

Universidade de Brasília
Departamento de Teoria Literária e Literaturas
Programa de Pós-Graduação em Literatura

Lucas Tiago Milhome Galvão

Nomear, ou Esposar o Outro
Uma Análise Possível do Épouser la Notion de Mallarmé

Brasília – DF

2016

Universidade de Brasília
Departamento de Teoria Literária e Literaturas
Programa de Pós-Graduação em Literatura

Lucas Tiago Milhome Galvão

Nomear, ou Esposar o Outro

Uma Análise Possível do Épouser la Notion de Mallarmé

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre, elaborada sob orientação do Professor Dr. Piero Luis Zanetti Eyben.

Brasília – DF

2016

Agradecimentos

Ao professor Piero Eyben, pela paciente orientação. À Gabriela Pinheiro, pela contribuição inestimável. À minha família e, especialmente a meu avós, Pedro Milhome de Castro e Julita da Silva Milhome, meus primeiros professores.

*Good friend for Jesus sake forbear
To dig the dust enclosed here.
Blessed be the man that spares this stones,
And cursed be he that move my bones*

Willam Shakespeare

Resumo

Esta dissertação de mestrado tratará da obra de Mallarmé a partir de suas obras inacabadas, especialmente dos dezessete fragmentos de *Épouser la notion*, com o objetivo de pensar a natureza da obra literária, em aproximação com o pensamento predominantemente de Heidegger, Derrida e Levinas, sob o horizonte do que os trabalhos em torno da Ontologia, da Desconstrução e da Ética podem fazer pensar sobre a linguagem enquanto fenômeno, lugar da aporia e dom ao outro, mas sobretudo enquanto lance que não pode abolir o acaso.

PALAVRAS CHAVE: Mallarmé; Derrida; Heidegger; Levinas.

Abstract

This master's thesis will address Mallarmé's oeuvre from his unfinished works, particularly the seventeen fragments of *Épouser la notion*, in order to think on the nature of literary work in closer ties with Heidegger's, Derrida's and Levinas' thought. This, from the standpoint of the work around the Ontology, Deconstruction and Ethics, may help to reflect on language as a phenomenon, a place of aporia and as a gift to the other, but chiefly as a throw of the dice that cannot abolish *le hasard*.

Keywords: Mallarmé; Derrida; Heidegger; Levinas.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	15
1.1 Esboço e anterioridade	15
1.2 A sublimidade da “noção” sobre a possibilidade do juízo.	27
1.3 Bergson e o problema do retorno à “natureza” do tempo.	39
1.4 A sobrevivência da demora como “noção” em Igitur.....	51
CAPÍTULO 2	59
2.1 Luto e eroticidade na apropriação da “noção”.	59
2.2 Marx e a “realização” como abolição à “espectralidade” do sentido.	78
CAPÍTULO 3	96
3.1 A espectralidade da noção como “tradição”	96
3.2 Espectralidade e sequestro.	108
3.3 A ética na temporalidade da “noção” como “outrem”	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
BIBLIOGRAFIA	150

INTRODUÇÃO

Um estudo acurado da obra de Stéphane Mallarmé (1842-1898) jamais poderia excluir aqueles que sejam seus trabalhos inacabados, ou apenas esboçados. Ainda que isto possa ser verdade no que diga respeito a qualquer escritor, sem dúvida o é especialmente quanto ao legado mallarmeano, cuja parte inacabada é de grande importância, convidando a pensar a maneira como a literatura pode florescer, mesmo através do fracasso da obra em se dar. Esta dissertação de mestrado se destinará a tratar de um dentre esses textos fragmentários, a saber, os dezessete fragmentos intitulados *Épouser la notion*, de modo que determinados aspectos concernentes à sua análise possam trazer outros desses trabalhos inacabados, como a peça intitulada *Le Faune*, de que faz parte o famoso monólogo “L’après midi d’un faune”, os esboços das *Notes pour un Tombeau d’Anatole*, das *Notes sur le Langage* e do conto *Igitur, ou la folie de Elbehnon*. Este texto, publicado postumamente por Jean-Pierre Richard na *Revue d’Histoire Littéraire de la France* em 1964, em “Mallarmé et le rien d’après un fragment inédit”.

Mallarmé, nascido em Paris, morreu sem ter podido testemunhar a maior parte do desdobramento multidisciplinar de sua obra, a qual era considerada, à época, e mesmo ainda hoje, de natureza hermética ou, em muitos casos, incompreensível. Deste modo, aliado ao hermetismo que ao poeta se arroga, mal se sabe qual seria a “natureza” de *Épouser la notion*. O texto, segundo Bertrand Marchal, em nota ao primeiro volume das *Oeuvres Complètes* de Mallarmé, “se compose de 16 feuillets au crayon de format 6,5 x 10 cm” (Marchal *in* Mallarmé, 1998, p. 1394). Por sua vez, Julho Castañon Guimarães,

ao fim do comentário que oferece de sua própria tradução dos fragmentos contida em *Brinde fúnebre e outros poemas*, nota que o próprio Richard consideraria o texto como um “roteiro de uma espécie de fábula, ao mesmo tempo filosófica e amorosa” (Richard *apud* Mallarmé, 2012, p. 91). Na verdade, Guimarães compreende que *Épouser la notion* tenha

sobretudo de ser encarado a partir de uma noção de texto só possível justamente a partir de Mallarmé, uma noção segundo a qual esse texto é inacabado, ou melhor, está sempre em andamento, não apenas porque seu manuscrito não foi levado a termo, mas também porque dele fazem parte todas as questões levantadas por seus estudiosos” (Mallarmé, 2012, p. 93)

Nada, nesse sentido, pode-se dizer com certeza acerca desse texto, a não ser que se trata de um poema “suposto”, embora o próprio Richard pareça se inclinar a considerá-lo como tal. A tarefa, portanto, precisa ser atravessada por um questionamento acerca da natureza do esboço, do fragmento, e qual o valor de um texto inacabado enquanto obra. Posteriormente, o problema que se coloca à reflexão deverá ser menos o valor do esboço enquanto obra, para passar a ser o valor da obra enquanto esboço, ou seja, em que medida toda obra é inacabada, ou que a obra total nunca é disponível.

Pensar toda obra a partir do caráter de esboço, ao contrário do questionamento de se o esboço pode ou não ser considerado obra, necessita de uma compreensão de obra menos como um resultado, um bem ou utensílio, e mais como uma exigência a distância. O que se faz necessário, para uma reflexão sobre a obra de Mallarmé, é pensar até mesmo aqueles poucos textos por ele publicados em vida como registros de fracasso, ou como textos que se recusam a sê-lo, ao menos numa compreensão em que o texto precise significar e representar definitivamente, sem espaço para a instauração do

acaso. É claro que isso também perpassa uma discussão bem cara aos estudos mallarmeanos, que é a do apagamento do autor enquanto voz de relativa autoridade (afinal, de autoria) sobre a obra, e como horizonte obrigatório para a interpretação.

A obra de Mallarmé se destina ao acaso da leitura do “outro”, do lance ao acaso da palavra, que se relança a cada vez pelo interlocutor, e isto atestam não somente seus “fracassos” – se assim se puder chamá-los – verdadeiros, ou seja, seus textos inacabados e fragmentários, mas também aqueles considerados terminados. Disto se pode compreender que tal obra não deseja autoria, ou que as palavras estão deixadas “à sorte”, num sistema que, como no *Lance de dados*, subverte quaisquer hierarquias, desde aquela entre o autor e o trabalho, até as entre o título e o texto, narrador e personagem, referência e o signo. Portanto, o que ocorre no “âmbito” da linguagem não pode ser concebido simplesmente como retrato simbólico das relações “reais” daquilo que se compreende como “mundo”, uma vez que sua própria constituição se dá pela linguagem. Nesse sentido, não se trata de estudar a literatura como representação de um mundo pré-concebido, de que ela mimetizaria o “real”, mas como concretude de relações no mundo – e com a distância, o exílio, o espaço impassível de colonização. Pretende-se com isso, obrigatoriamente repensar as categorias da atividade política que estabeleceriam um campo ideológico – em que se inseriria a arte – no qual se daria nada mais do que um ensaio da militância concreta. Em verdade, tratar-se-á de pensar o político no limite da *pólis* de que a literatura foi excluída desde Platão.

Em outro sentido, o que impulsiona a realização deste trabalho é pensar o que se pode realizar na literatura de verdadeiramente transgressor, na

abertura da aporia e da “anterioridade” mallarmeana, para além do espaço a que comumente se designa como político: no espaço da dominação e da linguagem entendida em função meramente comunicante. Ora, toda hospitalidade ou toda acolhida ao outro e, portanto, toda a possibilidade de empreender uma ética pressupõe uma exigência cuja distância é tal qual a da obra literária que, principalmente quando ainda meramente esboçada, parece estar sempre “à distância” de seu cumprimento, sendo necessário, para que ela seja verdadeiramente acolhida como “outro” do texto, ou como “quase texto”, uma atitude que se excede à pura decifração. É preciso obrar a hospitalidade, e isso só se faz de maneira fragmentada, sem a pretensão de certeza quanto à “natureza” do texto, seu gênero e verdade, bem como o significado da “noção”. Em outras palavras, na hospitalidade entendida como metafórica, toda recepção, da mais cotidiana a mais obviamente restrita, se abre a um estrangeiro, mas deve sê-lo tendo-se em vista a impossibilidade da relação, ou seja, sua lei incondicional, sua exigência de obra, o que dá a pensar o trabalho da linguagem, literário ou não, como obra de hospitalidade, que participa da reflexão concreta sobre a ética.

Neste sentido, não só a aproximação política do texto filosófico como representação fraturada, embora sempre concreta militância, mas as dificuldades profundas da ética, que permite pensar o campo do político, devem ser as justificativas de um trabalho que se coloque à escuta de Mallarmé. Isso se põe como exigência, precisamente pelo fato de que sua obra se entrega ao outro, pressupondo o acaso, conferindo-lhe autoria sobre versos já definitivamente escritos, embora a cada vez relançados.

A principal referência teórica deste trabalho será uma relação, tomado o fio principal e condutor da obra de Mallarmé, e que jamais poderia deixar de ser conflituada, entre a Desconstrução derridiana, a Ontologia de Heidegger, e o pensamento da ética em Levinas. Trata-se de uma reflexão literária que, conjugada a de determinados filósofos contemporâneos, busca incidir não somente sobre a natureza da obra literária, mas de toda obra como extensão da vida, acossada pela exigência da morte à distância. No pensamento filosófico, como o admite Heidegger,

O diálogo pensante com a poesia só pode servir à poesia de maneira indireta, por estar sempre no perigo de perturbar o dizer da poesia ao invés de permitir que ela cante desde sua calma e repouso mais próprios. (2011, p. 28)

A observação do filósofo idoso em *A caminho da Linguagem*, ecoando sua compreensão acerca do fenômeno em *Ser e Tempo*, implica que a filosofia, enquanto se põe a interpretar o texto poético, pode acabar encobrendo o seu “canto” verdadeiro, escandindo limites estabelecidos previamente à própria prática filosófica tradicional, podendo fazer esquecer que o ser da poesia – e mais ainda a de Mallarmé – reside na suspensão que é anterioridade da palavra, como se descrevesse fronteiras de propriedade e de sentido que não estão impressos verdadeiramente. Isto porque a significação é, o diria Levinas, “cette façon de défaire la forme adéquate au Même, pour se présenter comme Autre” (2014, p. 61), ou ainda, “la vie de l’expression consiste à défaire la forme où l’étant, s’exposant comme thème, se dissimule par là même (*Id. Ibid.*). O evento no qual o sentido é vindouro na linguagem é o mesmo como o rosto do outro se apresenta: desfazendo a forma ou a dissimulação ôntica que o anuncia. O rosto fala, mas só o faz por um desfazimento, em que sua infinita

sinceridade transborda pelos olhos e se deixa significar – diferente de uma compreensão de significação referencialista, em que um termo simplesmente se traduz em outro, e que não a toma por um problema ético.

A aproximação com a filosofia, portanto, passa de um cuidado com o texto literário, relativamente à mercê de ser traduzido, pela decifração, em conceitos filosóficos, para se perguntar sobre se os limites de construção do conceito, da evidência e da verdade em filosofia são perturbadores não somente para a poesia, mas à própria essência da linguagem, como pensada por Mallarmé. É preciso que a filosofia não se torne, apropriando-se do dizer poético, uma “figure theologicielle ou maternelle, du savoir absolu pour laquelle la surprise d’aucun aveu n’est possible (...)” (2008, p. 48), como o atesta o Derrida da *Circonfissão*, para quem a linguagem da análise pode cristalizar o que há de aberto e fluido na linguagem, o que não pode ser abolido na sua essência e anterioridade. O contrário seria uma aproximação com a filosofia em que esse discurso tenha de “inscrire, inciser, choisir, calculer, prendre l’encre avant de filtrer l’inscriptible” (*Id. Ibid.* p. 18) da poesia, embora isto seja, em uma relativa e que não pode ser ocultada, inevitável para que a interpretação se possibilite, tome corpo e extensão. Responsabilidade, no entanto, pressupõe um compromisso com a impossibilidade, tal como se exige na hospitalidade que recebe o outro: sua lei incondicional exige o impossível, a anulação de toda violência que se coloca no estabelecimento da ordem; de que também faz parte a construção de qualquer pensamento.

CAPÍTULO 1

Fragmentos “0”, “1” e “2”.

1.1 Esboço e anterioridade

Parece natural que um trabalho como este eleja determinados pressupostos os quais representem uma anterioridade, um *a priori* no sentido mais imediato, daquilo que vem antes, do prólogo e do alicerce. Quanto a isso, há uma afirmação estarrecedora em *A caminho da linguagem*, logo ao princípio do livro, fazendo vezes dessa espécie de coisa que são os pressupostos: “no nomear, as coisas (...) são evocadas no seu fazer-se coisa” (HEIDEGGER, 2011, p. 17).

A frase considera contemporâneos três eventos: o fazer-se coisa da coisa, sua evocação e o seu nome. As coisas, portanto, segundo essa fórmula, não o são até que sejam evocadas, o que se daria no momento de sua nomeação. E o que são as coisas *antes* de serem coisas? Qual é a anterioridade da coisa? Se o ser coisa é, segundo a fórmula de Heidegger, uma doação do nome, então as coisas não o são até que a linguagem as evoque *como* coisas. Logo, se a nomeação puder ser pensada como uma espécie de chamado – afinal todo chamado é uma evocação – então a anterioridade da coisa deve ser uma espécie de espera, como quando se chama alguém e ainda não se obteve resposta. A anterioridade da coisa tem uma temporalidade de demora, do tempo *antes* da resposta ao chamado, em que a coisa se faz coisa; afinal, no nomear, as coisas são evocadas *como* coisas, *se fazendo* coisas, “no fazer-se” delas; ou seja, existe aí uma demora.

O paradoxo está em que não parece ser imediato o “fazer-se coisa” da coisa, embora uma “coisa” pressuponha uma totalidade. Mesmo assim, o chamado do nome não se responde sem espera. Em outras palavras, o próprio “fazer-se coisa” é uma espécie de espera, de demora, o que leva finalmente ao que se queria dizer sobre a natureza da introdução, do pressuposto ou do princípio: as coisas mantêm uma anterioridade àquilo que são, naquilo que são. As coisas são o que são, sendo anteriores a si próprias.

As coisas guardam em si mesmas, no mais profundo daquilo que são, um chamado em espera que as quer ainda fazer coisas. Nesse sentido, a coisa nunca *termina* de “se fazer” como coisa. Por outro lado, antes que se possa dizer que ela não termina, seria mais adequado propor que a coisa jamais *começa* a ser coisa, ou o seu ser é um “se fazendo”. Para Heidegger, o mundo composto de coisas seria, portanto, mais fantasmagórico do que se poderia julgar habitualmente. Mesmo o princípio de um texto, na medida em que é coisa, não cessaria de principiar. O pressuposto, assim, deixa de parecer um alicerce robusto, uma anterioridade terminada, principiada e principiante daquilo que virá sobre ela. Contudo, o princípio, assim, deixa de ser uma etapa descartável, uma mera anterioridade ao meio, ao propriamente dito, ao que virá após a introdução. E o que é muito mais grave, cada palavra de que ele se componha, do início ao fim, também não cessa de principiar a ser palavra.

Uma vez, portanto, que se tome como pressuposto para este trabalho essa fórmula, então não se tratará de um alicerce, de um estabelecimento que se deva obedecer, como a anterioridade que se pressupõe à lei. Isso principalmente porque a forma da fórmula – o que é o outro nome da lei – transparece que a matéria em discussão seja de natureza pacífica,

fantasmagórica e, portanto, distanciada da vida. A abstração da fórmula quase dá a entender que as coisas são simplesmente assim, como numa mera e inútil constatação, e que isso não tenha a menor consequência para o modo como se relaciona não somente com as coisas, mas com outrem.

São esses questionamentos que levam à matéria propriamente dita deste trabalho, que é um esboço de Stéphane Mallarmé intitulado *Épouser la notion*. De modo que possa ser duvidoso pressupor que os dezessete fragmentos de que se compõe esse esboço – numerados como quinze, embora o primeiro não tenha numeração e haja dois fragmentos indicados como “12” – sejam a tentativa de um ou de vários poemas, é possível pensá-los como são, na precariedade do que são. Ao contrário de se especular a real natureza desse texto que desafia a possibilidade da leitura, ou seja, em oposição a uma tentativa de determinar o seu destino nunca alcançado, o seu gênero final de classificação, é possível pensá-lo como anterioridade do gênero, do classificável, da coisa literária propriamente dita. A tarefa que aqui se propõe, deste modo, será não necessariamente a de decifrar “Épouser la notion”, mas a de, em primeiro lugar, pensar em que consiste essa necessidade de decifração, ou o que se quer produzir quando se decifra algo, e em que medida esse produto se confronta com o objeto que se quer decifrar. Em outro sentido, que espécie de vontade é essa que faz parecerem enigmas os textos de literatura, ou, nesse caso, a anterioridade de um texto. Afinal, um esboço é texto? Entenda-se por anterioridade, aqui, não o não-ser-poema do esboço que antecede o poema, mas o ser-esboço do poema enquanto poema – ou o poema sendo, e sendo anterior a si mesmo.

Pressuponha-se que “Épouser la notion” teria sido, se totalizado, um poema, então tratar-se-á de um poema suposto, o que gera questões quanto ao que faz um poema superar a condição de esboço, ou, o que é mais ao caráter do que se quer discutir: o que permanece suposto, ou hipotético, num poema? Noutras palavras, em que medida chamar um texto de poema é sempre o pressupor como tal? Já deve parecer evidente que a orientação dessas questões seja, em algum grau, filosófica e, de fato, tratam-se de discussões que estão no coração do pensamento de Derrida e Levinas, entre outros, no limite da *différance* e do “rosto” do “outro”. Não se tentará, contudo, realizar nesse trabalho uma reflexão que se queira filosófica, o que poderia significar ter de ler o suposto poema de forma a traduzi-lo em conceitos filosóficos, ou de tratar a literatura como um problema dessa natureza. Isso seria recair no temido esforço de decifração em que as coisas – e os poemas – devam ser totalidades esgotáveis. Mais ainda, passaria necessariamente por uma espécie de impaciência com o texto que quer fazê-lo deixar de ser problemático.

Pelo contrário, o que se intenta – e o perigo da impaciência é grande, estando ela pressuposta, como se verá adiante, na própria essência do nomear – é confrontar o esboço-poema com o texto de determinados filósofos que souberam ao menos identificar problemas como aqueles que “Épouser la notion” apresenta à linguagem, como Heidegger, Bergson, Marx e os supracitados. E uma vez que a introdução se confunda com o propriamente dito, já se faz urgente encontrar o texto, afim de que não se trate de uma conversa sobre um ausente. Somente o suposto poema poderá trazer as questões que nortearão a discussão acerca dele mesmo, não porque essas

questões não existiam antes dele, mas porque só assim serão questões de poema, ou seja, questões as quais ele não necessariamente elabora formalmente, mas aquelas que ele próprio incorpora – as questões que seu próprio corpo, sua materialidade de construto de linguagem, sugere.

O primeiro fragmento desse esboço, o não numerado, surge como um embrião, ou quase como uma espécie de mote, das dificuldades que o título introduz.

il ne lui
faut pas moins
qu'épouser la notion
il veut tout épouser, lui –
faute d'une dame à
sa taille
(Mallarmé, 1998, p. 1063)

O fragmento se constitui como esboço de uma narrativa ou “fábula”, ou como tarefa a cumprir-se de um narrador, perante o que procura esboçar. Até aqui, a voz do personagem ainda não se coloca, de modo que o que se introduz é apenas sua tarefa, bem como sua causa. É interessante comentar que esboçadas são, ambas, a tarefa do narrador em estabelecer uma narrativa, e a da pretensa personagem, para a qual não há outra coisa que se deva “esposar” senão aquilo que se denomina “noção”, de modo que as duas ainda estejam “se fazendo”, participando de uma demora, entregues ao futuro. As tarefas do narrador e da personagem, nesse sentido, parecem o espelho uma da outra, ilustrando-se mutuamente. Essa relação parece ilustrar, também, um certo desconforto procedente do emprego do termo “notion” como o nome de uma “dama” a ser esposada. O desconforto está em que o termo não se cole bem àquilo que pretende nomear, primeiramente em razão do contexto. E por “colar”, entenda-se como se uma etiqueta não colasse bem à superfície do

etiquetado; ou seja, o termo “noção” não é simplesmente inadequado àquilo que nomeia, de modo que se poderia descobrir outro nome que lhe caiba melhor, mas isto que por “noção” se nomeia não responde a *nome* nenhum. Em outras palavras, esse poema-esboço ainda não terminou de nomear a “noção”, ou não o fez adequadamente, assim como a narrativa – e o próprio “poema” – não passa de algo embrionário, demorando a se cumprir, ou lançado num horizonte distanciado do que pode a linguagem codificar. O termo “noção”, assim empregado, como o nome de uma “dama” a ser esposada é, se não muito, alienígena ao contexto, como algo fora de lugar, numa posição curiosa e inadequada.

Ora, se o nomear puder ser entendido como um chamado, para não usar a “evocação” do vocabulário heideggeriano, então o que se passa com esse *deslocamento* de lá para cá que tanto a “evocação” quanto o chamado pressupõem? Ora, se chamar e “evocar” pressupõem um deslocamento de algo, por alguém, de lá para cá – assim como o próprio “esposar”, nesse contexto, pressuporia um deslocar-se da “dama” ao lugar de esposa –, algum elemento parece impossibilitar esse movimento. Logo, o que impossibilita o “esposamento” que a personagem quer realizar? Uma resposta seria a de que não há “*dame à/ sa taille*”. Não parece se tratar, contudo, do caso em que haja, em qualquer parte, aquilo que poderia dar saciedade à sua vontade de “esposamento”. Não é que falem simplesmente “damas” aqui ou lá disponíveis. Damas há, mas nenhuma “*à/ sa taille*”, ou, como Castañon escolheu traduzir, “*à/ sua altura*” (2012, p. 26) de modo que “noção” não nomeia precisamente esta ou aquela “dama”, em nenhum lugar; embora se trate daquilo que se deva esposar acima de tudo, não havendo o que esposar senão a “noção”, tal como

se nomeia. A relação que se estabelece é profundamente complexa, indo desde aquela entre o nome e o seu significado – em termos de sentido ou de referência – de forma que a nomeação da “dama” parece falhar em acontecer, deixando pairar esse clima de inadequação, tal como o “casamento” parece ser impossível. Portanto, a inadequação do nome, que designa a “dama”, se espelha na imagem que esboça a narrativa, de um deslocamento que não se cumpre. Há aqui um espelhamento duplo: entre as tarefas do personagem e do narrador; assim como entre a inadequação de qualquer “dama” “à/ sa taille”, e a inadequação do nome “noção” à possibilidade do sentido.

