continuar. Não posso continuar Vou continuar» (Heckett)