A “altura” do personagem se destaca à esquerda dos versos de que se segue. Esse destaque consta tanto da versão oferecida pelas *Oeuvres Complètes* quando daquela em que se baseou a tradução de Castañon, de maneira que deve provir do manuscrito; e mesmo que se trate de uma característica não intencional, não se pode trabalhar com as possíveis intensões – ou falta de intensões – do autor a respeito desse detalhe, senão com o texto que se apresenta, com suas disposições, casuais ou não. Importa, para tanto, que se tenha em vista o caráter de manuscrito fragmentado do poema, que sem ua versão transcrita contém mais de uma possibilidade de linha, ou “verso”, bem como de escolha vocabular, além de conter frases e palavras que sequer chegaram a se completar, como é próprio de um esboço bastante primitivo de algo que não veio a se cumprir. A análise que se quer fazer neste trabalho, no entanto, apesar de não ignorar a natureza de *Épouser la notion*, também não se intimidará por ela – tratar-se-á de todas as possibilidades que o texto indecisamente rabisca simultaneamente, sem que se queira defini-lo precisamente, pela exclusão de uma ou de outra.

De fato, a exceção de “sua altura” sugere uma pausa breve na leitura do fragmento, que se não proferida, dá-se no tempo como demora quase imperceptível. A exceção de “sua altura”, que o destaca da “noção” e a faz restar junto a ele não é, como se verá ainda mais fortemente nos fragmentos que se seguem, unicamente espacial. A distância da “noção” não é esta do longe, mas da demora em vir, do nunca vir, ou de sua iminência, num alheamento comunicável, para a qual a nomeação que lhe é conferida é estranha ou não lhe cai bem. A *taille* é, deste modo, além da “altura” que falta à “noção”, o “talhe” de que ela não tem a forma, ao qual não está entalhada perfeitamente; tal qual *épouser* é, também, como à roupa que *épouse les formes du corps*, moldar, adequar ao “talhe”, tornando apropriado o corpo enquanto o veste, delineando-o. No próprio termo “noção”, então, resta uma falta, mas à imagem de uma demora, de um não-cumprimento. Para um nome, contudo, o que precisaria se cumprir é seu significado, sem o qual não se trataria verdadeiramente de um nome, mas de um quase nome, ou de um que traga em si uma demora no seu próprio ser, que demora a ser aquilo que deveria. “Noção”, nesse sentido, não simplesmente causa ou nomeia uma demora, mas o é. Há nisso uma aporia que é desde sempre o que interessa nesse poema: a “noção” é, demorando a ser.

A inadequação de damas ao “talhe” ou à “altura” do personagem tem desdobramentos importantes com vistas a duas relações, que nortearão a reflexão deste trabalho daqui em diante, a saber, aquela que se tem com o tempo, e a que se tem com o outro, por meio da linguagem. Ora, pensando-se a inadequação das “damas” ao “talhe” almejado, pode-se concluir o porquê seja inadequado o termo “noção” àquilo que pretende nomear: o nome passa a

ser aqui como uma espécie de “talhe” determinado que, para utilizar outra vez a fórmula de Heidegger, evoca as coisas a se fazerem coisas. Já o “fazer-se coisa” passa a assumir um aspecto de entalhamento disto que se fará coisa. A inadequação do nome é, então, a de uma demora a se fazer nome, numa demora a evocar as coisas como coisas. Que a “noção” seja, demorando a ser, significa também que ela é, sendo anterior a si mesma – nunca terminando por ser, ou nunca começando a ser, e sendo. Nesse sentido, o movimento misterioso desse fragmento, entre se ter de “esposar a noção” e se ter de, ao mesmo tempo, “tudo esposar”, é um profundo paradoxo: deve-se esposar justamente aquilo que se faz como demora, ou seja, que se faz arredo à fórmula do “todo” ou do “tudo”, implicada no fazer-se da coisa. Não se pode esposar a “noção”, assim como o “nome”, na fórmula de Heidegger, não pode “esposar” a coisa como coisa totalmente – de modo que “esposar”, no fragmento, e “nomear”, na fórmula, guardam a mesma impossibilidade: “esposar” é sempre a “tudo”, é fazer um “todo”, ou algo que não demore a ser.

O personagem do poema está destacado em seu talhe, ou sua altura – aquém, pela demora, da “noção”. “Esposar” seria, portanto, elevar ao destaque, terminar com a demora a vir da “noção” – tomar o tempo para si, limitá-lo. Mas a decifração é, também, diminuir a demora entre o nome e um significado, fazer compreensível, eliminar o desconforto da inadequação entre o termo e um possível sentido. Deste modo, no mesmo momento em que o personagem se destaca da “noção”, bem como de todas as “damas”, não são elas que lhe faltam precisamente, mas é ele quem falta contra elas, oferecendo-lhes o talhe de sua altura. “Esposar” passa a ser também, aqui, certo modo de atuação do personagem sobre a “noção”, por meio da linguagem, tal como o nome atua

sobre a coisa, evocando-a a fazer-se coisa – num sentido em que evocar é conjurar, forçar o aparecimento de algo onde não estava, ou numa *forma* e “talhe” determinados, segundo o modo como os feiticeiros do folclore evocam e conjuram para seus interesses, por meio de palavras, gestos e símbolos.

O que se quer refletir, portanto, acerca desse “esposar” do poema-esboço de Mallarmé, é em que medida a linguagem procura “esposar” o tempo e o outro, e em que medida esses dois “casamentos”, desde *Épouser la notion*, estão intimamente interligados no que neles há de violento. Nomear é também “esposar” o outro, conjurá-lo segundo um talhe determinado, sujeito à decifração, eliminador da demora e do que há de anterior a esse evento nele mesmo. Querer dizer que não haja violência na nomeação, na decifração, passa por não se querer enxergar a eliminação da demora em “outrem” quando se intenta a sua acolhida, o que inevitavelmente demanda nomear e decifrar pelo nome sua “outridade”. Ora, a discussão acerca da hospitalidade, tanto em Levinas, quanto em Derrida – e neste também o que se faz pensar acerca do ciúme e do perjúrio – de modo algum ignoram que a violência está entranhada na linguagem, da nomeação à leitura. Semelhante ao que seria tentar adequar “Épouser la notion” a um gênero, em impaciência à sua demora em ser, a seu desconforto de esboço, é tentar adequar o outro ao mesmo, à totalidade do decifrado.

Finalmente, o verbo “esposar” traz aqui um aspecto interessante da nomeação que vale a pena ainda destacar introdutoriamente, que é tratar-se do estabelecimento de um compromisso, o que se pode compreender em dupla acepção. Comprometer, além de ser a construção de um laço, um atrelamento que pode ser produtivo, frutífero e inevitável, é também pôr em perigo, em

ameaça, *jeopardize*, ou mesmo provocar a falha, como quando se diz que um edifício está comprometido, com falhas estruturais, à beira de ceder; mais uma vez surgindo daí uma aproximação entre “esposar” e “nomear”: o nome é um compromisso que se herda, e, num ponto talvez menos contemporâneo, a identificação mais imediata com o pai; é asseguração da honra, da palavra proferida e que agrega valor, e é em torno dele que se coloca o limite (se fazendo) do outro – no nome como insígnia de identidade e unidade familiar. O que se tornará mais explícito no decorrer dos próximos fragmentos é que o “esposar” inevitável da personagem parece ameaçar isso que se denominou “noção” no que há de mais íntimo, entalhando-o para expô-lo a olhares indiscretos: “le juge, qui/ guette toujours” (Mallarmé, 1998, p. 1064). O que há, contudo, de inevitável nessa “operação” – este é o termo que o próprio esboço de Mallarmé oferece – é que sem ela não há texto, não há ação, de modo que todo nomear, tal como todo “esposar”, parece ser um sacrifício imperdoável e, na mesma medida, imprescindível.

A aporia do “sacrifício” se deixa ver, afinal, agora, de maneira absolutamente presente, uma vez que, mesmo procurando-se por princípio não decifrar *Épouser la notion*, acabou-se por fazê-lo, em certa medida – é preciso admitir. Há de fato uma inevitabilidade nisso com a qual não se pode ser ingênuo. Toda leitura compromete, em dupla acepção, aquilo em que se debruça. E é justamente essa a relação que se quer ter com a filosofia nas páginas à frente: procurar entender quando o sacrifício foi silenciado, pacificado, feito a serviço do falso apaziguamento da violência que nele se instaura; ou quando está aberto, como nesse resquício de Mallarmé, na carne do texto, na “cisão” que, no último fragmento, antes de concluí-lo, o reabre,

evocando-o a se fazer indefinidamente. Isso, é claro, para se policiar a fazer o mesmo, assim como a personagem sem nome do poema-esboço, quando, entre o desejo e a abstenção, afasta-se e aproxima-se da “noção”, num movimento de maré, traçando o limite indecível entre o nome e o outro do nome.

1.2 A sublimidade da “noção” sobre a possibilidade do juízo.

O primeiro fragmento numerado de “Épouser la notion” introduz precisamente aquilo que o anterior segrega.

1

Je veux épouser la
notion, criait-il

je veux
elle seule peut
satisfaire les vastes
élans
- en vain le
retenait-on

(Mallarmé, 1998, p. 1063)

É interessante comentar que a introdução da voz do personagem tem maiúscula a primeira letra de “Je”¹. Mesmo que esse detalhe pareça irrelevante, o “il” do fragmento anterior, verdadeiramente a primeira palavra do esboço, é iniciado por letra minúscula. O fragmento “1” pode ser, desse modo, mais do que o fragmento antecessor, o início do texto, embora não se possa descartar a anterioridade do mote: se no primeiro a voz do personagem é apagada pela do narrador, em “1” ambas se alternam no fragmento, acirrando um conflito entre si, quase a ponto de se confundirem. Na verdade, o que parece se passar é que o segundo fragmento responde ao primeiro, intromete-se a ele, ao estatismo que aparentemente é sua ordenação, já se podendo notar outra vez como, desde o fragmento inumerado, as tarefas do personagem e a do narrador parecem espelhar-se uma na outra, mas agora de modo conflitado, de hospitalidade impossível entre as vozes, ilustrando-se mutuamente – naquilo que têm de incompleto, de demorado, e de intrusivo. Já

¹ Este detalhe também consta da versão em se se baseou a tradução de Júlho Castañon Gruimarães, que é a de Bertrand Marchal.

se coloca, portanto, o primeiro aspecto do conflito que diga respeito a uma certa temporalidade: um fragmento quer se interpor ao outro, ser o início do suposto poema. Não há como não reparar no clima cosmogônico da relação, em que ambos almejam ser “o verbo”, o princípio ordenador de um mundo aos retalhos, ou aquele que oferece o “talhe” da obra – e fracassa em fazê-lo. Mas é preciso compreender que um não quer exatamente ser a anterioridade do outro, no sentido que “anterioridade” vem assumindo, daquilo que antecede a definição da forma, ou do “talhe”. Pelo contrário, o objeto da rivalidade é a condição de princípio sem anterioridade, acima do tempo, *ex nihilo*. A intrusão de uma voz na outra se sugere, então, pela dicotomia entre os verbos utilizados até aqui na composição. Imediatamente após a introdução de “vouloir” como a orientação fundamental do personagem, o narrador retruca: “criait-il”. A dicotomia se dá, em primeiro momento, entre “querer” e “gritar” querer “esposar a noção”, acentuada pelos tempos verbais de ambos os verbos de modo que, se “vouloir” se coloca no presente indicativo, “crier” o relega ao lugar cronológico de um passado imperfeito. Assim, a expressão “criait-il” parece querer minar o vigor de presente de “Je veux”. Em outras palavras, ambas as expressões rivalizam quanto a quem expressa o presente do esboço: o conflito aqui é entre o tempo do narrador e o tempo do personagem. Se o primeiro fragmento parecia se abster de um conflito que seria introduzido a partir de “1”, não se pode ignorá-lo naquele que o sucede. Na verdade, a natureza do conflito entre as vozes se torna mais clara pela introdução de “retenir”, ao fim do fragmento: o que “crier” faz a “vouloir” é retê-lo no passado ou, em outro sentido, na forma da narrativa, na ordenação usual em que o narrador é soberano do narrado, distanciado dele num tempo não

apenas cronológico mais epistemológico, em que tudo que virá a ser na camada de tempo da personagem – todas as suas ações, tudo aquilo com o qual ele se deparará, a totalidade em suma – está em seu poder.

Faz-se necessário reparar na ilusão que a forma esboçada da narrativa constrói desde o primeiro momento – se é que se possa decidi-lo: a separação entre narrador e personagem não é tal que uma pareça só se espelhar na outra, mas é como se tratasse de um jogo de espelhos em que *um* só elemento pareça ser *dois*. Não é que existam um narrador e um personagem em formas acabadas, mas um só elemento turvo, mal definido, agindo sobre si mesmo, pressupondo-se dividido em formas determinadas, ou almejando sê-lo. O que antes era uma paisagem cosmogônica, em que uma entidade disputa com a outra a condição de princípio, da “altura” acima do tempo, agora é o retrato de um Jano, ou de um andrógino ancestral. O esboço de “Esposar a noção” sugere, então, o aspecto mais fundamental do esboço, que é a anterioridade à forma, à definição (ou ao entalhe) de elementos que se distingam formalmente. O que se coloca em questão, contudo, desde o esboço, é se essa anterioridade não espreita, de algum modo, sob a crosta de definição (e também de decifração) que parece ocultá-la.

O modo de contenção que o pretense narrador de “esposar a noção” impõe ao narrado, intrometendo-se à sua fala de decisão e minando seu vigor, é de um condicionamento ao tempo, ou a um *tempo determinado*. O que o narrador faz ao personagem é fazê-lo “presente” como narrado, no presente da narrativa, a qual, de sua perspectiva, está contida no passado imperfeito.

“Presencizar”² o personagem é sujeitá-lo a uma determinação temporal sob a qual se tem *poder* de decisão como narrador – portanto, o que o narrador faz ao narrado, ao contê-lo a determinado tempo “presencizado” de uma narrativa, é “esposá-lo”, cumpri-lo segundo o “talhe” temporal da narrativa.

Ora, o tempo do narrador se assemelha muito àquele da análise, segundo o Derrida da *Circonfissão*, em que Geoffrey Benninton, na sua perspectiva, passa a encarnar uma espécie de “figure theologicielle ou maternelle, du savoir absolu pour laquelle la surprise d’aucun aveu n’est possible (...)” (2008, p. 48). Mas, que se pense caso a caso: no esboço de Mallarmé, o fato de que o fragmento inumerado, primado da voz narradora, coloque-se acima de “1”, não tem somente um caráter tipográfico, de um mero “estar acima”, mas de uma “altura”, para a qual todos os objetos percorridos no tempo do narrado são simultâneos. O tempo que se determina ao narrado é o presente de sua existência, no qual ele deve *ser*, e ao qual ele se sujeita. Portanto, de outra natureza é o tempo do narrador (bem como o do leitor): um livro, assim como um filme – contanto que assistido em casa, fora do cinema – não é apreciado de forma que a cena passada seja irrecuperável, ou de modo que um detalhe possa passar absolutamente despercebido, sem que possa vir a descoberto numa segunda atenção. Num livro pode-se retornar à página anterior, pular em direção ao final, porque todas as páginas, com seus respectivos conteúdos, estão ali simultaneamente, bem como todos os frames de um filme em cópia digital. Assim sendo – mas talvez só aparentemente – o narrador está acima do tempo, ou, como acontece ao leitor, o tempo lhe é apreensível *espacialmente*. O que quer isso dizer? Que diferenças há entre a

² Este termo, que é de Heidegger, será propriamente explicado no terceiro capítulo, quando se tratar acerca da “Temporalidade do encontrar-se”, em *Ser e Tempo*.

apreensão do tempo e do espaço? O primeiro é irrecuperável, não há como reaver o passado, bem como o futuro não pode ser antevisto – a não ser por meios escusos. Já o segundo é relativamente “à disposição”, ou seja, é possível – com dificuldade relativa – retornar a um ponto no espaço percorrido antes desse que se ocupa no presente, tal como se pode ocupar um ponto no espaço nunca antes ocupado – não se está afixado a um ponto determinado como, no tempo, está-se preso ao presente. O que o narrador engendra ao personagem é um tempo que ele deva ocupar *espacialmente*, como se produzisse uma dimensão espaço-temporal de domínio sobre ele, destinada à sua ocupação de narrado, de “objeto” de um dizer-sobre, que é a narrativa. Quando, portanto, o narrador lhe define uma dimensão de ser determinada, o faz ser enquanto “coisa” narrativa, elemento de composição de um sistema que lhe “entalha” a forma – ainda que fragmentada, de esboço. Neste sentido, na mesma medida em que o narrador procura “esposar” o narrado, conferir-lhe um “talhe” temporal em que ele é “presencizado” (embora esteja no passado imperfeito segundo a perspectiva do narrador), o personagem precisa “esposar a noção”, determiná-la como coisa de uma dimensão conforme seu próprio “talhe”. As tarefas de narrador e narrado são as mesmas: “esposar a noção” é, também, o cumprir-se do texto enquanto texto, no presente em que um texto se torna disponível enquanto coisa-texto, e não como “noção” distanciada e não realizada de si mesmo. O resultado, no entanto, como se sabe, é que o texto não se cumpre coisa, não se dá à disponibilidade de um presente determinado porque se abandona à condição de esboço, de mistério insondável, cuja finalidade – que o tornaria um “todo” textual, finito – nunca se conhecerá verdadeiramente.

O caso de Derrida, por sua vez, se assemelha ao mallarmeano até do ponto de vista tipográfico. O texto crítico-analítico de Bennington sobre sua obra se coloca acima do texto ficcional-biográfico da *Circonfession*. Mais do que isso, parece esmagá-lo abaixo de si, conduzindo-o ao lugar das notas de rodapé. Outra vez o detalhe parece irrelevante, e computá-lo mais ainda, embora, nesse caso, assim como no de Mallarmé, as aparências não enganam. Pelo contrário – e o que, após *Um lance de dados*, não deixa de ser mallarmeano – a tipografia espelha o que se passa ali, ou melhor, não é que se tratem de dois elementos em espelhamento, mas de um jogo de espelhos que os façam parecer distintos, ou em níveis diferentes de apreciação com o texto. A encarnação – ou a desencarnação –, para Derrida, de Bennington nessa “figura teológica” e, a seu tempo, “logicielle”, ou seja, computacional, mas também lógica, se dá porque, para o analista, ou talvez para certa maneira de análise, os elementos passam a ser tão destituídos de historicidade e temporalidade, quase que simultâneos, que se está senão numa posição de soberania divina, de narrador diante do narrado, de nome sobre a coisa – e a relação com as *Confissões* agostinianas são fundamentais para esse texto de Derrida, havendo uma citação sua de Agostinho que importa muito à compreensão do venha a significar o “acima” da “sa taille” em Mallarmé:

Oui, *le ciel se repliera comme un livre*³, et maintenant, comme une peau, il est tendu au dessus de nous. Ta divine Écriture en effet possède une plus sublime autorité [...]. Aussi as-tu étendu, *comme une peau*, le firmament de ton livre, je veux dire tes paroles concordantes que, par le ministère des mortes, tu as établies au dessus de nous [...] tant qu’il vivaient ici-bas, elle ne s’étendait pas avec une telle sublimité. Tu n’avait pas encore déployé de toute part la renommée de leur mort (Agostinho *apud* Derrida, 2008, p. 194)

³ Os grifos são de Derrida.

Evidentemente não se trata, novamente, de um “acima” meramente espacial, mas de um estar “acima” do tempo. É interessante como a imagem do livro divino aparece nesse trecho, porque a simultaneidade dos elementos de sua “divine Écriture” é ainda mais grave do que no livro que se folheia. Em certa medida, a simultaneidade, que há, entre os elementos de um livro comum é atenuada pelo motivo de que as páginas se ocultem umas às outras, na medida em que estão umas sobre outras ou lado-a-lado. Na imagem que Agostinho compõe, contudo, o livro divino se estende “comme une peau”, mas não ao modo dos pergaminhos – e mesmo da Torá – em rolos, de modo que o envolvimento do material oculte uma parte para que outra se mostre. A “Escrita divina” é visível, em todos os seus elementos, numa simultaneidade absoluta e “sublime”, tal como a autoridade que evoca. E, se “sublime”, então a apreciação do “livro” divino não é menos aterradora que maravilhosa, visto que não se possa vê-lo em sua total sublimidade até que seja “deployé de toute part la renommée de leur mort”, não se tratando de uma visão propriamente dita, mas de um encontro com a morte, ou de algo que só se descortina nela. Mas então já se coloca uma grande diferença entre a autoridade que se quer dar o narrador de *Épouser la notion* e esta que descreve agostinho, pois a “sublimidade” de que ela goza é parcial se comparada à “verdadeiramente” divina. Isso pensando, é claro, no “sublime” como elaborado em Kant, em que sua apreciação, tanto na arte como na “natureza” “é uma violência que a razão exerce sobre a faculdade da imaginação somente para ampliá-la convenientemente para seu domínio próprio (o prático) e propiciar-lhe uma perspectiva para o infinito, que para ela é um abismo” (Kant, 2010, p. 110). Na forma kantiana, a despeito de ser dado à sublimidade uma função prática de

ampliar a possibilidade de ação e os limites da faculdade da imaginação, o sublime é, ao menos em primeiro momento – este que interessa – algo que foge à captura do entendimento, à formalização do conceito e, o que se poderia inferir, à nomeação: “portanto, a sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas só em nosso ânimo, na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza fora de nós (na medida em que ela influi sobre nós)” (*Id. Ibid*). Entenda-se que o “sublime” não é somente uma espécie de captura de um olhar ou juízo estéticos; contém “sublimidade” aquilo que excede a “natureza”, externa ou do ânimo, bem como a do tempo presente determinado, ou mesmo de um espaço de ocorrência. O “sublime” kantiano esgarça o “entendimento” e a “imaginação” porque se dá no excesso da formalização dessas faculdades, ou seja, no excesso da linguagem. Afinal, o *limite* de todo o dizer, para Kant, o qual é uma das grandes questões norteadoras da *Crítica da razão pura*, está dado pelas categorias da lógica transcendental – que impossibilitam, inclusive, um juízo sobre Deus. Conforme o livro divino se abra “sublime” acima do olhar e do dizer limitados espaço-temporalmente dos mortais, ele se mostra como o excesso desse dizer (ou desse juízo), o que significa estar acima até mesmo do lugar textual de narrador (ou de analista). O narrador, portanto, a despeito de sua pretensão, não está acima do tempo do personagem; não pertence a uma sublimidade “alta” e excedente, mas é parte desse dizer que busca a totalidade, ou que busca vencer a sublimidade pela ampliação do limite, englobando-a no domínio categórico do entendimento e do nome – embora a “noção”, verdadeira sublimidade diante da “mortalidade” débil do texto fragmentado, recusa-se

silenciosamente ao “esposar” da linguagem, como fosse uma “autoridade” inaudita sobre ela.

Deste modo, parece não haver sublimidade nenhuma na “autoridade” nem do narrador nem de Bennington, senão uma profunda vontade de contenção *a um* tempo que não é outra coisa que uma contenção *do* tempo na simultaneidade. Ora, se a posição do narrador, tal como a do leitor, é justamente aquela para a qual o tempo da narrativa está quase que absolutamente à disposição, tal como numa disponibilidade espacial, então o que faz o narrador é conter a fluidez do tempo, retirar-lhe o seu aspecto irrecuperável – tornando-o *espaço*, enfim. Mais ainda, não se trata de torná-lo espaço simplesmente, mas um espaço sem tempo, sem *descoberta*. Não seria o espaço temporalizado da viagem, em que a eventualidade do imprevisível seja possível mas, pelo contrário, tomando-se novamente por semelhança a imagem elaborada por Derrida, uma espacialização “du savoir absolu pour laquelle la surprise d’aucun aveu n’est possible”. Não é essa a autoridade do “Deus” sublime cartesiano e kantiano, que se dá como “ideia de Infinito”, mas de uma divindade falsa, ou falsamente sublime, que fala a partir da ipseidade, da presença, e não do excedente que é a anterioridade do nome. Outra vez, então, essa vontade de contenção do tempo, de “totalização” do que diga respeito à camada temporal do personagem, de forma alguma obtém sucesso, conforme a imagem que se tem do poema, entre o primeiro e o segundo fragmento, é de maneira nenhuma “pacífica” como aquela que compõe Agostinho. A falsa sublimidade da autoridade narrativa não está estendida acima do tempo como um livro, à espera de se desvelar pela redenção da morte. O tempo do personagem, pela intromissão de “Je veux”, contesta o

presente que se quer sem-tempo do narrador, seu entalhe, ilustrando-o como em espelho, ou como um “si mesmo” fitando-se refletido – e vendo um outro.

É, talvez, nesse sentido, que a imagem de Jano seja menos interessante que a do andrógino, porque as faces do deus não se voltam uma para a outra. O andrógino platônico, por sua vez, tem a oportunidade de ver a própria face na outra cabeça que lhe cabe ao corpo, ou no sexo outro que é também o seu. Aqui o caso não é somente o de um encontro atarrador com a outridade do outro, mas como se ele mesmo surgisse ou se fizesse descoberto entranhado no mesmo, habitando sua casa sem permissão – debaixo de seu nariz. Entenda-se que a relação que se encontra em “Épouser la notion” não é aquela em que o outro se absorve ou se cala no mesmo, mas aquela em que o outro responde ao entalhe do mesmo, e é respondido, por sua vez, em abismo – afinal, há uma resposta ao entalhe do personagem, ou melhor, uma ausência intolerável de resposta, e de voz compreensível, na “noção”, que não refuta o nome que lhe é empregado, mas de algum modo se *retira* ao nome, permanecendo anterior à nomeação. Na verdade, a ausência de voz e de resposta audível ao chamado do nome da “noção” seja talvez aquilo que engatilhe a divisão quase psicótica do “mesmo”, nas figuras do narrador e do narrado.

A parte, no entanto, que talvez seja a mais obscura do fragmento é aquela em que “elle seule”, a “noção”, “peut/ satisfaire les vastes/ élans”. Nessa parte do fragmento se coloca, numa perspectiva que se pressupõe ser a do personagem, a causa de “Je veux épouser la/ notion”. Mas o que são esses “vastos impulsos”? É preciso notar que não sejam quaisquer “élans”, mas “/les vastes/ élans”. Há uma especificidade no que concerne a esses impulsos, num

sentido em que eles sejam identificados como “os impulsos” e não como “impulsos” em geral. O “esposar”, assim, se intenta segundo uma promessa de “satisfação” que reafirma o caráter egoísta da tarefa, em que a “dama” é somente um objeto a ser deslocado a um lugar de determinação, no preenchimento de um espaço definitivo. A “noção”, contudo, como se vem aqui especulando, não é simplesmente um nome para a inadequação, ou para uma “dama” inadequada ao “talhe”, mas a própria inadequação do nome se dando; podendo-se dizer, também, que a “noção” é a “dama” inadequada ao “talhe” do próprio nome. Portanto, “vastes” são os “élans” por nomear, entalhar, “épouser” – impulsos esses que não serão satisfeitos, afinal a própria faceta narradora, quase num tom de zombaria, o desencoraje: “en vain le/ retenait-on”. Mas o narrador, que é o espelho de seu personagem, não zomba aí somente dele, mas de si mesmo: “en vain” é também o esforço de conter o tempo, de escalar a “altura” em que o tempo é recuperável, e de convencer o personagem a assumir o seu lugar cativo. O que se passa é que a “noção” seja tanto aquela cuja vinda pode “satisfazer”, como a que projeta “os impulsos”, na medida em que não vem a satisfazê-los.

O termo “élans” assume, dessa forma, uma característica dupla, pois, na medida em que eles sejam “vastes”, ou que sejam impulsos de vastidão, são também de contenção. O “esposamento” que, nesse sentido, é o que o nome procura fazer, passa a ter também um aspecto paradoxal, não só de entalhamento, mas também de abertura. Seus impulsos são, além de tudo, de demora, ou o *fazer a demora* de algum modo está entranhado, contraditoriamente, no nome. É desse modo que o nome pode ser entendido não somente como o contentor do tempo, mas a demora do tempo se fazendo

corpo, encarnando-se em palavra, evocando-se no e pelo nome. É talvez nesse sentido que se faça possível pensar a linguagem poética de uma forma que soe menos sufocante. Nomear, no seu “esposar” de nome às coisas, não é somente um conter sua anterioridade, sanar a demora a ser, mas também, paradoxalmente, reabri-la. Na contenção de entalhamento do nome – e talvez seja isso a que chamemos poesia – resta uma abertura. Mas como? A perplexidade dessa relação em que o nome deve conter e reabrir leva àquela em que o “esposar” do personagem deve, ao mesmo tempo, e incompreensivelmente, manter “virgem” a “dama” desejada, como se desfizesse a si próprio, no momento de sua colocação.

1.3 Bergson e o problema do retorno à “natureza” do tempo.

O fragmento de número “2” vem quase em resposta a esses problemas, não no sentido de deixar clara a aporia do “esposar”, seu aspecto de simultânea contenção e reabertura do tempo da “noção”, mas no sentido de aprofundar sua impossibilidade, dando a ver por que esse esposar precisa ser aporético.

2

en vain
lui faisait-on
entendre

qu'elle

n'existe que si
vierge –
Comment?
disait-il –

Comment? (Mallarmé, 1998, p. 1063)

Outra vez, como num revezamento, a voz do narrador reaparece em tom de zombaria, acusando o que há de vão ou de vaidoso na tarefa do personagem, e a resposta que este lhe devolve mostra que a perplexidade diante da “noção” também é a sua. Afinal, ela só pode “existir” se “virgem”. Logo, infere-se que, se não “virgem”, não *existe* aquilo que se nomeia “noção”, ou ela não existe *como* “noção” – em que o nome não cola bem, sobre a qual nada se pode dizer; a demora em nomear do nome, e, por sua vez, a demora do evocado em responder. Ora, o que se apresenta é um modo de existência anterior à existência *como* coisa, ou seja, à existência propriamente dita. Deste modo, não se tratando de algo que exista *como*, então será um “existir” anterior à forma do *ente* em geral. O fragmento aponta a uma forma de “existência” que não é essa, habitual, do ente, mas daquilo que existe anteriormente – não em

sentido cronológico, é claro – à concepção de existência que declara que só se existe *como* ente. A “noção”, portanto, “existe” numa iminência de “existir”. É por isso que se faz necessário esposá-la virgem – ou seja, sem consumação – do nome.

Quanto a isso, não é somente o personagem, mas também o leitor que se pergunta “Comment?”. A “noção” é uma perplexidade cuja demora se quer conter pela decifração – a demora do tempo a passar, adensando e se insinuando invisível no espaço. “Esposar” assume, assim, um outro aspecto, que é o da contenção de uma perplexidade que atravessa os tempos do narrador, do leitor e do narrado; pois o próprio tempo, na perplexidade de que essas três perspectivas comungam, se adensa no espaço do texto – invadindo a casa do “mesmo”, do traçado inequívoco da palavra na página, como um “outro” brotando do corpo do “próprio”. E, de fato, são agora esses três “indivíduos” que a querem esposada, rivalizando diante dessa impossibilidade: o personagem invade o tempo do narrador, que quer contê-lo, e o leitor se intromete à relação, no fracasso do personagem e do narrador em dizer a “noção”, assumindo essa tarefa, ao procurar decifrá-la. Mas não há como apropriar ou expor aquilo que causa perplexidade, sua demora, sem que isso a destitua de algo muito íntimo que lhe dá o seu modo perplexo de “existência”. Outra vez, o que se “esposa” aqui é *na* linguagem: é o nome que falha em esposar a noção, o que leva a crer que não se trata de algo particular à “noção” do poema-esboço, mas a algo com que a linguagem se depara costumeiramente, talvez até sem que se perceba, à revelia de quem profere o “nome”, seja num poema, numa conversa qualquer, ou num texto que se queira

filosófico – no qual determinadas palavras, após sucessivas reapropriações e contenções, assumem a forma do conceito.

Ora, o problema “virgindade” da “noção”, sua espécie de pudor ou de recusa ao toque, ao entalhamento do “esposar”, pode trazer o diálogo propriamente que se quer realizar nesse capítulo, que é entre o “esposar” e o “desnaturar”, em sentido bergsoniano. É possível dizer que o filósofo foi capaz de identificar o problema da relação entre a linguagem e o tempo (a seu modo e com todos os problemas de seu entendimento ainda profundamente metafísico da questão). Mas o que se perceberá da relação entre “esposar” e “desnaturar” é não necessariamente que o conceito de Bergson traduza o que se passa em Mallarmé, mas que na composição propriamente dita desse conceito subsiste uma vontade de contenção do tempo, a um tempo determinado, embora ele tenha sido elaborado justamente para acusar os problemas desse condicionamento – que se dá por meio de uma espacialização do tempo.

Na verdade, a urgência de se trazer Bergson ao seio da discussão já se vem insinuando, desde que o problema passou a tomar a forma de uma contenção da demora, ou de uma espacialização de elementos temporais – precisamente aquilo que significa “desnaturar”, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. É preciso, contudo, reparar como “desnaturar” implica que o “desnaturado” tenha tido, antes, uma “natureza” particular, própria, que foi de algum modo vilipendiada. Ora, é evidente que isso agrega ainda mais dificuldades à discussão, na medida em que retoma uma oposição clássica em filosofia entre a *physis* e a *tekhné*, o natural e o artificial; o que não parece ser o caso em “Épouser la notion”. Dizer que a “noção” participe de uma

“natureza” seria tratar o problema de maneira equivocada desde o princípio, pois é encará-la como coisa acabada, e não como a *anterioridade* à coisa, na recusa em responder ao nome que lhe é conferido. Não se pode pensar a demora da “noção” como algo “natural”, mas justamente como aquilo que escapa a qualquer âmbito que se possa dizer de “natureza” ou “artificialidade”. A demora, na palavra, diz respeito à sua anterioridade a qualquer oposição, por mais antiga que seja – à *diferença*, em suma, por meio da qual o sentido se funda.

No entanto, o desconforto de Bergson com a “desnaturação” do tempo não deixa de ser, desse modo, semelhante a esse contexto em que, no poema, deva-se manter “virgem” o objeto do “esposamento”, embora a “virgindade” se coloque, no *Ensaio*, como uma espécie de “natureza” que se quer reencontrada – ou seja, já não se trata de uma “virgindade” mallarmeana.

Et toujours la même question se pose: pourquoi disons-nous d'une intensité supérieure qu'elle est plus grande? Pourquoi pensons-nous à une plus grande quantité ou à un plus grand espace? Peut-être la difficulté du problème tient-elle surtout à ce que nous appelons du même nom et nous représentons de la même manière des intensités de nature très différente, l'intensité d'un sentiment, par exemple, et celle d'une sensation ou d'un effort. (Bergson, 2002, p.10)

Esse trecho põe a questão em seus devidos termos: o problema está no “dizer” do “nome”. Repare-se que a dificuldade está em que uma coisa de uma “natureza” determinada tenha de ser dita de uma forma apropriada. No entanto, não é somente esse o caso. O filósofo diferencia um “sentimento” de uma “sensação” – ou a “sensação” proveniente de um “esforço” – como coisas que não podem ser nomeadas da mesma maneira, mas sobretudo que a “intensidade”, seja ela qual for, não deve ser expressida pelos mesmos recursos

que as “extensões”. Na verdade, Bergson passará o capítulo em questão avaliando uma espécie de equívoco da nomeação, ou do modo como se expressam as “qualidades”, que convém tanto à “sensação” quanto ao “sentimento”. Noutra sentido, o argumento consiste em que a “sensação” do “esforço” parece se propagar pelo corpo, conforme o esforço para uma determinada ação se torne mais custoso, enquanto a “sensação” propriamente dita não deixe de ser qualitativa, mas assuma, no tempo em que o esforço se torna gradativamente maior, nuances qualitativas diferentes. Em outras palavras, a linguagem faria confundir as progressões qualitativa e quantitativa no tempo: alguém que fique muito sob o sol a pino sente que o calor parece tomar o corpo, expandir-se em volume, podendo dizer que o calor “aumentou” quando, segundo Bergson, na verdade, para a “mente”, a sensação não cresceu em tamanho, mas se tornou mais “intensa” – mudou de um ponto no espectro do sensível para outro. Seria o caso dizer que, com o passar do tempo, são experienciadas qualidades diferentes de calor, como cores de tonalidades diferentes que evoluíssem umas às outras, progredindo de um a outro ponto do espectro: não é que se trate de um mesmo elemento crescendo em tamanho, mas vários elementos *se sucedendo*, sem se definir completamente entre si, no tempo. O equívoco, portanto, está em nomear a sensação do mesmo modo como se nomeia a sua causa. Ora, a causa da sensação é a afetação do corpo, que se dá no espaço, ocupando-o e movimentando-se nele, fazendo-o seu campo de ação e domínio, mas a sensação em si seria “mental”, inextensiva, de “natureza” temporal; não cresce ou diminui, mas evolui para um estado mais ou menos *intenso*. Portanto, na linguagem, ou mais propriamente na nomeação, é que se instala a confusão

entre as duas “naturezas”; podendo-se fazer um ligeiro paralelo com o “esposar”, embora na “desnaturação” a duração já esteja condicionada desde que se tenha conferido a ela uma “natureza” própria.

Ainsi se répercute, ainsi se propage jusque dans les profondeurs de la conscience cette extériorité réciproque que leur juxtaposition dans l'espace homogène assure aux objets matériels : petit à petit, nos sensations se détachent les unes des autres comme les causes externes qui leur donnèrent naissance, et les sentiments ou idées comme les sensations dont ils sont contemporains. (Bergson, 2002, p. 58)

Desse modo, por meio dessa “propagação” do espaço, e, com isso, do domínio da linguagem, sobre o tempo, não somente a “sensação”, mas também o “sentimento”, passa a ser tratado como um elemento extenso, nomeado de maneira inadequada à sua “natureza”. Isso porque a linguagem faz com que se “destaquem uns dos outros” esses “conteúdos” cuja multiplicidade é, nos termos de Bergson, “heterogênea” e “descontínua”, ou seja, não são quantificáveis, porque não são frações ou somatórios de uma mesma “unidade”⁴. A desnaturação do tempo surge de um problema concernente à própria nomeação, em Bergson, principalmente porque ele identifica a palavra com o número, e a linguagem à performance do hábito. O trabalho de Bergson, entre o *Ensaio e Matéria e memória* gira em torno de analisar como a vivência “interior” – do “esprit”, do “contenu de l'âme” (Bergson,

⁴ “Il ne suffit pas de dire que le nombre est une collection d'unités ; il faut ajouter que ces unités sont identiques entre elles, ou du moins qu'on les suppose identiques dès qu'on les compte. Sans doute on comptera les moutons d'un troupeau et l'on dira qu'il y en a cinquante, bien qu'ils se distinguent les uns des autres et que le berger les reconnaisse sans peine ; mais c'est que l'on convient alors de négliger leurs différences individuelles pour ne tenir compte que de leur fonction commune. Au contraire, dès qu'on fixe son attention sur les traits particuliers des objets ou des individus, on peut bien en faire l'énumération, mais non plus la somme.” (Bergson, 2002, p. 39) Entenda-se, portanto, a unidade como uma decisão arbitrária que precisa ignorar as particularidades qualitativas dos objetos somados. É por esse motivo que os “conteúdos da mente” não seriam, para Bergson, “homogêneos”, pois teriam de sê-lo, desde o princípio, quanto a uma unidade determinada.

2003, p. 74), e da memória – perde lentamente seu caráter “natural” para receber um tratamento de impessoalidade, evidenciado pelo modo como se constrói a memória-hábito, em que a linguagem tem um papel central.

Mas porque a linguagem tem esse aspecto “perturbador” da temporalidade, em Bergson? Se no *Ensaio* o problema é a expressão linear que a linguagem imputa aos “estados de consciência”, em *Matéria e memória* é a oposição entre lembrança-imagem e memória-hábito que representam a chave da questão. Isso porque Bergson não diferencia em natureza o processo pelo qual alguém aprende a se guiar numa cidade desconhecida, ou decora os passos de uma dança determinada, daquele em que uma pessoa se torna capaz de linguagem. Na verdade, o mecanismo da habituação consiste em que a justaposição, pela repetição, de lembranças-imagem – aquelas que se poderia datar, sendo únicas – cria uma estrutura ou “esquema motor” que se vai tornando gradativamente mais nítido, “au point de rendre ma perception inutile” (Bergson, 2003, p. 55). O que o hábito faz à percepção, numa espécie de “empilhamento” de lembranças semelhantes, destituídas, no processo, daquilo que têm de único, é uma substituição. Seria por este processo que alguém muito habituado a circular numa cidade, ou a realizar outro tipo de tarefa, o faz quase que sem lhe prestar atenção, movido quase como um autômato pelo “esquema motor”, tornando a experiência e a memória “de plus en plus impersonnel, de plus en plus étranger à notre vie passée” (Bergson, 2003, p. 49). A habituação se coloca como um modo de afixar a memória, torná-la disponível, ao contrário da mera “lembrança-imagem”, cuja evocação teria sempre um caráter caprichoso, menos à mão, sujeita a regras misteriosas e à possibilidade do esquecimento. Isso é de suma importância para entender

como Bergson compreende a linguagem, e quais são as consequências disso para a relação que se teria com o tempo; principalmente porque é pela habituação, pela construção de um esquema motor automático e impessoal que a linguagem, no âmbito da fala e, depois, da escrita, se faz possível. O que isso quer dizer é que a linguagem teria, para esse filósofo, por sua própria “natureza”, pelo modo mesmo como ela se constrói, uma relação obsedante com o tempo – na figura da memória. A linguagem imporia uma linearidade, na expressão, aos “estados” da mente, segmentando-os sempre contra o modo como sua “natureza” os constitui, juntamente como sua própria construção depende de um silenciamento da unicidade e da pessoalidade da memória e dos dados perceptivos.

Não é difícil traçar semelhança entre o caráter que assume a palavra em Mallarmé e a caracterização de Bergson sobre a relação entre linguagem e tempo. Ora, a impessoalidade é precisamente a orientação do narrador diante do narrado e – deva-se dizer – daquele que produz a análise acadêmica de um texto como *Épouser la notion*. Semelhante à construção do filósofo, o termo “noção” obseda aquilo que deseja nomear, sempre em luta contra a sua demora, o seu tempo de demora, refletindo-se nas tarefas de “esposamento” e de contenção ao tempo narrativo, do personagem e do narrador. Assim, ainda que a “noção” mallarmeana não pareça ser, de maneira alguma, um “conteúdo” do espírito, mas justamente aquilo que não se quer contido, condicionado, Bergson enxerga um problema com a linguagem que, ironicamente, é também o de sua filosofia, dando a pensar sobre aquela inevitabilidade de que o nome “espose” aquilo que se quer resguardar “virgem”, à revelia de quem o profere. Na verdade, o texto do filósofo surge assim como um exemplo, como se verá

adiante, para além do esboço-poema, de quando a linguagem “deflora” querendo resguardar – fazendo pensar qual o lugar da responsabilidade diante do inevitável.

Uma vez que a palavra torne “impessoal” a relação com o tempo, como então pensa Bergson a possibilidade de sobrevivência, ou de resguardo da demora (ou, que seja, da “duração”), diante da palavra que, paradoxalmente, a condiciona?

Certes, les sons de la cloche m'arrivent successivement; mais de deux choses l'une. Ou je retiens chacune de ces sensations successives pour l'organiser avec les autres et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu : alors je ne compte pas les sons, je me borne à recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que leur nombre fait sur moi. Ou bien je me propose explicitement de les compter, et il faudra bien alors que je les dissocie, et que cette dissociation s'opère dans quelque milieu homogène où les sons, dépouillés de leurs qualités, vidés en quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage. (Bergson, 2002, p. 43)

Haveria, para Bergson, duas formas de se tomar a experiência, seja com a “natureza” ou seja com a arte: uma em que os seus elementos são contabilizados e, portanto, forçosamente divididos; e outra em que são recebidos ainda como uma pluralidade, mas sem que haja limites muito claros entre um e outro. Ou seja, ou se toma a experiência como pluralidade “heterogêna” ou “homogênea”. Infere-se disso que a escolha entre os dois modos de recepção da experiência caiba àquele que a recebe, de um modo ou de outro. Há uma série de problemas com essa caracterização, todavia, que provêm outra vez da noção de “natureza”. Parece evidente que essa decisão de apreciação dos elementos da experiência, em que se “je me propose explicitement de les conter”, na qual “il foudra bien alors que je les dissocie”, perpassa uma artificialidade que está sendo tratada quase que num tom de

reserva: “desnaturar” o mundo, desmontá-lo para reconstruí-lo impessoalmente, retirar ao mundo o que ele tem de “conteúdo da alma” parece, em alguma medida, uma violência sendo cometida. É preciso, mais ainda, perceber que tratar o tempo como algo que se aprecia “internamente”, como parte do “sujeito”, traz problemas à concepção de mundo de Bergson: nesse trecho, mesmo a percepção de “elementos” que, por assim dizer, seriam exteriores ao sujeito – “les sons de la cloche” – passam a ser, se tomados segundo a sua “natureza”, não mais “elementos” de fora da subjetividade que os percebe, mas parte de uma relação “interna”, que pertence ao “sujeito”. Ora, conforme esses elementos do mundo percebível não sejam “naturalmente” dissociados, mas componham uma espécie de “pluralidade heterogênea”, então sua “natureza” mais se assemelha àquela dos “dados da consciência” que à segmentação da linguagem e do número. O que a noção de “natureza” do tempo produz, portanto, de nocivo, é que, conforme o tempo seja encarado como “naturalmente” interno, então todas as experiências com o mundo que não sejam de algum modo “artificiais” ou “impessoalizadas” não são verdadeiramente experiências de mundo, de exterioridade ou, quiçá, com um “outro”, mas são experiências *de sujeito, com o sujeito, para o sujeito*. E isso se mostra mais claramente algumas páginas antes, quando Bergson, arriscando-se a falar de arte, resvala da música à pintura e declara:

l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé. Dans les procédés de l'art on retrouvera sous une forme atténuée, raffinés et en quelque sorte spiritualisés, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose. (...)D'où vient le charme de la poésie? Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. (Bergson, 1970, p 14)

As artes portanto, sejam elas quais forem, funcionariam segundo um mesmo sistema em que até a palavra se torna capaz de “sugerir” sem necessariamente “expressar”. O “charme” da poesia, ou também se poderia dizer o “seu feitiço”, é a possibilidade de que o ritmo em que são postas as imagens evocadas pelas palavras recrie a “natureza”. Que quer isso dizer? O ritmo reuniria as palavras numa multiplicidade qualitativa e heterogênea de sons e imagens, ou seja, ele desfaria a segmentação que a linguagem impõe aos estados interiores quando os “desnatura”. O lado interessante, se existe, dessa fórmula, é que a palavra poética precisaria se desfazer ou deixar de ser palavra para participar do poema. A palavra, portanto, precisaria explicitar-se quase na sua anterioridade de coisa definida, e o ritmo – que para o filósofo não é somente o da música, mas também o da imagem – teria importância total nesse processo de apagamento ou de reinscrição do nome da “sublimidade” que o excede. O problema, outra vez, com essa concepção de arte e poesia é que ambas só fariam *retornar o sujeito a si mesmo*, ao “natural” que lhe é próprio – o que nada tem a ver com a perplexidade e a confusão de vozes de *Épouser la notion*. Não há, nem na concepção de mundo, nem na de arte, de Bergson, qualquer coisa de exterior à esfera do “sujeito”. O tempo, portanto, na medida em que faria parte de uma interioridade que se deve, de algum modo, reencontrar, nunca é o tempo do outro – o tempo da “noção”, da demora a vir, daquilo que demora a ser “próprio” de qualquer coisa, ou a pertencer a quem quer que seja. A vivência com o tempo e com o mundo, se puder ser assim chamada, em Bergson, nunca sai de si; é sempre “dentro do tempo”, como atesta Heidegger no início de *Ser e Tempo* (2014, p. 77), ou seja, dentro do “sujeito”, incapaz de superar as noções de “continente” e “conteúdo”. O mais

grave é que essa compreensão não só escraviza o tempo, como o faz a qualquer experiência de mundo, uma vez que estariam mediadas por esse tempo do sujeito, diante do qual a exterioridade só vem para “desnaturar”, iniciar o processo em que todo o “conteúdo” da alma e do mundo, mais uma vez, “deviendra de plus en plus impersonnel, de plus en plus étranger à notre vie passée” (Bergson, 1965, p. 49). Em outras palavras, apesar do problema parecer formalmente o mesmo, o que o poema de Mallarmé apresenta é como a demora do tempo pode sobreviver à contenção da linguagem nela mesma; enquanto em Bergson a pergunta é como a contenção do tempo subjetivo pode sobreviver a uma “desnaturação”, pela linguagem – que não é, na verdade, maior do que aquela que já existe entranhada na própria ideia de “natureza”.

1.4 A sobrevivência da demora como “noção” em Igitur.

A própria obra poética de Mallarmé, noutro texto inacabado, o *Igitur ou la folie d'Elbehnon*, em que se encontra algo de uma especulação poética que desembocará no “Lance de dados”, pode fazer entender a sobrevivência da demora na palavra de outra maneira, que excede a ideia de natureza, a qual depende da relação continente-conteúdo. Segundo Mehoudar,

o tema de “Igitur” é a impotência, mas uma Impotência que cura a Impotência. Em outras possíveis palavras, é um conto em que a Impotência do sujeito, para criar, é vencida quando ela é totalmente aceita, quando o sujeito aceita uma limitação, uma imobilidade, seu lugar embaixo de uma lápide, e sua receptividade a um pensamento que vem de Outro lugar. (2009, p. 27)

Mais ainda que uma impotência do sujeito em criar, o conto esboçado de Mallarmé manifesta uma impotência do sujeito em se dar, ou em se performar segundo a forma de sujeito. “Igitur” é uma expressão latina que significa “portanto”, “deste modo”, “por este motivo”, ou seja, o nome não só do conto, mas do resquício de personagem da narrativa em frangalhos, não é precisamente um nome, tratando-se de um quase nome, figurado por uma expressão que se coloca pospositiva a outras, e cujo sentido, como o são das conjunções e preposições, na medida em que são classes adjuntas, é na verdade contribuir com o sentido de verbos e nomes. O pretense personagem de *Igitur*, é, então, desde o nome, um elemento que pendula entre a aparição e a desapareção. A propósito do *Igitur*, entre os vários esboços que o constituem, a fórmula do “Lance de dados” é exposta gradativamente, desde os primeiros fragmentos, em que a estrutura que Mallarmé pretendia ao conto é provisoriamente delineada, até as várias tentativas para as partes que o constituiriam: “Le Minuit”, “L’escalier” ou “Il quitte de la chambre”, “Le coup de

dés”, “Le sommeil sur les cendres, après la bougie soufflée” etc. Entre os esboços, porém, de “Le Minuit” e “Il quitte de la chambre”, a estrutura pendular se adensa, revelando, por meio de belas imagens, os elementos “*Verbe*” e “*Langage*”, das *Notes sur le Langage*:

Toutes les choses étaient rentrées dans leur ordre premier: il n’y avait plus de doute à avoir: (...) elle y avait entendu le bruit de son propre cœur, explication du bruit devenu distinct; c’était elle même qui scandait se mesure (...): entre les ombres des nuits passés et des nuits futures, d’évenues pareilles extérieures, évoquées pour montrer qu’elles étaient également finies: cela avec une forme qui était le strict résumé d’elles. (Mallarmé, 1998, p. 491)

Este trecho, que pertence a um dos vários esboços da “saída do quarto” de *Igitur*, representa um dos momentos de reinserção do personagem num quase “si próprio” que é profundamente frágil, e que ameaça frequentemente se apagar, desde as primeiras linhas do esboço, “quando les souffles de ses ancêtres veulent souffler la bougie...” (*Id. Ibid.* p. 473). À medida em que os fragmentos se sucedem, os resquícios do que poderia ter se constituído como um enredo para o conto se delineiam, e alguns elementos se tornam levemente identificáveis: *Igitur*, por hora, é um moço jovem metido num quarto escuro, de paredes cobertas por tapetes, e tem à frente de si um livro, ou “grimório”, cuja escrita sobrevive à luz de uma vela, que o sopro de seus “ancestrais” ameaçam apagar. A escrita misteriosa de “grimório” não é um elemento incomum na obra de Mallarmé, e representa, no conto, a vida de *Igitur*, num sentido que, para Blanchot, outra vez num eco de Heidegger, “continua sendo a presença dissimulada do ser e, nessa dissimulação, reside o acaso, o que não é suscetível de ser abolido” (2011, p. 115). Resta ainda, entre os elementos do quarto, uma garrafa, que ora contém a substância própria do nada, ora uma

espécie de anestésico, possivelmente um veneno, também identificado com “os ancestrais” misteriosos; um espelho e, finalmente, o relógio, cujo toque “escande” a sombra fugida de Igitur, que abandonara o quarto, e que só pela escuta de seu barulho retorna a um “si” quase indefinido, e à exigência perene do “grimório”. A pendulação de Igitur é a mesma do texto do conto, que parece sempre prestes ao abandono, e cuja nitidez das imagens, dos períodos, e das palavras varia ritmada e dramaticamente; de modo que o acaso, ou o antes do conto, na inexistência de um conto – como é o caso da inexistência de um poema em *Épouser* – invade, mareja como um anestésico, o texto, lutando contra si mesmo para existir. O grande paradoxo de *Igitur* reside em que mesmo que o ritmo sombrio, tal qual o do relógio longínquo, seja capaz de dar certa forma levemente delineada ao conto, como lhe empregasse a finitude de que ele necessita para existir, o acaso permanece e regula a pendulação, entre som e silêncio, traço e vazio da página. Afinal, sobrevive ao “strict resumé” que se produz a partir da escanção do ritmo uma “indecible multiplicité des mondes” (*Id. Ibid.* p. 500), ou o jogo de sombra e cinza que animam, silenciosas, a tumba que Igitur visita após a saída do quarto ou na qual, em determinadas leituras, ele sempre estivera e jamais saíra em toda a quase ação do conto.

A palavra lançada à sorte é, à primeira vista, no Mallarmé de *Igitur*, aquilo que precisa irromper do silêncio de hesitação do absoluto, quando “le hazard s’affime, quant à parole, en se niant quant à la pensé” (Mallarmé, 1998, p. 476), mas é também aquilo em que o silêncio de demora sobrevive absolutamente, não se deixando abolir pelo seu lance. O vocabulário de “gramática” hegeliana e cartesiana da fórmula de Mallarmé detém a expressão “pensamento” num lugar incômodo, como um edifício sobre areia, de modo que

nomear parece uma instância que no *Igitur* se esquivava a esse vocabulário de oposição dialética. O “pensamento”, como aparece nesse fragmento, é não somente o fora ou o outro dialético da fala, mas parte do elenco de expressões de que Mallarmé se usa para nomear sem bastar “l’indicible multiplicité des mondes” (Mallarmé, 1998, p. 500), o qual não se opõe ao lado da palavra, como se ela o abolisse ou reivindicasse o seu espaço, empurrando-o para o lado, mas como como aquilo que nela, no mesmo ato de sua inscrição ou de sua proferição, se intromete, desescrevendo e desproferindo, ou como se o lance nunca se cumprisse de todo, estando sempre se fazendo ou prestes a isso. A expressão “pensamento” em Mallarmé não é, portanto, nem o lugar de uma espécie de fala íntima ainda não proferida, de um “contenu de l’âme” bergsoniano, num discurso silencioso ao som ou à imagem do símbolo gráfico, mas o absurdo imprevisível do acaso, latente antes do lance da palavra, inscrito nela e por ela, invisível e silenciosamente, possibilitando-a como palavra e não como simples sinal de coisas, ou como segmento de valor determinado e imutável.

O linguajar pretensamente filosófico da fórmula – ou da anti-fórmula – de Mallarmé que, nas palavras de Blanchot, “não mereceria atenção nenhuma se não fosse animado por uma experiência autêntica, e essa experiência é a da potência do negativo” (2011, p. 115), poderia muito bem constringir qualquer possibilidade de silenciamento em que essa “experiência” poderia se dar; mas o que se mostra é a dissolução da expressão. O acaso (le hazard), ou a sorte, em latência, antes do cumprimento do ato, contém em si o absurdo – sua negação e afirmação simultaneamente. Já a palavra, se afirmada pelo acaso, nega-o, pois a palavra proferida ou escrita é já o cumprimento de si mesma, ou

seja, a princípio, a palavra abole o acaso. Todavia, a palavra não pode verdadeiramente fazê-lo em si mesma, restringindo-se a ser simples sinal de coisas, segmento de valor determinado e imutável, ou mesmo que o sentido nela não se possibilite. Assim como ocorre à própria expressão “pensamento”, que não se fecha num sentido determinado – ou, que é mais grave ainda, designa absolutamente nada de nomeável – é tal como se a palavra jamais tivesse sido lançada, ou como se ela estivesse ainda e eternamente se lançando, sem nunca cumprir-se como palavra completa em sentido e unicidade. A poesia deve, nesse sentido, ampliar o lugar do acaso, de seu silêncio invadindo a proferição, “afin que le néant en soit acte comme idée, (...) afin qu’il y ait aussi néant de ce côté là” (Mallarmé, 1998, ps. 475 – 475).

Mais uma vez, a reflexão que se quer tentar aqui depende, também, de uma dupla relação não somente elucidada como apresentada, vivida no texto da *Circonfissão* de Derrida, em que a “gramática” explicativa de Bennington, de modo talvez alheia à violência que aplica, contornaria e ocultaria suas imprevisibilidades, à imagem do Deus interlocutor das *Confissões* de Agostinho, para o qual não existe promessa de futuro, que tudo sabe dos perjúrios cometidos e se virão a cometer, ou a figura teologial e mateal a que se referia Derrida. É preciso reparar bem no elo que se dispõe nesse trecho entre “exibir” e “apropriar”. A “gramática” geratriz, a forma ou a feição de que se compõe, segundo Derrida, a intervenção analítica de Bennington, é uma estrutura de segmentação, não somente porque dispõe um após outro os “temas” – “le signe”, l’écriture”, “la différence” etc. – de que sua obra se ocuparia, mas o faz também o “le vocable cru” (Derrida, 2008, p. 13), a frase com que principia a primeira perífrase da *Circonfession*, o antes da palavra, na

escritura da fala e da escrita, fluido que, ao ser extraído, como o sangue, *exibido* maquinalmente pela seringa e entregue a análise médica que lhe fará conta de todos os componentes – os doentes e os sãos – restará coagulado, desnaturado – se me for possível corromper um termo de Bergson – até que, outra vez nos termos de Derrida, “là où je suis enfin ce nom cauterisé” (Derrida, 2008, p. 46) reste a crosta de pedra vulcânica, cristalizada e aparentemente definitiva, ocultando abaixo de sua pele negra a cor do estado fluido. Essa cristalização, pela exibição, mas sobretudo pela análise “maquinal” – e, num sentido muito particular, “gramatical” – de um terceiro, para quem “il faut inscrire, inciser, choisir, calculer, prendre l’encre avant de filtrer l’inscriptible” (Derrida, 2008, p. 18), sugere o caráter órfico da escritura, não somente a de Derrida, mas a do Mallarmé de *Igitur*, cuja experiência com a anulação que propicia o lance de dados – não no sentido de lhe ser um fundamento, mas de tornar incontornável a necessidade do ato – também aponta a ocasião da segmentação, agora do tempo, para que se dê a possibilidade da palavra. Exibir, portanto, não prescinde de escandir, segmentar, o que é, em outro ponto de vista, cercar, estabelecer os limites de domínio, realizar a apropriação – tanto no sentido de conferir propriedades quanto no de tornar alguma coisa propriedade.

Ao final da via de *Igitur*, a saída do quarto, a escada, as cinzas indiscerníveis dos ancestrais – cujo hálito sopra a vela do mundo – junto às quais o herói não é mais “moi”, mas “il”, a própria noite; quando outra vez “le bruit” do coração ou do relógio de *Igitur*, que antes perdera definição, “bientôt se scanda d’une forme plus définitive” (Mallarmé, 1998, p.490), é então os dados podem ser jogados novamente, reabre-se o livro e a palavra pode lhe

ser lançada, em meio à hesitação do acaso. A necessidade desse percurso de neutralização e silenciamento está em que se possa inserir ao lugar aparentemente definitivo da palavra gravada, do cálculo gramatical, este elemento oculto do “hazard”, não porque ele aí não esteja, mas para fazê-lo vir enquanto ausência, como invasor inaudito que desdiz a fala. Não há, contudo, ocasião da palavra sem que aquela potência do negativo seja exposta por ela, que é sua crosta, sua tentativa de definição no espaço – definição e, outra vez em sentido caro a Bergson, “desnaturação” do tempo pelo espaço, de seu caráter intensivo, seu múltiplo qualitativo e heterogêneo, “l’indicible multiplicité des mondes”, expresso em caracteres extensivos, como é a própria palavra na página e a imagem que ela custa a representar.

A “fala”, e com ela a palavra, mais uma vez segundo a anti-fórmula de Mallarmé, precisa que a sorte (*le hazard*) se negue para que ela se cumpra – afinal a sorte não existe mais no resultado fixo e imutável do lance – ou, em outros termos, que a sorte lhe sorria, negando sua existência que só pode se dar na latência, no momento fugidio do lance, mas que sobrevive de maneira misteriosa nas configurações finais com que os dados se determinam, indeterminando-os no espaço mesmo de sua inscrição como palavra e crosta, cicatriz, coágulo.

O que Bennington coagula, ou passa ao largo, não é nenhuma intimidade biográfica de Derrida, nada de uma experiência de temporalidade que se possa dizer pessoal, passível de ser reivindicada por alguma espécie de autoria – uma vez que alguma, se fosse possível, teria de incidir sua soberania sob o indizível inscriptível do acaso, que não pode jamais ser abolido. A ligação, contudo, entre exhibir e apropriar sugere ainda alguma espécie de

poder, que não terá sido conferido ao homem pela linguagem ou por desígnio divino nenhum, mas que sem ela não pode ser aplicado e que, por meio dela, torna-se possível sugerir de que modo pode alguém sobreviver a este poder, seu fator de escanção, encobrimento e eliminação. Parece evidente que Bergson foi capaz de perceber aspectos imprescindíveis da questão, entre o dar a ver da palavra que escande, lineariza o que lhe é anterior, exterior e excedente a ela, mas que de alguma maneira parece possibilitar-lhe. Não deixa de ser significativo, portanto, que sua filosofia se veja capaz de escandir em “multiplicidades heterogêneas”, “dados imediatos” e “conteúdos” esses excedentes, opondo dialeticamente espaço e tempo, e tornando a exterioridade um dos “dados” positivos dessa oposição, contida na dimensão temporal da “mente”. Há na aproximação, ainda que brilhante, de Bergson à questão, certo modo de *impaciência* – que não deixa de ser erótica, como aponta o *Épouser* de Mallarmé – em que a liquidez precise se solidificar numa formalidade metafísica que lhe busca imediatizar a demora, a fim de poder exprimi-la como objeto da apreciação filosófica, englobando-a como “conteúdo” de “natureza”, categorial, nos limites alargados do entendimento. Essa impaciência não é, todavia, problema exclusivo de Bergson, mas aponta a como a filosofia, ou o “pensamento”, nos termos de Heidegger, possa “estar sempre no perigo de perturbar o dizer da poesia ao invés de permitir que ela cante desde sua calma e repouso mais próprios” (HEIDEGGER, 2011, p. 28).

CAPÍTULO 2

Fragmentos de “3” a “9”

2.1 Luto e eroticidade na apropriação da “noção”.

O que se segue em “Épouser la notion”, a partir do terceiro fragmento, dá forma ao “grito” do personagem, no sentido de apropriação que o “esposar” mostrou ter no contexto do esboço. Em retomada ao que foi dito acerca da temporalidade da “noção” nos dois primeiros fragmentos, há um espelhamento triplo na relação com o tempo entre nome, personagem e narrador, na medida em que este precisa sujeitar o personagem – não sem resistência – a um tempo de personagem, a estar *dentro* do tempo, como um “conteúdo” narrativo. O personagem, por sua vez, assume a tarefa dúbia de “esposar” a “noção” que, assim como o nomear, tem um sentido aporético, no mesmo traço, de contenção e reabertura, de sufocamento da temporalidade, mas também a possibilidade de sua sobrevivência. A demora, por sua vez, em se operar o sentido do nome “noção” é o modo silencioso como a “dama” a ser esposada resiste “virgem” à tarefa que é, a um só traço, do narrador, do personagem; assim como do leitor, que a cada reencontro com o texto procura restabelecer o sentido, reinscrevendo o nome, como partícipe do jogo de espelhos em que esses múltiplos elementos se articulam.

Bergson, em seu trabalho que procura restabelecer o tempo como “natureza”, “subjativando” a temporalidade, opondo “intensidades” a “extensões”, contribui e, simultaneamente, recua sua contribuição à discussão acerca da sobrevivência da demora, da anterioridade ao lance, na palavra que

a deseja abolir. Isso porque, desde *Ser e Tempo*, Heidegger soube acusar como “costuma-se contrapor o sentido ‘atemporal’ das proposições ao curso “temporal” das enunciações proposicionais” (2014, p. 77), quando, na verdade, na compreensão bergsoniana do que deva significar o nível do “temporal”, ignora-se que o sentido proposicional também tenha uma “temporalidade”, no significado que dá Heidegger a sua *Zeitlichkeit*, como uma “temporalidade” *a priori* do ser, anterior a qualquer categorização do tempo que o entenda a partir de uma relação de continente e conteúdo. Alinhado à temporalidade como “sentido” da expressão “ser”, torna-se possível o entendimento de que qualquer “sentido” guarde em si mesmo uma “demora a ser”. Isso quer dizer que o modo de ser do “sentido”, seja ele qual for, não é de uma presença que se quer acima do tempo, demiúrgica, supratemporal, como uma autoridade analítica, em que se procura definir o sentido segundo uma universalidade numeral, imediata e desprovida de verdadeira temporalidade; mas talvez na sublimidade do livro agostiniano, aberto acima do céu, em que o sentido se revela como possibilidade infinita, anterior à definição do “lance de dados”.

Neste sentido, o texto mallarmeano não pressupõe decifrações definitivas, do que se pode notar que, na visão do poeta, texto algum, literário ou não, poderia ser reduzido a interpretações. A fórmula “um lance de dados jamais poderá abolir o acaso” remonta a uma espécie de anterioridade da palavra, no sentido de uma suspensão da palavra antes que ela seja enunciada, a qual permanece na palavra entendida como ente determinado, como se o resultado fixo de um lance de dados ainda contivesse o suspense e o acaso que lhe são anteriores. É a este respeito que Mallarmé escreve, nas *Notes sur le Langage*, num lembrete para si mesmo, quando fosse elaborar o

ensaio jamais concluído: “Ne jamais confondre le *Langage* avec le *Verbe*” (Mallarmé, 1998, p. 505). Essas duas noções se opõem na compreensão do poeta do que seja “linguagem”, precisamente quanto à negação do elemento *hazard*, sorte ou acaso, que lhe daria princípio:

Le *Verbe* est un principe qui se développe à travers la negation de tout principe, le hazard, comme l’Idée, et se retrouve, fonnant, (comme elle, la Pensée suscitée par l’Anachronisme,) lui, la Parole, à l’aide du temps qui, permet a ses éléments épars de se retrouver et de se raccorder suivant ses lois suscitées par ces diversions. (Mallarmé, 1998, p. 505)

O elemento (ou “princípio”) que se denomina “*Verbe*” é o lance já determinado de dados, o qual apenas aparentemente “abole” o “*hazard*”. Tal elemento, por sua vez, não pode por si só constituir “*Langage*” porque, visto isoladamente, falta-lhe um princípio anterior ao princípio, ou um princípio de anterioridade ao princípio – como o “ser” do ente, seu horizonte longínquo, que se “oculta” em sua “mostração”. É necessário, para o poeta, “tirer des lois phoniques qui permettent de reconnaître l’antériorité” (*Id. Ibid.* p. 510), ou seja, buscar à relação de significação conferida aos sons da fala (e mesmo ao “tom” de sua pronúncia) uma maneira de reconhecer ou reencontrar o princípio de anterioridade que permite essa mesma relação, e que possibilita a palavra. “*Le Verbe*” nomeia o material segmentado da fala ou da escrita que se poderia, em sua opinião, tornar objeto de uma ciência da linguagem, cujo interesse fosse, porém, apenas escandir elementos materiais sem vida, “rendu à la physique et à la physiologie” (*Id. Ibid.* p. 506). É por esse motivo que, num linguajar filosófico emprestado de Descartes, Mallarmé atesta:

Le *Langage* est le développement du verbe, son idée, dans l’être, le temps, devenu son propre mode: cela à travers les phases de l’Idée et du Temps en l’Être, c. à d. selon la vie et l’Esprit. (*Id. Ibid.*)

Ainda que seja bastante difícil precisar o que o poeta pretende com os termos “Esprit”, “Idée” e “Être” por ele relacionados, uma vez que não faça deles expressamente nenhuma explanação filosófica, nem os enderece explicitamente, nas *Notes sur le langage*, a nada na tradição filosófica de que possam provir, o elemento por meio do qual se relacionam é uma temporalidade não linear entre a palavra enquanto ente e o que a antecede – assim como o “hazard”, na suspensão anterior ao lance, antecede a configuração definitiva dos dados. O “tempo”, para Mallarmé, é o que anima os elementos separados e desprovidos de movimento que são “Verbe”, formando “Langage”, de forma que o primeiro assemelhe mais a um resquício ou um fóssil da segunda, que é o animal vivo. Em outros termos, não se trata do tempo no sentido histórico, em que uma dada conjunção de eventos se organiza por sucessão ou simultaneidade; ao contrário, o tempo do “acaso” anterior ao lance da palavra é o tempo do sentido, em que a palavra “demora”, a seu modo, a significar, ou a vir a ser. Na compreensão do poeta, a palavra não simplesmente significa imediatamente, ou seja, não é imediata ou atemporal a relação entre enunciação proposicional e sentido proposicional. A palavra, para ser o que é, precisa suscitar, à sua leitura/escuta, que o interlocutor a relance a partir do acaso. Para Mallarmé, a linguagem *leva tempo* para significar, mesmo após se manifestar como “Verbe”, ou seja, como som ou traço gráfico, motivo pelo qual é possível dizer que o “hazard” sobrevive, sem ser abolido, à configuração definitiva da materialidade do dito, escrito ou falado.

A palavra se reanima quando lida ou escutada, de uma vida inteiramente única, como um lance de dados, conforme o que significará, ao “acaso”, a seu interlocutor. Essa “Vida do Espírito”, em que a “ideia no ser” se encontra, é a temporalidade em que o sentido se dá enquanto demora. Toda leitura e toda escuta, para Mallarmé, pertencem a uma suspensão em que a palavra se dá num processo – num “se dando” – embora, paradoxalmente, já tenha sido inevitavelmente enunciada ou escrita. Toda a linguagem, desde suas parcelas mais elementares, é esboçada, o que quer dizer que ela nunca começou a ser, ou nunca terminou de começar – como se jamais tivesse assumido um formato de totalidade que sirva adequadamente à identificação de um gênero, ou mesmo de uma classe gramatical. O que a literatura de Mallarmé propõe é que qualquer fenômeno de linguagem, artístico ou não, deve falhar em totalizar-se por sua própria natureza, assim como o poema é um gesto de fracasso, ou de recusa à totalidade.

Percebe-se disso clara semelhança entre a compreensão bergsoniana de temporalidade e a de Mallarmé, como também demonstrado quanto ao *Igitur*: há mesmo uma oposição, como no Derrida da *Circonfissão*, entre fluidez e endurecimento – ocultação e mostraçã, respectivamente. A diferença, no entanto, também se destaca: o tempo do *hazard* não é cronológico e, conforme seja “sublime”, excede toda “natureza”, emprestando-se a definição de Kant. O tempo da palavra mallarmeana não é o da coisa mostrada, do *Verbe mineral*, sujeito a leis de sucessão e simultaneidade, mas do que antecede a mostraçã e sua sua “natureza” de fenômeno. É significativo, portanto, que desde o fragmento “3”, é necessário esconder do “olhar” de “juiz”, dos “outros”, a “virgindade” da “noçã”:

et, pour ne pas
se faire prendre
par le juge, qui
guette toujours –

(c'est *moi + toi*
soi

– il criait plus
fort que

4
tous les autres
qu'il la voulait
vierge – plus
que tous les autres
vierge à lui
seul
pas le droit
non – à personne
(Mallarmé, 1998, p. 1064)

Importa também assinalar que o papel do olhar “espreitante” dos “outros”, conforme seja de “juiz” – ou de “juízo”, de “justiça”, no sentido de se estar guiado pela lei – é de ser o olhar da fórmula e do sentido exato, da decifração necessária à manutenção do justo, do equilíbrio das partes na diferença. O olhar que compromete a “virgindade”, precisa legislar mostrando: realizando o traçado limítrofe que caracteriza a coisa e, sobretudo, a propriedade. A palavra “justiça” será suscitada outra vez no poema-esboço de Mallarmé, agregando mais ainda o sentido que venha ter o “juizo” nesse texto, e porque ele é perigoso à “noção” em sua “virgindade”. Basta, contudo, assinalar, como o faz o próprio Mallarmé, quem é o “soi” do “juge” senão também “moi”. O “eu” participa do problema – é ele também o “juiz” que se obseda do caráter virginal da noção. O “moi”, tanto quanto o “toi”, participa disso que poderá corromper, petrificar, “coagular”, abolir a anterioridade não petrificada do sentido, essa suspensão anterior ao lance de dados. O “esposar” sacrificado e sacrificial do personagem é, desse modo, cada vez mais a

imagem do nomear esboçado da noção, e a indicação de que todo “nomear” tem caráter apropriativo. Isso se torna ainda mais claro quando se retoma a fórmula heideggeriana, em o nome “evoca” não o simples ente, mas a “coisa”, ou seja, isto que desde o princípio é propriedade, “res” pública ou privada, à salvaguarda da lei. Em outras palavras, é na performance desse “grito” “plus fort que tous les autres” que se coloca a perturbação da “virgindade” silenciosa da anterioridade ao sentido e ao nome.

No entanto, que “moi” é esse? O do narrador ou do personagem? Vê-se bem que, como antes, a colocação pelo travessão ou, como nesse caso, pelo parêntese, pode ser tanto uma intromissão do personagem ao tempo de construção da narrativa, quanto uma digressão do próprio narrador, sendo impossível rastrear a autoria das vozes que se entrecortam no esboço-poema – e na verdade, mais interessante é pensar como um mesmo elemento, o “soi”, ou o próprio texto, se desdobra num conflito de dois elementos rivais, o “moi” e o “toi”; ambos a um só tempo o narrador e o narrado. É o “si”, do “si mesmo”, quem se obseda da “virgindade” da noção, repartido entre “moi” e “toi” pelo jogo de espelhos que, desde Hegel e retomado por Levinas nas primeiras páginas de *Totalidade e Infinito*, é o próprio mecanismo da identificação. Tudo aqui se assemelha muito à construção do “Mesmo” no Levinas de *Totalidade e Infinito*, em que

Le moi que repousse le soi, vécu comme répugnance, le moi rivé à soi, vécu comme ennui – sont des modes de la conscience de soi e reposent sur l'indéchirable identité de moi et de soi. L'alterité du je, que se prend pour un autre, peut frapper l'imagination du poète, précisément parce qu'elle n'est que le jeu du Même: la négation du moi par le soi – est précisément l'un des modes d'identification du moi. (2014, p. 26)

A imagem que se constrói, na dinâmica entre narrador e narrado é, nesse sentido, desde sempre a de uma dinâmica do “mesmo” diante de “si”, como em presença de um falso “outro”. Outra vez, a contradição entre “moi” e “toi”, o jogo em que ambos se sujeitam a constrangimento – ou contenção temporal – é o mecanismo em que “soi”, limitando-se e rejeitando sua condição de finitude, reconhece-se. O “eu” se debate consigo mesmo, num misto de ojeriza e atração por si, que é na verdade uma atração por “outrem”. O “je” se divide em “moi” e “toi” precisamente num reconhecimento de si que é também o reconhecimento de uma atração pelo exterior que não se satisfaz com a dinâmica do mesmo, e que produz o “tédio”. O “eu” se nega e se atrai pelo “outro” – nega-se em detrimento de uma atração pelo “outro” e se atrai como um falso outro, insatisfatório diante daquilo que se resguarda dele na exterioridade. E como, de maneira muito econômica, o próprio Mallarmé formaliza, “soi” é “*moi + toi*”, narrador e personagem, um procurando afixar o outro a um tempo determinado, procurando colocar a si mesmo acima do tempo, no trono divino e exclusivo do “juiz” da “noção”, de modo que, com isso, possa restringir o tempo e o sentido a uma relação que os corrompe e os contém – mas também, e misteriosamente, os reabre na anterioridade. Narrador e narrado são, por um lado, a imagem desse mesmo que se constrói da rivalidade entre “moi + toi”, falsamente duplo, em que, ao se tentar conter ao tempo o primeiro ao segundo elemento e vice-versa, a anterioridade se reafirma na suspensão. Do mesmo modo, após o poeta, também o leitor se torna o texto, assume sua enunciação – também ele deseja “esposar” a noção na medida em que procura decifrar o seu mistério silencioso.

A “justiça”, portanto, ou o “juízo” espreitante que se deva temer, é este por meio do qual a palavra se estabelece como lei de apropriação ao “mesmo”. Não pode, todavia, o “moi” se julgar menos perigoso à “virgindade” da “dama” que o “toi”. O fato de que esse grito seja “plus fort que tous les autres” assume outra vez um caráter duplo – com ele, se julga proteger a “noção”, mas não se protege do próprio grito – ou, numa outra interpretação, o grito proclama os interesses do “mesmo” diante dos “outros”, dentre os quais grita mais “alto”. Afinal, não se trata de um “querê-la virgem” simplesmente, mas “vierge à lui/ seu” – à exclusividade da propriedade privada. A manutenção da “virgindade”, ao que parece, deve concernir somente à solidão do mesmo, o que é um contrassenso, uma vez que proteger a “noção” do “outro”, do silêncio diante da enunciação que “grita” seu espaço de domínio, pode ser protegê-la de si mesma. Em outro sentido, esse “outro” pode ser também ameaçador, tanto quanto o leitor pode ameaçar o recolhimento do poema, ou aquilo que nele está recolhido e custa a responder, coagulando-o pela decifração. Mas aí se coloca mais grave ainda a dificuldade do “esposar” sacrificado e sacrificial do personagem, uma vez que ele dependa do “droit”, o direito de posse que é, paradoxalmente “à personne”: deve-se salvaguardar a virgindade da “dama” ao “juízo”, à fórmula da lei é que também da palavra e do nome; mas isso só se pode fazer pelo “direito”, pela posse, ou seja, pela lei e pelo nome.

5

à personne
il est là pour la
défendre la garder
à personne
il voul cherchait
le moment d'ajouter
qu'à lui
– non
– mais

6

tout em criant
à Personne
—
de la prendre
lui et
de se sauver avec
voyant si per-
sonne en effect –
ne serait à
Personne – si

7

pas a tous –
à personne si
pas à lui
il la sacrifiera
e lui
se sacrifiera
s'il le faut –
lui ôtera
tout – opération –
peu a peu

sauf

O problema da posse se intensifica nos fragmentos que se seguem ao grito, quando os “outros” assumem de vez o alvo desse “brado” “à personne”, que tem, contudo, no fragmento “6”, o tratamento de “Personne”, iniciado com letra maiúscula, como um nome próprio. Isso aponta à contradição intrínseca à expressão “à personne”, que no francês remete a “ninguém”, mas em que a presença de “pessoa” permanece pronunciada, paradoxalmente, ao fundo. A insistência de uma positividade na expressão retoma que não se “guarda” e “defende” “de ninguém” alguma coisa, mas do *caráter* de “pessoa”. É essa permanência presumida, nos “outros”, do que caracteriza a “pessoa”, o ser unitário no ente que se identifica como “mesmo”, é o que afeta o recolhimento

da “noção”. Em outros termos, é da “pessoa”, seja quem for, que ele “est là pour la/ défendre la garder”. No entanto, a repetição de “à personne”, logo após o terceiro verso, dá ao não-francófono, para quem a expressão é no mínimo estranha e contraditória, a tentação de traduzir, em mente, as primeiras quatro linhas do fragmento, como se contivessem duas aparentes acepções, gerando-se a compreensão dúbia de que, defendendo-a “da Pessoa”, se termina por resguardá-la “à Pessoa”, ou seja, de que o poema defende a “noção” de algo, para então resguardá-la, contraditoriamente, ao mesmo elemento.

O “resguardo” impossível do poema é, também, o da linguagem como modo da “pessoa” enquanto *Dasein* se colocar no mundo, segundo a tarefa de empreender uma “mundidade”, do modo como Heidegger o identificou em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*:

Porém, o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal. As abelhas trabalhadoras conhecem os estames que visitam, sua cor e aroma, mas não conhecem os estames dessas flores *enquanto* estames. Elas não conhecem as raízes das flores, elas não conhecem algo assim como o número de estames e de folhas. Perante esse mundo, o mundo do homem é mais rico, maior em abrangência, mais amplo em penetração, não apenas constantemente expansível em sua abrangência (não se precisa aqui senão trazer a cada vez um ente a mais), mas também cada vez mais insistente no que concerne à penetração (...); daí a possibilidade de falarmos em expansibilidade do âmbito com o qual o homem se relaciona e em formação do mundo. (2006, p. 224)

A questão do “mundo”, mesmo desde Heidegger, não se afasta do problema da posse. Que o “pobre de mundo” não perceba os “estames *enquanto* estames”, ou que não lhes conheça em número e profundidade – implicando-se com isso que o “pobre de mundo” não seja capaz de nomear – é precisamente o que o faz não ser “mais rico”, ou “mais amplo em penetração”. É em presença da linguagem – no dom que ela confere de “fazer-ver”

(*Sehenlassen*), ou *apophaínesthai* – que a “riqueza” e o “valor” se tornam possíveis. Deste modo, o nomear “evoca” não somente “coisas”, mas “coisas” que *valham* como “coisas” – o que é então redundante, já que a “coisa” é sempre posse de alguém, mas de forma que esse aspecto passe frequentemente despercebido. Todo ente, enquanto componha “mundo” – “a soma de todo ente acessível” (*idem*, p. 224) – é desde então parte da “riqueza”, ou seja, é válido em sentido muito fundamental, mas que tem a ver com valor que se voga a toda moeda e mercadoria. O que esse trecho faz perceber é que o modo como a “pessoa” – aquela que de que a “noção” se quer resguardada, mas a qual se resguarda de modo paradoxal – se coloca no mundo, formando-o, é tomando posse. A contradição do “resguardo” do poema, que se deixa transparecer ainda mais forte para o estrangeiro à língua francesa, não é de modo algum exclusivo do poema, mas é, como já se anunciava na dificuldade de Bergson em “resguardar” o tempo, próprio de como a linguagem constitui o “próprio” das “coisas”.

É um aspecto da linguagem que obseda e “esposa” a noção, não só como formadora de “mundo”, mas porque seja ela a sua ossatura, uma vez que, já em Levinas, é desde a proferição do “Je pense” cartesiano que “la séparation du moi s’affirme ainsi comme non-contingente, comme non-provisoire” (2014, p. 40). É no proferir que separa o “eu” e o “mundo”, estabelecendo simultaneamente ambos os domínios, que se dá ocasião à posse – isso significa que somente o ente que percebe “os estames enquanto estames”, ou enquanto componentes de algo que se possa chamar “mundo”, pode possuí-los. Em outros termos, é precisamente o que torna “rico” o *Dasein*, ou neste caso a “pessoa”, enquanto “soi” em que se fundem narrador e

personagem, que faz querer abolir, em sentido mallarmeano, a suspensão antes do lance, ou a anterioridade ao nome – que é o próprio “esposar” e o apropriar-se. A tragédia do poema-esboço de Mallarmé não deixa de ser, desse modo, também a da própria filosofia – o que já se pode imaginar não só desde Bergson, mas até nos recônditos do pensamento de Marx, em que o estabelecimento do valor da mercadoria se dá, não surpreendentemente, por meio de uma espécie atentado ao tempo. O interesse, portanto, de trazer a filosofia à discussão acerca do esboço em Mallarmé, é que se possa perceber como o pensamento procura remendar, “incluir”, em sua construção, aquilo que só se diz às bordas não recortadas do esboço – e, com isso, acaba por ferir as instâncias que quer resguardar. Outra vez, Bergson, enquanto tenta situar a temporalidade numa relação de conteúdo que a tornaria, entre outros aspectos, dizível, representável, não faz senão que ela lhe escape, esquivando-se na anterioridade ao nome.

Trazer a “noção” ao espaço de propriedade do mundo tem tanto um aspecto erótico quanto de luto, o que se pode perceber desde outras obras inacabadas ou fragmentadas de Mallarmé. A construção textual pendular entre forma e desfazimento, *Verbe* e *Langage*, se mostra também nas *Notes pour un Tombeau d’Anatole*, em que a imagem do filho perdido de Mallarmé aos oito anos de idade, em 1879, arrisca se perder enquanto se reconstrói, outra vez, pelo texto do pai, constituído por fragmentos ainda mais esparsos que *Igitur*.

l’enfant supprimé
- l’amour n’est
qu’un voeu d’enfant
 infinité
sans l’enfant nul
élan assez vaste –
 vers quoi
car c’est vers un
corps-de-Soi

l'enfant quis era
soi – famille –
et semeur à son tour (*Id. Ibid.* p. 545)

Percebe-se deste, que é o último dentre os fragmentos, uma formulação recorrente entre os demais, em que o “enfant”, suprimido e nulo, avança de sua infinita distância ou “impulso”, por meio do “voeu” paterno, a um “Soi”. De maneira semelhante ao quase personagem de *Igitur*, embora agora de uma perspectiva radicalmente diferente, Anatole é um “Si”, no entanto como “promessa”, tal como todo esboço é um texto prometido, ou ainda vindouro, num espaço entre a coisa e a ausência de forma que a pudesse constituir “para cá” do infinito. A perspectiva das *Notes*, no entanto, diferente do quase-conto, é que nelas a figura pendular não é protagonista, mas algo, em tese, a se trazer da morte, recuperar do nulo, por meio do “voto”, que também não termina de se dar. O movimento que em *Igitur* parecia fazer desaparecer o autor, bem como o personagem, por meio do permanente risco de desaparecimento do texto a cada palavra, no *Tombeau* parece entregá-lo, apontando-o como perspectiva diante da qual a morte do outro “se mostra”. Mais uma vez esse “mostrar” têm sentido heideggeriano, ou seja, em que o ser se encobre na forma do ente que o anuncia, o voto que o performa como “Soi”: em outras palavras, segundo Eyben, “como inscrição da ausência, como inscrição que não cessa de não se escrever (...), mas sobretudo naquele ponto em que o não-senso pode atuar como representante-representação” (2012, p. 534). É inegável que, de uma forma bastante particular, pelo trágico encobrimento, o poeta é capaz de trazer uma imagem do filho, reformar um “Soi” que jamais lhe substitui. Contudo, este “representante-representação” não é de uma referência a um real determinado. O “Soi” de Anatole representa, como o nome, alguma coisa, mas de forma

somente a distanciá-la ainda mais. Vê-se pela forma do “Soi”, o que a promessa do texto é capaz de evocar: o “si” de Anatole se manifesta pela “Famille”, no grupo. É no gênero ou no geral que se dá a reaparição de Anatole, ou seja, fora do “si mesmo”, integrado numa construção que o neutralizaria, segmentaria, como o faz a língua enquanto espaço do comum, não fosse sua infinita distância. Portanto, o que se vê é somente “o quanto é invisível a invisibilidade do visível” (Foucault, 2009, p. 225) ou, em outros termos, detrás do rosto que se molda pela performance fraturada do texto espreita o espectro irrecuperável de Anatole, quase sardônico; do mesmo modo, mais uma vez, ao que diz Igitur ao final do último esboço do conto: “jamais, résumé des mondes, tu n’as fait une minute d’une aussi magnifique concordance et, je doute que cette instant ait dans le présent son pareil parmi l’indicible multiplicité des mondes” (Mallarmé, 1998, p. 500).

Retratos semelhantes trazem a procura de *Le Faune* e *Épouser la Notion*, em que aquilo que se deseja recuperar sequer parece tem um passado cronológico reconhecível, como o do filho morto. O Fauno tem dúvida mesmo de sua propriedade pregressa sobre aquilo que busca no exterior do “sonho”:

Tout ce m’interdit: et suis je donc la proie
De mon désir torride, et si trouble qu’il croie
Aux ivresses de sa sève?
(...)
Mes yeux, trouant les joncs, suivaient une encolure
Immortelle, qui noie em l’onde la brûlure
Avec un cri de rage au ciel de la forêt:
Et la troupe, du bain ruisselant, disparaît
Dans les cygnes et les frissons (*Id. Ibid.* p. 154-155)

A memória do personagem, embriagada desde a “seiva”, é tão irrecuperável quanto Anatole morto e avesso ao “Soi” que a promessa paterna lhe prepara. É por motivo semelhante que os olhos do Fauno não somente varam o tecido

grosso da floresta, que oculta suas ninfas, mas encontram no céu o reflexo do próprio desejo: a “encolure”, imagem ao mesmo tempo erótica do “decote” e fissura ardente em que se vê transformada a lembrança. Curiosamente, se suas ninfas são de sonho, então é de lá mesmo que provêm – logo, os olhos do Fauno erram e, ao mesmo tempo, acertam o alvo. Suas ninfas fugiram à mesma fissura de sonho e desejo donde vieram, e para onde grita o Fauno embriagado. Tal como elas, “a figura de Anatole é uma figura impossível em termos de linguagem, é uma falta do que não se completará, ou mesmo não deixará de ser falta, pois o pai não realizará uma representação da pluridimensionalidade do real” (Eyben, 2012, p. 549). Nesse caso, então, não existe “real” que representar. Recuperar as ninfas, fazer delas o “resumo” presentificado da “encolure” – representá-las, em última instância, abolindo sua errância no acaso, é encobrir sua verdadeira fonte. É sobre isso que trata Benoit, embora acerca da *Herodiade*, contribuindo ainda mais ao sentido da “virgindade” desejada da “noção” Mallarmeana:

Car il a commis le “crime” (f1, f169), il a commis le crime, lui le Précurseur du Verbe, lui l’Annonciateur de l’Accomplissement des Ecritures et du Livre, il a commis le viol de l’Idée qui “n’existe que si vierge”. (...) “Le Rêve est ainsi *défloré*” (3 Juin 1863). Herodiade est comme l’Idée: elle, la “future violée” (H77), veut demeurer “reptile inviolé” (H69), veut garder “l’Hymen froid de l’enfance”. Mais lui, le Précurseur, le prédiscuteur, est allé trop loin dans sa connaissance de l’Absolu, il a vu, il a vu l’accomplissement de la Parole: “J’ai vu qu’il est le Fils de Dieu” (Jean, I, 33-34). Cela, c’est crever le ciel! C’est briser le Ptyx, c’est froisser les plis, c’est violer le sein. La tête montée trop haut – retombera. (1998, p. 268)

Encontram-se, numa simultaneidade, o “droit” de *Épouser* e o “crime” a que alude o crítico quanto a *Hérodiade*. O “direito” de estabelecer domínio sobre a “noção” contra olhares ameaçadores é, aqui, o “crime” contra o “hýmen” da heroína. Como em *Igitur*, é preciso *realizar* o “sonho”, mas fazê-lo é “deflorá-lo” – o que, por sua vez, permite que se dê a ver “l’accomplissement de

la parole” contra a “connaissance de l’absolu”. O “Livre” absoluto, precisamente como o livro agostiniano, imagem da absoluta simultaneidade de todas as possibilidades, “compre” a palavra se realizado, o que é senão uma violação de sua ausência. A “Idée” que é Herodiade, tal como a “noção” e as ninfas sob o julgo do Fauno, são a repetição infinita, sob máscaras diferentes, da metáfora do lance de dados, ao mesmo tempo erótica e de luto, em que apropria-se é “sacrificar”, “cumprir a palavra” é “violar o sonho”, ou o “devaneio”, de modo que “lançá-la” é “abolir o acaso”. Trata-se sempre da obsessão mallarmeana pelo problema da “mostração” como tomada de poder – é preciso renunciá-lo, como se deve (impossivelmente) renunciar à *realização* em “soi” do filho perdido, ou seja, sua devolução à esfera apropriativa do mundo. Mas a apropriação não verdadeiramente se cumpre, de forma que, ao “esposo”, assim como ao Fauno,

la proie est ainsi divisée, alors, desenlacée de ses bras, ingrate, s’est évanouie. Le faune, regonflant ses souvenirs, n’y a trouvé que les lambeaux d’une passion brisée. Tant pis! ce que le passé dessèche, l’espérance le dore. Et le faune, oublieux de la flute qui peut-être n’était que l’écho d’une ombre, oublieux du souvenir qui peut-être était cette ombre dans la lumière, s’en va vers la vie, vers la vérité brutale de l’étreinte. (Thibaudet, 1926, p. 397)

Quanto a isso, por fim, há um aspecto curioso no fragmento cinco, que é esse “voul...” sublinhado à edição das *Œuvres complètes*, resquício possível de alguma flexão de “vouloir”, quase como um ato falho. Ali, ao que parece, se substitui por “cherchait” o aspecto forte do “querer” na “procura” do personagem, o que leva a consequências interessantes: o portador dessa fala, que coloca como de praxe a ação no imperfeito, é o narrador, mostrando mais uma vez que ele também é partícipe na contradição do “resguardar” que o personagem tenta empreender. É o narrador quem tenta ocultar, pela

substituição, a verdadeira inclinação desse “chercher” do personagem – e, na verdade, oculta a sua própria. Adicionando-se esse “voul...” inacabado e espreitante, percebe-se que não se trata somente de um tímido “procurava/ o momento de incluir/ que dele”, mas de uma “procura” que se afirma no desejo, e que não é certamente desinteressada, ou um mero “la/ defendre la garder”. O fragmento “5” dá a perceber que esses dois elementos, narrador e narrado, não somente se interferem no arremedo um do outro, mas também se ajudam a ocultar intenções, explicitando mais ainda o jogo de espelhos por meio do qual ambos, na aparência, se dividem – sendo eles próprios a “Personne” obsedante, perigosa à “virgindade” da “noção”. O fragmento, então, termina outra vez interrompido, dando a ver a fragilidade do “grito” de posse do personagem, conforme a “inclusão” do “que dele” é posta em dúvida pela intromissão de “– non/ – mais”, que reafirma o caráter de esboço da tarefa, como uma borda mal recortada, ou de um documento parcialmente destruído, em que falta a assinatura. Não há ali “inclusão” de posse: a tarefa de “esposar”, “defender”, “guardar”, “nomear” não passa de esboço, deixando a “inclusão” na inconclusão, a qual atravessa o pretense poema desde a palavra – o “voul...” que não se completa – ao nível da estrofe, e que se desmonta, ao final, num silêncio de incômodo e suspensão.

Nesse fragmento, talvez mais do que nos que o precedem, é a anterioridade ao lance que prevalece ao final, silenciosamente, mas não como numa inatividade passiva ao esforço de possessão e ocultamento. Pelo contrário, o “hazard” se mantém em “5” na mesma sutileza com que permanece na proferição do nome “noção”, que nunca começa ou nunca termina de ser dito, como uma espécie de reafirmação da condição de esboço. Contudo, é

ainda perigoso dizer que se trata de uma reafirmação da suspensão, pois seria algo equiparável ao expresso “à personne” do personagem, o que possibilitaria a inclusão do “hazard” como termo de uma oposição dialética ao “grito” de posse do texto, semelhante ao que fez Bergson, ao opor tempo e espaço em “conteúdos” ou soberanias diferentes. Outra vez em referência ao Levinas do princípio de *Totalidade e Infinito*, “l’idée de l’Infini suppose la séparation du même par rapport à l’Autre. Mais cette séparation ne peut reposer sur une opposition à l’Autre, qui serait purement antithétique” (2014, p. 45), ou seja, para se tratar de caracteres como tais, infinitamente distantes à possibilidade de dizer ou “fazer-ver” da linguagem, não se pode tratá-los como termo, embora haja para eles necessariamente um nome, que esboça e oculta a sua forma aporética de se dar.

2.2 Marx e a “realização” como abolição à “espectralidade” do sentido.

Os fragmentos entre “3” e “5” trazem dois caracteres interessantes ao “esposar” da “noção”: a legalidade – do juiz e do direito, mas também do olhar que perscruta e deseja – e esse “querer” que assombra a idoneidade do personagem, o qual ele procura ocultar – não, todavia, sem deixá-lo registrado, ainda que parcial e duvidosamente. Os três abordam de modo mais incisivo aspectos que já se mostravam nos três anteriores (“1”, “2”, incluindo-se o não numerado), que são: o conflito de vozes, a simultânea reciprocidade e o jogo de espelhos entre narrador e personagem; a “altura” ou o “talhe” de ambos diante da tarefa e dos “outros”, cuja “pessoa” eles mesmos representam; a vaidade (nos sentidos de “vão” e “caprichoso”) da tarefa, uma vez que a “dama” só possa existir “se virgem” – ou seja, o seu modo de “existência”, se assim puder dizer, é exclusivamente na anterioridade ao “esposamento” e, como se mostrou, ao nome. No entanto, são os fragmentos “6” e “7” que propiciam trazer Marx ao interesse da discussão, no caminho de pensar a temporalidade como anterioridade ao lance em Mallarmé – o que levou a evocar o problema de Bergson como partícipe na tragédia do poema-esboço.

O aparecimento do verbo “*sauver*” em “6” põe em claro outro aspecto do “esposar”, além do “querer” que não se cumpre. Neste fragmento, a relação que se estabelece é entre “prendre” e “se sauver avec”, o que insere o personagem-narrador de maneira única até então no texto. Ao contrário de ser somente um “salvar” a “noção”, é um “se salvar com”, em que ambos elementos são intrínsecos. Mas isso, contudo, se dá, outra vez num paradoxo, por meio de um “tomar”, que nada pode “salvar”, a não ser sorver, num eco

daquele “satisfaire les vastes élans” do fragmento “1”. Outra vez, nesse fragmento, “salva-se” pela vigilância sobre o olhar do outro, que é também vigiar a própria “noção”, segundo um olhar de juiz, na forma do “pas le droit/ non – à personne”. É, portanto, o juízo ou o código do outro, enquanto “pessoa” pressuposta, que se quer afastar por meio do código do mesmo, numa cegueira trágica de sua própria ameaça – aquela, também, do pensamento e da decifração. É o caso que se diga que nenhum de ambos, enquanto “pessoa” e “juiz”, poderá “emancipar” a “noção” pelo “esposar” que é sua tarefa. É o que o fragmento “7” permite ver na sua faceta mais violenta, quando é “à personne si/ pas à lui/ il la sacrifiera (...) s’il le faut”. Sacrificar é, em “7”, não um esperar na suspensão do *hazard* mallarmeano, resguardar o *Hymen*, mas apropriar-se pela aniquilação – um comprometimento. Neste fragmento, o que o personagem deseja é *realizar* “o que nos escapa essencialmente, uma espécie de transcendência, mas da qual não podemos dizer que tenha valor de realidade, da qual sabemos somente que estamos “desviados” dela” (Blanchot, 2011, p. 142). O “salvamento”, nesse sentido, empreendido pelo personagem, através do “prendre” em “6”, reaparece em “7”, pela “operation” que tudo “ôte”, ou tudo retira, extrai cirurgicamente, segundo uma assepsia que, de tanto livrar do mal, livra do corpo. “Salvar” é deixar comprometido, porque tudo se “retira” na intensão de apropriar-se, e é deixar compromissado, porque fazendo-o, pensa-se poder “salvá-la” do olhar e do jugo de outrem (entendido enquanto “pessoa” e “juiz”). Ora, o interesse de se trazer a fala de Blanchot ao interior da análise de um texto de Mallarmé poderia parecer evidente em qualquer circunstância, dado seu profundo envolvimento com o caráter de esboço na obra do poeta. Contudo, o que se quer mostrar aqui é o quanto a compreensão

de Blanchot a respeito do que significa apropriar-se de algo se assemelha, curiosamente, à saga da revolução, enquanto forma de retomada do tempo, em Marx. De maneira semelhante a como, ao “esposar a noção”, o personagem procura emancipar-se do narrador, tentando recobrar o seu tempo, ou apossar-se do tempo ao qual fora, pelo narrador adversário, contido, “a literatura anuncia-se”, para Blanchot,

como poder que emancipa, a força que afasta a opressão do mundo, esse mundo "onde todas as coisas sentem a garganta apertada", é a passagem libertadora do "Eu" ao "Ele" (...) elevando-se acima de uma realidade mortal na direção do outro mundo, o da liberdade. (BLANCHOT, 2011, p. 72)

O conflito de opressão entre narrador e personagem, no seu jogo de espelhos, não deixa de ter a sua importância para a compreensão do que seja essa “operação” de “sacrifício”, que é “salvamento” e, no mesmo traço, aniquilação – num sentido tragicamente semelhante ao que é a revolução na compreensão marxista. A forma de “emancipar-se” do narrador, como já visto, é um colocar-se acima do tempo que é senão um domínio sobre ele, ou sobre o tempo que se arroga ao personagem, abaixo de si, no imperfeito. No mesmo sentido, o personagem procura sanar a demora da noção, colocando-se à “altura” ou, em outro sentido, oferecendo-lhe o “talhe” de seu “esposamento” – talhe de palavra, de nome, em que o sentido se estabeleça sem demora, em que a coisa se “evoque” como coisa pela linguagem, ou como totalidade de coisa. Assim sendo, ambas as formas de emancipação – que são, de todo modo, ilustrações da mesma atuação – não abandonam a necessidade do apropriar-se do tempo. Não existe emancipação sem um tomar-posse desse que se emancipa, ou melhor, sem um *ir em direção* a tomar-posse de algo (o

tempo) que, todavia, jamais atravessa a condição de esboço: nunca termina, ou nunca começa a acontecer.

O “salvar” a “noção” se mostra, desse modo, como um “se salvar”, somente na medida em que “emancipar” a noção do jugo de outrem signifique, não tão secretamente, emancipar-se a si próprio por meio do domínio sobre a “noção”, ou sobre o “chamado do longínquo” que a inadequação de seu nome deixa ver, sem tornar verdadeiramente visível. “Emancipar”, por outro lado, é senão este apelo a lançar-se no “longínquo” que, no entanto, perpassa contraditoriamente querer dominar, pela realização – no sentido de um tornar algo *real* – aquilo que não “tenha valor de realidade”. E essa percepção de Blanchot se torna ainda mais interessante quando se nota que o “real” se caracteriza por um “valor” de realidade – e o que Marx faz compreender é que esse “valor” aparentemente abstraído do “real” em tudo tem a ver com a concepção de “valor” que se confere a mercadoria e a moeda, por meio de um atentado ao tempo do trabalho. O que se quer, contudo, fazer notar na compreensão de revolução marxista é que o seu processo tragicamente não difere em essência daquele por meio do qual o valor da mercadoria se confere, e que gera a opressão do homem nos termos da reificação, da alienação e da mais-valia. É importante, desde o princípio, notar como o que ocorre ao esboço de Mallarmé não se fecha em si mesmo; e isso não porque o texto represente alguma opressão que se dê no âmbito de uma suposta “realidade” que o exceda. O esboço de Mallarmé, ou qualquer obra de literatura, não precisa ser o espelho meramente representativo de algo que proceda duma suposta “realidade” para ter relevância. O interessante é perceber como um texto inacabado, na medida em que é uma restância de linguagem, dá a ver pelo seu

inacabamento que a opressão se inicia na linguagem; mas também que a sobrevivência, no modo como pode o homem vivê-la, só se pode dar como linguagem.

Deste modo, interessa pensar analogicamente a “operação” mallarmeana de apropriação junto aquela em que o “Estado”

pode e deve avançar até a abolição da religião, até a destruição da religião; porém, somente na medida em que avance até a abolição da propriedade privada, até o maximum, até o confisco, a taxação progressiva, em que avance até a abolição da vida, até a guilhotina. (Marx, 2010 p. 42)

Ambas operações pressupõem o terror do sacrifício do outro, mas também o sacrifício de si mesmo. O contexto desse trecho de Marx é o de uma relação bastante dúbia entre a possibilidade da religião e a possibilidade do Estado moderno, no âmbito da *Questão Judaica* alemã, mas sobretudo europeia. É preciso, para o ainda jovem Marx desse ensaio, não somente criar uma pátria comunista, mas uma pátria estrangeira à pátria possível – ou um Estado outro, para além do Estado “genérico” Burguês. Talvez seja por isso que sua especulação tanto se dedique a pensar a nação britânica, oposta a ainda feudal e preguiçosa Alemanha, como terra da promessa revolucionária. É, sem dúvida, uma ironia cruel, mas plena de significado, que Marx, um homem judeu, tivesse, no futuro, de passar a vida como nômade, malquerido pela maior parte da europa, desejando nações profetizadas, dentro de nações estrangeiras. Isto porque, na medida em que “o Estado cristão, por sua própria essência, não pode emancipar o judeu” (*Id.* p. 34), é preciso então “retirar” o Estado cristão e a religião judaica, tal como em *Épouser la notion*:

à ne rien laisser – rien
rien – à personne –
pas même à lui

(...)
(Mallarmé, 1998, p. 1065)

O Estado cristão não pode emancipar o Judeu por um conflito de códigos: sua natureza, na Alemanha oitocentista a quem Marx se refere, é a de ser um Estado “teológico *ex professo*” (Marx, 2010, p. 37), ou seja, nele não existe a importante diferenciação entre duas formas de existência pública, inaugurados pela revolução burguesa: “No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (*Idem.* pgs. 40-1). No Estado moderno, o conflito de códigos teológico é “ficticiamente” removido, de maneira que um código “universal” e, na aparência, *ateu*, se coloca acima da religião, ou seja, na medida em que ele “se emancipa da religião, emancipando-se da religião do Estado, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado” (*Idem.* p. 38). A “emancipação” conferida pelo Estado burguês, no entanto, é “fictícia” porque somente o Estado, como código, está emancipado, para Marx, da opressão religiosa, ou seja, da divisão e da particularidade que a religião enseja. O Estado burguês, ao contrário do cristão “feudal” alemão, demanda um tipo de participação na sua estrutura em que o indivíduo precisa ascender à sua “altura”, a seu “talhe”, como indivíduo “genérico”, acima de sua existência (aparentemente) *real*. O suposto poema de Mallarmé, no entanto, já profetiza o que se passa com a compreensão marxiana de “realidade”, pois não se trataria de uma questão de

“economia política” se não fosse, antes de tudo, um problema no modo como a palavra (e nela a lei, o direito e o Estado) se dá:

(...)
il masque le fait
de sa déception –
 qu’elle n’existe
par un beau
 sacrifice
feint – auquel
(Mallarmé, 1998, p. 1065)

A religião precisa ser retirada da experiência do homem porque o oprime com seu “mistério teológico” (Marx, 2010, p. 84), entretanto o Estado burguês não é capaz de aboli-la como se deve. Deve-se abolir o “mistério” em detrimento de um *real* não fictício – enfim, um real que, ao contrário da “noção”, “exista”. Mas a realidade também não “existe” no Estado burguês, no qual o “homem” está dela “desprovido” em detrimento de uma ficção que, ao contrário de empreender a “destruição” do “mistério” obscuro da religião, que separa os homens, o reafirma. O Estado moderno necessita que o indivíduo seja, a tempos diferentes de sua definição no espaço do comum, *citoyen* e *bourgeois*,

 todavia, o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a sofística do próprio Estado político. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. (*Id.* p. 41)

Ou seja, o “Estado político”, moderno e burguês, só existe como a substituição de um código por outro: antes o código obscuro da diferença religiosa definia o “partido”, por assim dizer, religioso, desse Estado, perante as demais “diferenças” religiosas obscuras, com as quais não poderia conviver, nem as poderia emancipar; agora o Estado político planifica, *ficcionalmente*, todas as diferenças e obscuridades, dando origem a uma “sofística” generalizada em

que o indivíduo, separado em dois momentos simultâneos de existência social, deva prestar culto à sua obscuridade pessoal e à obscuridade do Estado, para o qual ele é *genérico e idêntico aos demais*. O Estado, como na compreensão bergsoniana de número, super-codifica as diferenças qualitativas entre os indivíduos que precisem se tornar contáveis, ao nível do sufrágio. Mas, ao encomendar essa esfera “genérica” em cujo código (direito, constituição...) todos se ficticiamente se “igualam”, o Estado se recusa a “sacrificar” verdadeiramente a religião, para que seu código seja verdadeiramente detentor de “realidade” e não somente fictício. É preciso perceber formalmente do que se trata a evolução da relação entre “Estado”, “ficcionalidade” e “realidade” que caracteriza a *Revolução* marxiana: é preciso que o Estado revolucionário, que superasse o burguês, “sacrificasse” nele toda a espécie de obscuridade, mistério e diferença entre os indivíduos (e, portanto, toda a religião), no modo como o estado é capaz de abolir o “indivíduo vivo” pela guilhotina, a fim de que não haja mais “sofisma”, ou seja, que não exista mais a divisão, no indivíduo, entre sua existência “real” e sua existência “geral”:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (Marx, 2010, p. 54)

O “sacrifício” que a revolução exige é, portanto, o sacrifício máximo: é necessário “sacrificar”, no homem, o “homem religioso”, o “mercador”, o “diarista”, o “proprietário de terras”, o *indivíduo vivo*, para que se “recupere” o “cidadão abstrato” na sua indiscernibilidade do “homem individual”. É preciso que o Estado guilhotine o indivíduo vivo a fim de “recuperar” uma existência

“genérica”, verdadeiramente de “direito”, sob a luz de um código “universal”, na qual o indivíduo *viva*, apesar de abolido, na sua inteireza, sem divisões “ficcionalis”, “misteriosas” e obscuras. Faz-se imperativo, para a revolução, gritar “à Personne”! Negá-la ao jugo de qualquer “juge”, de qualquer “direito”: “pas même a lui”. É preciso que o Estado, eliminando o *indivíduo vivo*, elimine a si mesmo como código, pois sua existência será a carne *real* e “genérica” dos homens:

9

Il espère que tous
s’associeront à son
sacrifice – il se prive
le premier
 quand il voit
que sa femme n’est
pas là –
 mariage
 religieux
e se rend

“Nada resta” do *indivíduo vivo* apropriado pelo código absolutizado do Estado, numa fusão em que se constitui a sua *realidade* propriamente dita. A “operação” em que o Estado encarna no próprio corpo do “homem individual” para fundar nele a *realidade* corpórea e ao mesmo tempo vazia, mineral, aquém do *indivíduo vivo*, só é possível pelo sacrifício em que o código se reafirma ao sacrificar a si próprio, ou seja, quando deixar de ser “ficção” para se tornar carne, na carne mesma do indivíduo abolido. A palavra se afirma em *corpo* de palavra, em coisa-palavra, quando nega a sua anterioridade, ou a temporalidade que devolve vida ao *Verbe* fóssil, tornando verdadeiramente linguagem – mas para que a palavra venha como palavra, é preciso negar, a princípio, esse processo que lhe deu origem. É desse modo que, em Derrida, já se acusava a necessidade, para qualquer “revolução”, “conjurar” o “espectro”

das revoluções passadas, “fictícias” e “sofísticas”, mas também o *indivíduo vivo* que perdura nessa anterioridade da falsa vida “genérica” e “universal” do estado, que seria *realizada* apenas por meio da “conjuração” do “Estado” de tipo anterior:

O partido comunista universal, a Internacional comunista será, dizia o manifesto, a encarnação final, a presença real do espectro, portanto, o fim do espectral. Este futuro não é descrito, não é previsto, de modo constativo; ele é anunciado, prometido, invocado de modo performativo. (Derrida, 1994, p. 140-1)

O que a compreensão marxiana de “revolução” falha em entender, como o “esposo”, é que não se trata do triunfo do “homem”, mas do triunfo, sobre o corpo do “homem”, do Estado enquanto código; trata-se do “triunfo” do *Verbe* fóssil sobre a linguagem viva. A enorme tragédia da revolução marxiana é que, para que ela se dê, é preciso “sacrificar”, como em Bergson, o que ela resguarda: mas o que se precisa “resguardar” é alguma espécie de “virgindade” que excede a vigilância do “direito”, nomeadamente a vigilância do Estado. *Esposar a noção* – é preciso dizer – não “conta” ou “tematiza” a tragédia da revolução em Marx ou o resguardo da temporalidade em Bergson; no entanto, o esboço mallarmeano, como acontecimento de linguagem, em que *Verbe* e *Langage* conflituam (entre estático e fluido, espectro e mineral), é o próprio acontecimento do trágico; embora não somente ele. É esse o modo como a literatura pode *dizer* – sendo a superfície de relevo própria do conflito, e não sua representação, seu fóssil ou sua pele de cobra. “Esposar a noção” é “conjurar o espectro” porque a “dama”, como ele,

parece apresentar-se durante uma visitação. Representamo-lo, mas ele não está presente, ele mesmo, em carne e osso. Esta não-presença do espectro exige que se leve em conta seu tempo e sua história, a singularidade de sua temporalidade ou de sua historicidade. (...) Mas é preciso também que ela se manifeste na forma de um manifesto que seja o *Manifesto* de um partido. Pois Marx

já dá à forma partido à estrutura propriamente política da força que deverá ser, segundo o *Manifesto*, o motor da revolução, da transformação, da apropriação e depois, finalmente, da extinção do Estado e do fim do político enquanto tal. (Derrida, 1994, p. 139)

“Revolução”, como o “esposar”, é uma “abolição” da “espectralidade”, nos moldes de uma coincidência entre Estado e *indivíduo vivo*, em que ambos se sacrificam para que a *realidade* do que a revolução anterior, da “tradição” que deve ser destruída, *manifeste*. Esta manifestação, por sua vez, seja como o texto propriamente dito do *Manifesto*, seja no partido Universal que ele se dedique a “conjurar” ou a gerar, é a manifestação da palavra como *Verbe* – é a representação. Isto porque a relação entre representação e nomeação estão sugeridas desde os temas mais primitivos do pensamento de Marx, ou seja, de natureza da mercadoria e da moeda. A contradição que Marx estabelece entre o “corpo” metálico da moeda e o seu “numerário” ou “signo” de valor, dá a pensar uma relação dupla, a saber, entre esses elementos e a contradição homem-cidadão, no ensaio acerca da “questão judaica”, e a contradição nome-significado, que se problematiza constantemente no esboço de Mallarmé. A tarefa é entender como essa trinca de contradições não são independentes, mas se articulam, com relativa autonomia, de modo que as consequências de uma se ilustram nas demais, ou seja, a questão da possibilidade de emancipação do “homem” ou do “cidadão” está intimamente ligada às questões concernentes a possibilidade do sentido no nome. Tendo-se isso em vista, faz-se necessário por luz sobre o que de fato significa “realidade” e “corpo” na obra de Marx, e como a natureza do “signo”, ou do “nome”, parece conter um caráter absedante e formador do “real” – o qual não assume simplesmente uma “corporalidade”, no sentido de uma solidez do tangível, próprias de

compreensões vulgares de uma pretensa “materialidade”. A *Contribuição Crítica da Economia Política*, numa espécie de anterioridade especulativa ao *Capital*, estabelece que o ouro, pensado enquanto “equivalente real”, primitiva à constituição da moeda, “é apenas medida de valores e, com efeito, determinadas quantidades de ouro não são mais, por enquanto, que denominações para quantidades determinandas de tempo de trabalho” (1983, p. 75). Importante perceber como a materialidade – ou o “corpo” – do ouro assume aqui o lugar de “nome”, ou de um substituto, uma representação manejável, disponível a mão:

As mercadorias que se defrontam têm agora um duplo modo de existência: real, enquanto valores de uso, e ideal, enquanto valores de troca. Representam agora umas para as outras a dupla forma do trabalho que contêm: o trabalho concreto particular, existente realmente nos seus valores de uso, e o tempo de trabalho abstrato geral, revestindo nos seus preços uma existência figurada, pela qual as mercadorias constituem a materialização uniforme e apenas quantitativamente diferem da mesma substância de valor. (1983, p. 75)

Há, na operação em que o ouro e, posteriormente, a moeda, assumem valor, um processo complexo em que o tempo se converte, ou é substituído, pelo *numerário*. A contradição bergsoniana entre o número-nome e a “natureza” do tempo já existia em Marx, trajada de crítica político-econômica. Deste modo, não é talvez estranho ao contemporâneo que a *Contribuição* marxista funcione menos como uma consideração válida do ponto de vista econômico do que como uma teoria da representação, ou uma reflexão diferentemente uniformizada de uma reflexão sobre a natureza do nome. Ora, o processo que inicialmente se descreve na *Contribuição Crítica* é aqueles em que as mercadorias se o tornam; ou seja, que uma mercadoria só o é quando “confrontada” a outro “valor de uso” o qual, por sua vez, traduz o “valor de

troca” da primeira. Este segundo valor, em oposição ao segundo, é o único propriamente exprimível em termos de “numerário”, enquanto o “valor de uso” figura como realização do tempo no “corpo” do produto do trabalho. Em certa medida, toda mercadoria, ainda que compreendida como “valor de uso”, não passa de um substituto “real”, “substancial”, de um tempo sacrificado e sacrificial. A mercadoria não pode existir sem um atentado à “espectralidade” do tempo. As duas perspectivas com que ela possa ser vista são, em níveis diferentes, representativas: enquanto o valor de uso representa o “tempo de trabalho concreto particular”, a outra figura o “tempo de trabalho abstrato geral”. Contudo, o que significam essas denominações? O tempo de trabalho é objeto e a mesa do sacrifício, diferindo de abstrato a concreto somente no estágio da sua contenção: num primeiro estágio, o tempo se torna “real” desde que, no momento de seu sacrifício, faz dele surgir a mercadoria como valor de uso, enquanto a mercadoria a que essa se oporá na transação expressará aquilo que já desde o princípio se pressupunha: a contagem do tempo, ou a contenção do tempo pelo nome-numerário, a fim de que ele, mesmo que sacrificado, possa ser *salvo*; participe de uma *economia* em sentido muito fundamental, o dos cuidados com a casa, com o próprio, em que o desperdício deve ser sanado – em que a memória se estabelece – e segundo o qual o tempo, numa aporia gritante que se evoca na obra de Mallarmé, precisa ser sacrificado para ser, a cada vez, “meu”.

É desde as primícias da compreensão marxista do que seja o “real” que se percebe o problema com a “representação” assim entendida. “Representar”, segundo a fórmula de estabelecimento do valor mercadológico, é sacrificar a anterioridade ao termo do “real”. Na “representação”, depende-se de que a vida

se torne o “real” que não é mais que um seu substituto. Ou seja, o “real” não só não é uno (tal como são várias as mercadorias em que ele se “substancializa”), como também não é a vida no seu vigor mais profundo. Procurar representar a realidade, seja ela qual for, ainda que isso possa ser, como o nomear, inevitável, só se dá pelo sacrifício da anterioridade, do acaso (*hazard*), do imprevisível, para uma versão pecuniária e “genérica” da vida. É num sentido semelhante a esse que o “real” aparece como um “valor” que se emprega, mesmo na aqui longínqua obra de Blanchot. E é, finalmente, no sentido que deve assumir a compreensão de “realidade” em Marx, que o processo por meio do qual o tempo de vida é segmentado para ser alienado por seu possuidor tem duas fases: uma concreta e outra figurada. Para que o tempo de trabalho particular concreto possa habitar a mercadoria enquanto valor de uso, implica-se que este tempo tenha de ser sacrificado com um interesse mercadológico, ou seja, o de produzir algo que, simultaneamente ao seu caráter concreto e particular, o produto sacrificial possa “figurar” o valor de outro, idealmente. É talvez a isso que se refiram Décio Pignatari, Haroldo e Augusto de Campos, quando afirmam, quanto à “greve” mallarmeana, que “A recusa do poeta em prostituir o seu trabalho e em aceitar passivamente a linguagem “contratual” imposta, tem uma significação ética que escapa, quase sempre, aos críticos sociologizantes” (1974, p. 27).

Este processo em que um mesmo objeto assuma, numa relação, perspectivas inteiramente contraditórias só se torna possível a partir do momento em que o tempo possa ser *contábil*. É desde o princípio em que o tempo se converte em número de cálculo – outra vez pairando o fantasma de Bergson – que se torna possível a tradução de uma materialidade particular por

outra, num nível ideal em que essa materialidade precise ser negada a ambos os elementos. Logo, a mercadoria enquanto valor de troca só pode ser entendida como substancialização do tempo, na medida em que este tenha sido, *a priori*, convertido em geral e abstrato. No entanto, é preciso que se compreenda que não é somente nessa segunda fase, a figurada, que o tempo perde sua corporidade: é a contabilização do tempo que permite a ocorrência de ambas as duas fases, ou seja, a contradição entre trabalho particular concreto e trabalho geral abstrato é falsa. Desde que se possa falar em mercadoria enquanto valor de uso, pressupõe-se a sua existência enquanto *figuração* do valor de troca de outra, comparando-se o tempo de trabalho contabilizado – ou seja, sacrificado – para produzi-las.

Isso confirma qual é a natureza do “real” na compreensão de Marx. Realidade é o tempo comprometido: a temporalidade não mais como vivência minha ou de outrem, mas como termo de “tradução”, “figuração”, “representação” de valores contábeis em que coisas, aparentemente “materiais”, se dissolvem. É com isso dito que se pode dizer que, assim como a contradição entre as duas facetas do trabalho, bem como entre as duas facetas da mercadoria, a contradição realidade-idealidade, em Marx, é também falsa. O “real” é, desde que o tempo possa ser segmentado, uma “idealidade” em que o tempo, e a vivência possível, se sacrifica, com o fim de *representar*. O “ideal” e a “real” materialidade se confundem ainda mais na dialética marxista quando se reflete acerca da lenta aparente perda de substância na moeda em circulação. Ora, uma vez que uma mercadoria – o ouro – tenha se tornado, no passado, por um conjunto de conveniências pragmáticas, um “equivalente

geral” e, posteriormente, moeda cunhada sob supervisão do Estado e da lei, o que ocorre é que uma

existência fictícia do ouro no quadro de sua função entra em conflito com sua existência real. Ao circular, cada moeda de ouro perde uma quantidade maior ou menor de sua substância metálica, e um soberano vale efetivamente mais que ouro. Mas, dado que na sua existência funcional têm todos o mesmo valor como moeda, valendo o soberano que é $\frac{1}{4}$ de onça a mesma coisa que o soberano que tem apenas a aparência de $\frac{1}{4}$ de onça, na posse de indivíduos sem escrúpulos o soberano que tem o peso original são parcialmente submetidos a operações cirúrgicas, sofrendo artificialmente o desgaste (...). (1983, p. 109)

Qual é o significado dessa operação cirúrgica e de seu interesse? O ouro, que antes assumia a função de tradutor “geral”, em sua materialidade de mercadoria, do tempo abstrato de trabalho – ou valor de troca – de outras mercadorias, quando submetido à condição de moeda, passa a revelar a estrutura verdadeira da relação: a materialidade, ou a substancialidade que verdadeiramente interessa é aquela da *ideia*. A substância metálica do ouro, ou do papel, na moeda, passa a ser como a da palavra, de diferentes fontes e caligrafias, significando pretensamente o mesmo valor. Este valor, no entanto, que a substância desgastada e desigual da palavra-moeda representa é o tempo sacrificial; afinal é também a demora a vir do sentido que se deve comprometer, aparentemente, para que a palavra signifique de imediato. A palavra e a moeda não poderiam ser funcionais contanto que o seu valor esteja nelas expresso numa imediatidade de que a demora tenha de ser abolida. A palavra deve *valer* de imediato, ainda que o tempo enquanto demora e imprevisibilidade se introduza estranha e silenciosamente à operação – no que se baseia a possibilidade de qualquer poema. O que se deve perceber disso, no entanto, não é que o modo de existência da moeda e da palavra são simplesmente análogas – trata-se da mesma relação, e do mesmo objeto.

Ambas são somente corporificações de uma mesma economia do tempo em que a linguagem se torna possível, manifestada como *Verbe*, e em que é preciso “esposar a noção”. Afinal, “não poderíamos evitar completamente a transformação do soberano de ouro em ouro-fantasma” (1989, p. 110), ou seja, que no bumburinho das relações de troca não só o metal da palavra-moeda se desgaste, mas também a possibilidade de determinação de seu sentido, ou valor: em outros termos, é impossível deter controle absoluto sobre suas inflações ou deflações, perdas ou adições de significado cujo estudo diz respeito tanto a uma filologia quanto à economia-política. Interessante é pensar, no entanto, que esse “espectro” que sobra ao desgaste do outro fantasma não seja da *ideia*, espreitando como segmentação *a priori* do tempo, mas que se trate do fantasma do *hazard* temporal na anterioridade da palavra, que a desgasta em silêncio, contextando o brasão e o juízo com que é cunhada. Todavia, isso só é possível no âmbito em que a contradição entre “ideia” e “realidade” possa ser descreditada, ou seja, em que não é mais a ideia a obsedar o tempo, mas a *ideia de realidade*, fundamentada numa substância e numa materialidade duvidosas, é quem se desgasta, se faz esboçada, para deixar vir como espectro o tempo sacrificado para a sua existência.

A ideia de realidade, a qual obseda e segmenta o tempo, é aquilo que se precisa desgastar para uma revinda do tempo como verdadeiro fundamento da escrita e, com isso, da vida. É nesse lugar que a literatura se mostra muito mais revolucionária do que se encarada como registro inteligível e segmentado de eventos sob o caráter de realidade que eles devam assumir numa suposta “representação”. Isto porque o ato de “representar”, se for pensado em oposição a uma realidade que aí estaria para ser repetida – re-presentada – na

arte, não será mais do que uma operação de mercado, em que o que deve sobressair *a priori* é a ideia, ou o numerário em que todas vivências possíveis se mesmerizem, e se comprometam.

CAPÍTULO 3

Fragmentos de “10” a “15”.

3.1 A espectralidade da noção como “tradição”.

É preciso conjurar mais uma vez, dentre as palavras de Derrida, a temporalidade do espectro, ou disto que, como o “comunismo”, “sempre foi e será espectral”, “está sempre por vir e distingue-se, como a democracia mesma, de todo presente vivo como plenitude da presença em si, como totalidade de uma presença efetivamente idêntica a si mesma” (1994, p. 136). Isto porque, desde o princípio de *Épouser la notion*, é a temporalidade demorada do *hazard* que possibilita, mas também transgride fantasmagoricamente, como a espreita, o caráter ôntico da palavra. O espectro como tradição, também no princípio de *Ser e Tempo*, surge como o que se deva “destruir” em detrimento de uma nova ontologia, para a qual o “próprio passado – o que significa sempre o passado de sua “geração” – não *segue atrás* do *Dasein* mas, ao contrário, sempre o precede” (Heidegger, 2014, p. 81).

O sentido que Heidegger emprega à “destruição” da tradição moderna em ontologia, ou mais propriamente de sua “história”, não é precisamente de um esquecimento da palavra dos mortos, mas de um revigoramento do que, estando no passado, “decaiu em tradição” (*Idem*, p. 85), e precede o fazer de uma nova ontologia “pesando-lhe”, como apresentasse, “sobre o cérebro dos vivos (...) alguma densidade espectral” (Derrida, 1994, p. 136). Note-se que ontologia empreendida pelo filósofo se considera, antes de tudo, antiga, e não moderna. O que se pretende, por tanto, trazer a novo vigor não é a experiência

filosófica cartesiana, ou as que dela relativamente se derivam – do *ego cogito* e de uma mundidade dividida entre *res extensa* e *res cogitans* – mas reaver a pergunta que se prefigurou desde Platão: a pergunta pelo sentido da palavra “ser”. A preocupação heideggeriana com que sua ontologia seja antes antiga que moderna consiste em que a pergunta que ela deva empreender é sobretudo “espectral”, emprestando-se o emprego deste termo a Derrida; sua pergunta pelo ser precisa ser conjurada desde o túmulo que a encobre, a “é-entendido-por-si-mesmo-idade”, ou a *Selbstverständlichkeit*, em que se supõe sua obviedade, e em que ela se julga portanto desnecessária.

É visível a semelhança entre Heidegger e Marx quanto a este comportamento diante do morto espectral, como anteriormente se apontou desde Derrida em *Espectros de Marx*. Se no segundo o que pesa como tradição é a revolução burguesa, incapaz de superar a dialética da luta de classes que a engendrou, no primeiro é a modernidade filosófica, que elaborou a relação tecnicista entre “sujeito” e “objeto”. Segue-se disso, portanto, dois aspectos indissociáveis e paradoxalmente simultâneos do espectro: que ele seja “manifestação” do que não chega à presença, do inacabado ou do fracasso da tradição, do que se dá sempre como promessa; e que ele seja “material” e de peso sobre a atuação inovadora dos vivos. O espectro é promessa e lei. Representa, simultaneamente, o não-cumprimento da revolução ou da ontologia empreendida pelo morto, mas é também o que obstrui a abertura, ajuíza sobre ela antes mesmo de que ela se empreenda, anterior a cada passo de seu fazimento. Por fim, espectral é o que se deva, em Heidegger e Marx, “destruir”, “abolir”, mas é também o que se deva, com

premência, terminar, cumprir, fazer justiça – quase ao modo da vingança e do sacrifício de Hamlet, não à toa demandado por um fantasma.

É com essa compreensão que se chega aos últimos sete fragmentos do suposto poema, sem que se descubra ao certo sua natureza, ou melhor, tendo-se terminantemente negado essa possibilidade. Afinal, a temporalidade desse texto é também espectral – não somente porque ele componha, agora, a tradição, mas porque a corrompe, no futuro. O texto de Mallarmé surge como “peso”, mas cujo legislar põe em dúvida a lei que se estabeleceria, nomeadamente a presença enquanto “ça” e “justice”.

10

compte – le rendez-vous
– que si elle n’est pas
là – lui
où quand il y est
 il est –
 y suis je ou pas?
 Oui vous y êtes
 mais elle
si <elle n’est> pas là –
 d’un

(Mallarmé, 1998, p. 1066)

Segue-se, no fragmento, a dúvida quanto ao “si”, a possibilidade de “ser” da “Noção”. “Il se rend/ compte” não tem o sentido de um dar-se conta de algo que está “ai” de pronto, e que não se observara antes, como um encoberto de qualquer natureza. O personagem dá-se conta não do que está encoberto ao olhar, mas *pelo* olhar. O “rendez-vous” com o espectro da “Noção” não é de algo com o qual se estabeleça diálogo, afinal a “dama” é como sempre silenciosa; mas ele provoca dúvida à “egocidade” do próprio personagem. Mais uma vez, narrador e narrado se confundem quando se sucede “y suis je ou

pas”, do personagem, à afirmação do narrador: “quand il y est/ il est”. Embora o narrador pareça mais certo da condição do narrado, imprimindo-lhe decididamente num “y” locativo, é sua narração que se interrompe no princípio do fragmento e dá lugar ao silêncio, como a alguém que tem o ímpeto de chegar a uma conclusão e é tomado de dúvida: “que si elle n’est pas là – lui/ où...”, e o silêncio dispersa a possibilidade da localização necessária ao presenciar-se do ser.

A dama “Noção”, evadida de qualquer determinação espacial, é espectro, mas nesse sentido muito mais profundo que trazem Heidegger e Derrida, ou seja, não simplesmente de algo que custa aparecer à vista, avesso às possibilidades do visível e do localizável, mas cujo espreitar projeta-se no futuro. O espectro que se coloca diante da obra não é somente um pretérito vencido, ultrapassado, como um veio linear de corrente que se sucede a outro para formá-la, mas um obstáculo. A própria condição de espectro, o seu caráter longínquo – ou seu não-caráter e sua não-condição – é o que obstaculiza a realização dos vivos e, nesse caso, a realização da linguagem enquanto ente-palavra. Afinal, o peso da tradição é o horizonte a obstruir pela possibilidade viva e ôntica dos vivos, seja a de uma ontologia que não chegou a ser, ou que abandonou a questão que implica o seu próprio ser de ontologia como modo-de-ser do *Dasein*; seja de uma revolução que não se cumpre verdadeiramente no passado, por uma “burguesia”, a não ser esboçada e impropriamente. Ao espectro, seja ele qual for, falta um dar-se a cabo, um definir-se: “quando il y est, il est”. O espectro é “tradicional” apenas como fundamento arenoso à morada do vivente. Ainda que pareça estranho, à primeira vista, pensar o distanciamento da “dama” como spectralidade de tradição, isto o é somente

na medida em que o “tradicional” se confunda com a positividade da lei. Ora, o sentido que interessa aqui de “tradição” *não* é o de “fundamento” como alicerce seguro de determinadas práticas culturais definidoras de uma identidade de grupo. “Tradição” é o não-terminado, o translúcido, o que ainda se *aguarda* enquanto promessa, o horizonte antigo e aleijado do fazer de agora, a “obra” exigente de Blanchot – é a promessa que se tem de fazer cumprida, ou “esposada”.

Dito isto, por que o silêncio da “dama” põe em questão o ser “aí” de quem a esposa? É já sabido que o espectro amedronta ao vivo que o conjura, mas o que possibilita fazer duvidar ao vivo sua própria vida? Conforme o viver do personagem é sobretudo linguagem – afinal, é a na palavra que se dá sua localização, seu “aí” – o que se põe em dúvida é possibilidade da palavra enquanto ente, de que ela se inscreva no mundo, no modo de um estabelecimento de si mesma. “Oui vous y êtes”, reafirma o narrador quanto ao narrado, mas à “Noção” não compete um “là” – ou um *Das Da* – determinado, e isso chacoalha a própria possibilidade de ser de quem a deseja esposar. A “Noção”, na medida em que espectro, é um “aguardado”, como nas mesas de *séance*, em que se conjura o além. Importa, para tanto, perceber que “conjurar” não significa somente, como o emprega Derrida, expulsar, repelir, exorcizar o espectro, mas sujeitar o fantasma, o demônio ou a criatura que se chama à presença do conjurador. Conjura-se sobretudo para o domínio sobre algo que deva fazer aparecer onde antes não estava – em geral animais, espíritos e quimeras fantasiosas. Também a tradição, nesse sentido, é frequentemente percebida como aquilo que se deva ter por domínio para que se possa realizar o trabalho, seja ele qual for, adequadamente. A conjuração, portanto, da

“Noção”, precisa se dar para que a palavra se coloque “conforme a mundo”; do contrário, sua possibilidade se abala, ou ainda pertence ao acaso. O Heidegger de *Ser e Tempo* versa sobre tema semelhante quando se refere ao medo enquanto “afetividade” do *Dasein*, cuja análise interessa à compreensão da temporalidade do “Ser”, no tempo do “entender”, do “encontrar-se”, do “decair” e do “discurso”:

Recuo ao ente que eu sou, o ameaçador só pode ser aguardado e, por conseguinte, o Dasein ameaçado, se o a-quê do recuar a... já está em geral estaticamente aberto. O caráter do estado-de-ânimo ou o caráter afetivo do medo consiste em que o aguardar amedrontador “se” amedronta, isto é, o ter medo diante de... é cada vez um ter medo por... em que consiste o caráter de estado de ânimo e o caráter de afecto do medo. Seu sentido existenciário-temporal é constituído por um esquecimento-de-si: pelo confuso escapar ante o próprio poder-ser factual em que o ameaçado ser-no-mundo se ocupa do utilizável. (Heidegger, 2012, p. 929)

A temporalidade do medo se desenvolve nesse trecho quase como uma aplicação da fórmula que dá a compreender a “temporalidade do entender”⁵. Esse “aguardar” pertence a um “futuro impróprio” do *Dasein*, que pode ser “desvendado a partir do entender cotidiano, ocupado e impróprio” (*Idem.* p. 917): “como preocupação, o *Dasein* é essencialmente um adiantar-se-em-relação-a-si. De pronto e no mais das vezes, o ser-no-mundo ocupado entende-se a partir de *aquilo-de-que-se-ocupa*. O entender impróprio projeta-se em o-de-que-pode-se-ocupar, para o factível, o premente ou indispensável dos negócios da ocupação cotidiana” (*Id. ibid.*); “em sua diferença relativamente ao instante com o presente próprio, denominamos o presente impróprio de o *presencizar*. Entendido formalmente, todo presente é *presencizante*, mas nem todo presente é “instantâneo”” (*Idem.* p. 921) O ser-no-mundo que é “aí”, ameaçado, “aguarda” o ente ameaçador que “vem-de-encontro”, mas esse

⁵ *Ser e Tempo*, p. 913.

aguardar precisa se suprir, preencher-se de um utilizável, um “à mão”, *Zuhanden*. É inestimável notar o que essa construção sugere: é preciso preencher o vazio do tempo, “presencizar” a demora, para que se estabeleça, diante do horror da espera, esse “poder-ser factual” e “estaticamente aberto”, ou o encontrar-se no “ser-do-sido”.

A falas do poema, contudo, atestam uma demora a ser que se arrasta, mas que, pelo contrário, não estabelece coisa alguma de “factual” e “estático”, senão uma dúvida quanto a essa possibilidade mesma:

(...)
d'un
11
regard il juge qu'elle
n'existe pas –
c'est cela
enlever le pucel
ça
(...)
(Mallarmé, 1998, p. 1066)

A “Noção” não está “aí”. Ela “não existe”. Sua demora a ser, aquilo que se faz nela “aguardado”, põe em dúvida o “aí” da palavra e dos atuantes. A alternativa ao medo é o apossar-se de um utilizável, ou seja, um fazê-lo “vir-de-encontro” no mundo como utilizável, utensílio (*Zuhanden, Zeug*). Só por meio dessa possibilidade, o ser-no-mundo “recua” a si, “encontra-se” no seu si-próprio. Não se pode fitar indefinidamente a demora aterrorizante do ente-que-vem-de-encontro ameaçador; em suma, não se pode fitar a ausência desse “algo” que caracteriza a sua demora. A temporalidade do que vem-de-encontro, do que ainda não se inscreveu no mundo como ente que lhe é conforme, é o

medo. É somente por meio de um remeter-se imediato e indeterminado ao utensílio que se torna possível o “recuo” a si, em que se caracteriza o “encontrar-se” sob tal e qual dejecção. Mas é o “esquecimento-de-si”, característico dessa temporalidade “imprópria” que define o “ocupar-se” do “ser-no-mundo”, a etapa que, paradoxalmente, permite o retorno a si do encontro, embora estático, do “ser-dejectado”. Estático e impróprio é esse “encontrar-se” precisamente porque se fecha em um estar em vista de um ente de que o ser-no-mundo se possa “ocupar”. O *Dasein* se “esquece de si” porque está afixado junto a uma ocupação em que ele se dilui, se perde, e que ofusca a pergunta pelo “ser”. “É sabido, por exemplo, que os moradores de uma casa em chamas “salvam” frequentemente o mais indiferente, o utilizável mais próximo” (Heidegger, 2012, p. 929). É preciso “combater” a demora atemorizante com o *presencizar* do “mais próximo”. Aproximar, espacial e temporalmente, um ente qualquer, quase como se quisesse tampar a demora que flui, que invade como medo, de um ente ameaçador que se “aguarda”. É, inclusive, perceptível que as obras literárias e cinematográficas em torno do terror mais interessantes evitam mostrar a ameaça pelo maior tempo possível, ou simplesmente a sugerem. O medo se caracteriza desde então como um modo determinado de *impaciência* diante do tempo, cuja temporalidade se assemelha àquela da angústia e do tédio, como se existisse sobre as mesmas “variáveis” ontológicas. A temporalidade do medo é de uma demora sem fim que, como o espectro da tradição, nunca se “presenciza”, está sempre orientada para um futuro que insiste em ser indeterminado, e a forma própria do “ser-no-mundo” de combatê-la é o “presencizar” o presente, *recuar* ao presente para sanar a demora do tempo. Ora, pensando-se numa definição de

senso comum acerca do que seja o “presente”, não haveria como “recuar” ao ponto onde já, a cada vez, se está no tempo – ao ponto onde se é. A diferença, no entanto, do olhar heideggeriano sobre esse tema é que o presente precisa ser presenciado, de modo que o *Dasein*, mesmo no trato do mero ocupar-se cotidiano e impróprio, prejeta-se ao futuro – o tempo da espectralidade, da promessa, da demora. No entanto, no cotidiano ocupar-se – e mesmo, como se viu, no terror cotidiano – essa orientação do olhar para o futuro é *imprópria*, ou seja, serve apenas a um “aguardar” de um ente-que-vem-de-encontro, “presenciando” o presente por meio de sua vinda. No “presenciar” o presente cotidiano, a demora característica do orientar-se para o futuro se pacifica, ou é sanada por uma chegada – a do ente conforme a mundo.

E mais ainda o sugere o poema quando é por meio de “um olhar” que se “julga” a “inexistência” da “Noção”. Ora, a “inexistência”, seja ela qual for, não pertence ao campo do visível. Não há como visualizar “inexistências”. Portanto, qual deve ser a natureza dessa “visada” em que a inexistência se põe sob julgamento? O “regard” *recua*, diante da demora da “dama”, ao “regard”, ou seja, ele “ajuiza” sobre a inexistência um possível dizer sobre a inexistência. O “olhar” permite um dizer sobre uma instância que não é conforme ao olhar e ao mundo que, por meio de um “ver-ao-redor”, se dá à esfera do “entender”. “Deixar “ser” previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas *descobrir* [grifo meu] em sua utilizabilidade algo já “sendo” cada vez, deixando-o, assim, vir-de-encontro como o ente desse ser” (*Idem*. p. 253). Isto, é claro, de modo que “a prévia abertura de aquilo-em-relação-a-que ocorre o por-em-liberdade de o-que-vem-de-encontro no mundo nada mais é

do que o entender de mundo, relativamente ao qual o *Dasein* sempre se comporta” (*Idem*. p. 257).

“Entender”, “ajuizar”, “descobrir”, “esposar” sob o olhar que “vê-ao-redor”, contém esse modo de *recluo* do futuro e do presente impróprios. Deve-se, para tanto, perceber que “próprio”, na denominação da ontologia de Heidegger, não é o que diz respeito às propriedades do ente, mas o que se deixa vir quando de seu afastamento ou negação. O *próprio* ou o *mais profundo* se “mostra” no ente que se nega, e não no contrário; ou seja, não no ente que se mostra “próprio” em seu ser presenciado. O próprio se “mostra” no não-mostrar-se de um ente que demora, ou que se nega a vir-de-encontro sumariamente, e ameaça como medo. Que o futuro do “entender” e do “descobrir” seja impróprio, significa que a promessa do “aguardar” é cumprida, sanada. Ela não permanece *ao futuro*, mas se cumpre na medida em que o futuro que se “aguarda” tenha de ser provisório, e seja abolido no presenciarse do presente. Ora, a “noção”, naquilo que se possa dizer sua “inexistência”, é *outro do olhar* e, portanto, do “entender” que se dá pela “descoberta”. O personagem que, “de uma visada”, pode dizer “que ela não existe”, imprime esse dizer como quem recorre a um *utilizável* indiferente, diante da demora ameaçadora do medo. O personagem recorre à possibilidade do dizível diante do não-cumprir-se da demora, conforme ela lhe ponha em dúvida o ser, e o ser-localizável. Afinal, “c’est cela/ enlever le puçel/ ça”. A possibilidade de “ça”, de que a “Noção” pertença ao domínio demonstrativo e de sentido do “isto” é retirar-lhe a virgindade. A “virgindade”, portanto, da “noção” tem essa temporalidade complexa em que se trata, ao mesmo tempo, de uma anterioridade ao “isto” – anterior ao lance em que “isto” se apresenta “aí” – e de

um algo que pertence ao futuro demorado: precisamente a temporalidade que se caracteriza ao espectro, que está tanto “atrás” como “adiante”. É preciso recuar ao ente, ou a um “isso”, para enfim recuar a um si mesmo que, impróprio, não suporta o salto sobre o abismo da demora.

(...)- Il la veut vierge

non seulement
mais vierge de tous

mais vierge de
lui

- arrête
en son
enthou-

(Mallarmé, 1998, p. 1066)

A espectralidade da “noção” se quer, mais uma vez, “virgem”. Mas sua demora “virginal”, em que ela titubeia a vir, põe em dúvida o presenciar-se do “esposador”, que precisa recorrer a um “ça”, ou ajuizá-lo no “aí” da palavra que se presencia sanando a demora – mas não pode saná-la. O recuo é apenas um modo de *impaciência* diante da “virgindade” demorada que, no entanto, funda o “si mesmo” no encontrar-se tal e qual afetivamente. Sua “virgindade” é o modo de sua não-existência, de seu caráter translúcido ou que se recusa à possibilidade do olhar; é sua “inexistência” ou sua inconformidade a mundo. Ainda que seu “caráter” espectral tenha de ser abolido, como o acaso e o aguardo da promessa, para que se dê o esposar, sua “virgindade”, ao fim do fragmento “11”, tem de ser mantida. O interesse do “esposar”, todavia, na manutenção de sua “virgindade” espectral, não deixa de espreitá-la. “Esposar” é sempre compromissar e comprometer, trazer ao juízo da lei, ao presente que se presencia. “Virgem” é a “Noção” enquanto tradição que se promete, a que

falta cumprimento, e cuja espectralidade se deve “destruir” em vista da inscrição, no presente, da palavra comprometida – e por meio dela, a “presencização” do presente.

O cuidado com o olhar ajuizador, que nos fragmentos “3” e “4” se destinava a proteger a “noção” virginal do olhar desejoso de um outro – “plus/ que tous les autres/ virge a lui/ seul” – em “11” já assume explicitamente o que se sugeria em “3” pela fórmula do “juge”, “c’est *moi + toi/ soi*”, em que ambas as vozes do poema, assim como o leitor, se enquadram como ameaça à virgindade da “dama”. Se naquele momento o personagem, sempre sob o olhar quase zombeteiro do narrador no que diz respeito à sua empreitada impossível, acreditava-se o guardião único do que jamais lhe pertenceu, em “11” e “12”, como se verá, é preciso manter-se num “entusiasmo” de sacrifício em que a única forma de respeitá-la em seu resguardo virginal é estar “prêt à se sacrifier – vierge”. A voz do poema precisa estar “virgem”, no sentido que essa expressão adquiriu até agora, de um modo de ser espectral, na anterioridade e no futuro do espectro como tradição a que se deva fazer justiça, que não pertence ao domínio do olhar, nem do “ver-ao-redor”, mas que se coloca à distância temporal ameaçadora da demora.

3.2 Espectralidade e sequestro.

Expulsar, ou sujeitar o espectro, para cumpri-lo. Realizá-lo como “manifesto”, “revolução”, “partido”, “ontologia”, demanda que o caráter aguardado e “virginal” do que espreita, mas não se mostra a nenhuma possibilidade do sensível, a nenhum “regard”, tenha de ser encoberto no “recuo” ao ente que se mostra. É também sobre isso que parece tratar Haroldo de Campos, embora acerca matéria bem diferente, em *O Sequestro do Barroco na Literatura Brasileira*, em que a

exclusão – esse “sequestro” – e também essa inexistência literária, dadas como “históricos” no nível do manifesto, são, perante uma visão “desconstrutora”, efeitos, no nível profundo, latente, do próprio “modelo semiológico” engenhosamente articulado pelo autor da *Formação*, modelo que confere à literatura como tal, *tout court*, as características peculiares do projeto literário do Romantismo ontológico-nacionalista. (Campos, 1989, p. 32)

Nesse trecho se mostra, até terminologicamente, o que interessa à analogia que se quer fazer entre o “recuo” do “encontrar-se” e o “sequestro”, o qual não vale somente para fazer pensar o Barroco na literatura brasileira, mas toda a literatura que não cabe ao gênero como encadeamento histórico-linear. Fez-se necessário, para Antonio Candido, a fim de decidir sobre os fundamentos históricos da literatura brasileira, entendida como mero desdobramento da já secundária literatura portuguesa no desenvolvimento do “espírito do Ocidente”, excluir o que não pudesse participar à fundamentação da literatura comprometida antes com uma historicidade nacionalista, e depois com um realismo crítico e mediamente consciente do tal atraso concernente à própria natureza secundária que concerniria ao Brasil. É nesse sentido que,

quando referida na *Presença da Literatura Brasileira*, também de Antonio Candido, junto a José Aderaldo Castello, como nota outra vez Campos,

a contribuição de nosso maior poeta barroco (e um dos maiores de toda a nossa literatura) é julgada severamente: “como hoje a conhecemos, a sua obra é irregular, valendo por uma minoria de versos.” (Esse julgamento ecoa outro, de 1955, do ensaio “O escritor e o público”: ...o grande irregular, sem ressonância nem influência que foi Gregório de Mattos na sua fase brasileira, LS,92). (*Idem*, p. 32)

O que se pode dizer, em Haroldo de Campos, acerca do barroco encarnado na figura obscura de Gregório de Mattos, “irregular e sem influência”, dá a pensar o que se pode entender por “tradição” enquanto espectralidade, e não como “fundamento”. Gregório de Mattos, “esse ulterior demônio imemorial (Mallarmé), parece ter-nos fundado exatamente por não ter existido, ou por ter sobre-existido esteticamente à força de não ser historicamente” (*Idem*, p. 10); ou seja, é notável que este poeta possa ser, embora excluído do fundamento da chamada “tradição” no “sistema literário” brasileiro, de relevância muito maior à poesia brasileira moderna e contemporânea do que românticos como Castro Alves e Gonçalves Dias, os quais, ainda que sejam referenciados, o são principalmente através da paródia antropofágica. O Barroco, na sua encarnação luso-brasileira mais gongórica, não poderia jamais fazer parte de uma compreensão histórica em que a produção literária tenha de ser, num contínuo temporal, “o habitáculo do Logos” (*Idem*, p 13). Também *Épouser la notion* é um texto que, publicado somente em 1964, representa um registro tardio diante da história da recepção da obra de Mallarmé. Júlho Castañon Guimarães, que o traduziu recentemente para o português, comenta que

uma das principais características dessa fábula, para Richard, é a *instabilidade*, tanto do plano propriamente dito da fábula, pois é ela que provoca a incerteza que move o texto, quanto (...) as diversas suposições que se podem fazer a partir das características físicas, por assim dizer, dos próprios manuscritos. (2012, p. 91)

O suposto poema ou “fábula” fragmentada de *Épouser la notion*, além de resurgir como fantasma, um *revenant* propriamente dito, na forma de fragmentos manuscritos até então desconhecidos dentre a obra de Mallarmé, é, como seu autor, “irregular”, “sem ressonância nem influência”, contanto que se pense o “influenciar” de uma obra literária não como estabelecimento de fundamento diretor e, em certo sentido, legislador, mas como a influência do que espreita da inexistência, ou das inevitáveis suposições que suscita. Mallarmé é um poeta cuja influência de modo nenhum contribui com o estabelecimento de linhas comuns de sentido, de estilo, tema etc. como aquelas que ajudariam a compor o escopo de movimentos ou escolas que se sucedam no tempo histórico, e cujo estudo costuma imprimir, sobre a obra propriamente dita, generalidades que as decodificam em conjunto – como numa “conjunção” de “utilizáveis”. O suposto poema de Mallarmé corrompe a tradição no futuro, não só porque foi descoberto posteriormente, mas porque se apresenta como tradição irregular, no “outro” da história (e da ontologia): “O conceito metafísico de história, segundo Derrida, envolve a ideia de linearidade e a de continuidade: é um esquema linear de desenrolamento da presença, obediente ao modelo épico” (*Idem.* p. 15). A observação de Haroldo de Campos faz ecoar, desde os fragmentos “10” e “11”, a dúvida quanto à possibilidade da presença diante da “demora” da “Noção” que se “aguarda”. O fantasma que vem à tona põe em cheque o “fundamento” enquanto presença que alicerça o contínuo desenrolar histórico da presença; ou melhor, para que o “desenrolamento da presença” como tradição possa verdadeiramente “fundamentar” historicamente a sua continuidade, é preciso “sequestrar” as “irregularidades” e “instabilidades”, ignorando-lhes as “influências” e

“ressonâncias”. É necessário, como no caso do estabelecimento da “revolução”, “conjurar” o espectro, o que significa, ao mesmo tempo, expulsá-lo e sujeitá-lo sob a forma do “manifesto” ou da manifestação propriamente dita da presença. É este o “sacrifício” ou a “operação” – “peu à peu” – em que o espectro é deixado “virgem” para que a palavra surja, determinada, de um lance do acaso. A “operação” é, mais uma vez, de luto, como o foi o *Tombeau d’Anatole*, precisamente porque a inscrição no mundo como palavra serve para sanar a espectralidade do morto, dando-lhe lugar marcado a lápide, em que ele está encoberto e, ao mesmo tempo, manifesto. O morto na lápide, o morto histórico, presenciado, aparentemente livra os vivos de sua ameaçadora “demora”. É deixando o morto como um morto localizável que a absoluta distância do “ontológico” possa se denominar, em Heidegger, por expressões inevitavelmente “presencizantes” como “ser” ou “o próprio” – dando a ver que o filósofo, como o *Dasein*, está hermeneuticamente implicado na própria pergunta e no próprio fazer de ontologia, espelhando-se naquilo que descreve quanto à temporalidade do encontrar-se, na medida em que necessita ele próprio recorrer a um “utilizável” (o “ser” e o “próprio” enquanto ferramentas do dizível), para presencizar o ente-que-vem-de-encontro-ameaçador daquilo que por essas expressões parcamente se nomeia. A “fábula” da ontologia e da revolução, como pretendidos desdobramentos históricos da presença, é a de *Épouser la notion*, ou seja, a fábula da impossibilidade de trazer à presença aquilo que pertence à demora ou a anterioridade do acaso à palavra:

– arrête
en son
enthou-

12

siasme – prêt à se

como ao leitor, que lhe escuta o segredo. O narrador é apenas o aspecto mais recuado da voz que compõe o texto, por meio do qual ele se “presenciza” como um dizer de algo sobre alguém, o personagem, destinado a um tempo específico de *narrado*, que é por ele frequentemente contestado em suas intromissões. Estão ambos inevitavelmente unidos, embora em oposição, nas pretensões de “sacrifício” do personagem. “Sacrificar-se”, por sua vez, é manter-se “virgem”, na espectralidade da demora; manter a dúvida da presença lançando-a ao futuro que é senão sua anterioridade. O “sacrifício” precisa, portanto, consistir num olhar que não “descobre”, “entende”, “julga” ou “ajuíza”, mas que se direciona como aguardo interminável da promessa, de quem olha *pacientemente* para a morte. A “sobrevivência” da “noção” enquanto “noção” demanda que ela “sobre-exista” detrás da história, a parte da historicizante linearidade da palavra, cuja impressão de contorno leva à compreensão de que se deva estar subjazido a um sentido ou *logos a priori*, que se realizaria tomando “corpo” no encadeamento em linha da palavra textual. Ora, o próprio suposto poema mal se serve de versos, mas de cacos de um dizer indeciso, e cortejado, no âmbito da transcrição original, de possibilidades simultâneas do dito; deixando-se rachar a frase entre um e outro fragmento, como no caso de “11” e “12”. É a todo momento o próprio poema que se pergunta “y suis je ou pas”? O poema duvida-se, e sua hesitação se “corporifica”, débil e poderosamente, como fragmento, translucidez, mistério e, por fim, *recusa*. O poema se recusa o “ser” de poema, o recua a um “encontrar-se” poema, o inaudito e ingênuo *oui, vous y êtes* do narrador, que luta contra si mesmo para se afirmar. E, portanto, o poema se interrompe a todo momento:

Onde faltar alguma coisa, há interrupção, ruptura, rompimento. Interromper alguma coisa é retirar dela alguma coisa, é deixá-la

falhar. Faltar significa falhar. Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é o que confere ser à coisa. (...) No renunciar, na renúncia, permanece um dizer e sua saga. Como? Renunciar diz: negar-se à reivindicação de algo, recusar alguma coisa. Porque a renúncia é uma forma de dizer, ela pode ser introduzida por um sinal de dois pontos. Isso não significa, porém, que o que vem a seguir deva ser um enunciado(...) Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. (Heidegger, 2011, pp. 174-176-178)

Das interrupções e quebras do texto emerge uma forma de “dizer”, que não é o dizer do enunciado. A recusa se diz, mas não se enuncia. A recusa se diz no silenciamento da frase fragmentada, na quebra, no corte brusco entre um suposto verso e outro. *Épouser la notion* não se compõe de versos, ou sua composição é de versos ainda mais verdadeiros que os versos usuais. Não há, nesse texto, *enjambement*, mas o modo como se dá a continuação da frase entre dois pressupostos “versos” pode revelar a verdadeira natureza do cavalgamento: não somente a volta do arado sobre a terra se abrindo em sulco para o cultivo, como em Agamben, mas a fratura do verso que se recusa, ou a fratura do sulco de que emana a “falta”, ou a “falha”. Por tanto, até mesmo a palavra, em “12”, se fratura – o que não é, para esse texto, a primeira vez – deixando um incompreensível “c’est que chevel...”; um possível corte desajustado na “chevel...” do verso, que não se cumpre, mas “diz” alguma espécie de fratura. Sendo verdade que “un des thèmes féminins les plus fréquentes de Mallarmé est cependant la chevelure à laquelle il revient sans cesse, lui attribuant des vertus particulièrement aphrodisiaques” (Chassé, 1954, p. 73), *Épouser la notion*, na sua impossibilidade, é um vir-a-ser-poema de um brilhantismo tamanho que nele Mallarmé sequer se dá ao trabalho de tecer a imagem de um corte irregular à “chevel...” da “dama”: o corte brusco na corporeidade da palavra é o próprio acontecer do vigor da metáfora. Mallarmé

não ousa dizer o corte irregular; pelo contrário, o corte se “diz” a si próprio, afora as possibilidades do enunciado, reabrindo o texto para muito além das meras possibilidades enunciativas. Há nesse trecho algo muito mais poderoso do que a simples imagem, que se poderia ter tecido, de um corte brusco à franja do texto. O próprio verso é a “chevel...” em que o corte se diz a si próprio, como claudicação do verso. Algo de poderosíssimo se diz por meio dessa recusa da palavra em se dar: o verso claudicou, a literatura do verso está gagá, e ela clama por renascimento. Mas o brotamento novo do poema é também o pranto inaudito de “não ser”, de modo que a literatura só pode renascer de sua pronta recusa – que é também luto – a ser literatura. Charles Chassé comenta, em seu *Les clefs de Mallarmé*, que a imagem da “chevelure” na obra de Mallarmé guarda um sentido erótico, como o é *Épouser*, mas também mórbido, influenciado talvez por Bonaparte-Wyse, o qual, narra Chassé, “a écrit en langue provençale intitulé *La cabeludara d’Or*”, cujo tema inspirava-se em um “fait matériel qui s’est produit em 1874 dans la petite ville si pittoresque des Baux en provence” (*Id.* p. 192), de modo que “cette année-là, em fuillant d’une tombe qui fut alors considérée comme datant du Moyen Age, on y découvrit un squelette de femme dont la chevelure blonde était merveilleusement intacte” (*Id. Ibid.*). O crítico argumenta que “Bonaparte-Wyse eut plusieurs fois l’occasion de rencontrer l’auteur de *L’après midi d’un Faune*, comme de correspondre avec lui. Il est donc tout naturel que Mallarmé ait été tenu au courant et de l’exhumation du squelette em 1874” (*Id.* p. 193), recorrendo, como Bonaparte-Wyse, a “ce thème d’une chevelure survivante au reste du corps” (*Id.* p. 192). Ainda que seja impossível provar a especulação de Chassé, a imagem de uma permanência visual e intacta da “chevelure” no

corpo morto não deixa de interessar à reflexão acerca de seu particular emprego em *Épouser la notion*: “Chevel.” (Mallarmé, 2012, p. 52), é preciso notar, na versão de Bertrand Marchal, em que se baseou a tradução de Castañon Guimarães, interrompe-se por um ponto final. Esse ponto, no entanto, não finaliza, mas deixa, de pronto, em aberto, o corte na *chevel...* do suposto poema. Mallarmé constrói um texto em que até o ponto, antes mesmo da palavra ou do verso, se recusa a ser ponto, tudo isso para que a literatura, recusando o verso, o faça gaguejar. No verso gagá, a literatura se nega e se afirma literatura, desde o insignificante ponto, que restringe para reabrir, cortando a palavra e fazendo-a significar de modo ainda mais poderoso, que é o significar da metáfora. A literatura está gagá, no tempo da composição do texto, porque se limita à unidade métrica e numerária do verso; é preciso, então, negar o verso, ou melhor, fazer com que o verso recuse ser verso – é preciso que ele seja anterior a si mesmo. O ponto, a palavra renunciada, são a “chevelure” do morto, o absurdo visível que aponta para fora de si mesmo, à sua origem espectral, “histórica”, e *ausente* – cuja reaparição, ou “*éxhumation*”, é impossível. O corpo “exumado” do espectro se coloca visível somente como esboço, na restância fragmentada e incompleta do corpo irrecuperável – ou da obra de realização impossível. Isso, porque se o ponto se recusa a pontuar, marcar o fim que fundamenta a totalidade, então ele só pode abrir; mas sua abertura é à anterioridade da palavra que vem através de “exumação” e que deixa, absurdo, um rastro intacto de si. Ali, a palavra fraturada é o trauma na possibilidade do verso, no “cabel.” (Mallarmé, 2012, p. 53) irregular do quase-poema, reunido por uma simultaneidade econômica em que tudo se condensa num único ponto – ou na ausência, talvez ainda mais interessante, desse

ponto, como na versão transcrita das *Œuvres complètes*. A fratura da palavra e do verso como ocorrência inaudível e econômica da metáfora revelam algo como o ponto cego da representação a que se refere Rancière em *O destino das imagens*, em que

os olhos furados de Édipo não são apenas um espetáculo desagradável às damas. Representam a imposição brutal, no campo da visão, de algo que excede a submissão do visível a esse fazer ver da palavra. O excesso denuncia o jogo duplo habitual da representação. Isto é: por um lado, a palavra faz ver, designa, convoca o ausente, revela o oculto. Mas esse fazer ver funciona de fato na sua falta, no seu retraimento. (2012, p. 123)

O linguajar utilizado nesse trecho para expressar esse paradoxo da representação na palavra é semelhante ao de Heidegger, quando relaciona representação e nomeação, com a diferença de que, para o último, na falha a representação deixa de acontecer, ou recusa o seu “poder”, deixando-se faltar. Ora, nesse trecho de Rancière, a cegueira da palavra, como a de Édipo, que não deixa ver o que se passa em seu íntimo mais a manifesta numa “imposição brutal” do que está para além do visível, é o “jogo habitual da representação”. O interessante dessa compreensão é que “representar” passa a não ser um “apresentar” ou um “presenciar” a presença, ou alguma espécie de “recuo”, mas *habitualmente* a própria renúncia. O que se passa com a compreensão de Rancière, no que toca a representação, é que ela seja o oposto de si mesma. A representação, para se dar no seu vigor mais profundo, tem de ser recusada em si mesma, no seu “fazer ver” o “ausente” ou o “oculto”. Isto porque a cegueira de Édipo, que exemplifica a reflexão, não dá a ver “os mecanismos íntimos que movem os personagens e acontecimentos” (*Idem. Ibidem*), mas *falta*, no sentido do que em Édipo não está à vista. Afinal, Édipo, quando se cega, o faz também ao espectador; o que quer dizer que sua cegueira

“representa”, sem dar a ver, o que excede o representável. Em outras palavras, o Édipo cego, apesar de visível, remete ao “excesso” do visível, ou à sua exceção – o visível, ao apontar para fora de si, “representa”, para Rancière. Do mesmo modo, seja o ponto, ou o que resta para se ver da palavra e do verso interrompidos, esses elementos fenomênicos, que *se mostram*, são somente “anunciantes” da metáfora. Sua “mostração” atenta para o que se oculta, mantendo-o oculto. Algo de ameaçador, espectral e demorado espreita da palavra falhada, ou seja, da palavra que renuncia a visibilidade que evoca. De modo semelhante, Mallarmé, no prefácio da publicação pré-original do *Lance de dados* pela revista *Cosmopolis* (1897), propõe que, nesse poema, “la fiction affleurerait et se dissiperait, vite, d’après la mobilité de l’écrit, autour des arrêts fragmentaires d’une phrase capitale dès le titre introduite et continuée. Tout se passe, par raccourci, en hypothèse; on évite le récit.” (Mallarmé, 1998, p. 391). O poeta, portanto, pretendia que o poema de alguma forma recusasse certos elementos em detrimento de outros, embora esses elementos recusados são precisamente os aspectos que o poderiam fazer efetivo enquanto poema terminado, ou enquanto “récit”, que abrigasse representação. O “Lance de dados”, enquanto poema que se recusa a determinada realização, é uma forma controlada de fracasso, ou de renúncia. No entanto, qual é esse objeto da recusa do poema de Mallarmé? É importante, nesse trecho, compreender os motivos do termo “récit”, o qual, “por atalho”, nomeia tudo aquilo que se deve dissipar, por meio da desarticulação do verso e da relação hierárquica entre título e texto – afinal, o título, alongado, percorre toda a enunciação do “Lance” – a fim de que não se saia da “hipótese”, ou seja, que não se cumpra, ao final, aquilo que o poema conta; o que, em outras palavras, é aquilo que ele poderia

vir a representar. O que o poema recusa é “narrar”, realizar a “récit”. Já o sentido de “récit”, empregado pelo poeta, não deixa de se assemelhar – à distância relativa entre os pensamentos poético e filosófico – ao modo como Heidegger emprega “*erzählen*” (contar, dizer, narrar), traduzido por Fausto Castilho: “podemos *pintar* o “aspecto” desse ente e *narrar* o que nele e com ele ocorre. (...) A descrição permanece presa ao ente. É ôntica. Mas o buscado é no entanto o ser” (2012, p. 197). Tendo-se em vista que o filósofo se refere a “narrar” num sentido particularmente próximo ao de Platão no diálogo *Sofista*, ou seja, em que “representar” (*phonè metà phantasías*) assume o seu lugar secundário diante das “coisas”, faz-se então necessário recusar a “narrativa” em busca das “coisas elas mesmas”. Em outros termos, Heidegger compreende a representação enquanto fenômeno, ou seja, uma “mostração” (*Ausweisung*) (*Id. Ibid.* p.119), por meio do qual se “oculta” algo de muito radical e avesso à totalidade do ente que o anuncia, num sentido no qual o que “permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sobre *disfarce* não é somente este ou aquele ente mas, (...) é o ser do ente” (*Id. Ibid.* p.121). A “representação”, ou a narrativa, pensados em conjunto os sentidos mallarmeano e o heideggeriano, no seu modo de “mostrar”, “oculta” sob determinada totalidade um princípio que lhe é *a priori*, ou que lhe guarda uma espécie de anterioridade não linear – tal como o “hazard” que, anterior ao lance de dados, não pode ser abolido por ele, embora esteja “encoberto” em sua configuração definitiva. É preciso superar a “récit”, o “dizer sobre algo” possível de que ela se compõe, para dar a ver o que ela oculta e ao mesmo tempo renuncia, seja o “ser” do ente ou o sentido que se cristaliza na palavra e que precisa diluí-la para “mostrar-se” de sua face verdadeira – espectral e futura.

Colhendo-se, desse modo, as compreensões de Mallarmé, Heidegger e Rancière, pode-se pensar a representação como uma simultaneidade de dois casos conflitantes (como o são as vozes de *Épouser la notion*): em primeiro momento, o sujeitar do espectro, ou a anulação da demora na imediatização/presencização do ente encoberto que se descobre por meio da enunciação da palavra; em segundo, o da representação que, para se dar, precisa recusar o “poder” da palavra (ou do nome), sobre a coisa, a saber, o poder de fazê-la coisa, de deixá-la “vir-de-encontro” *como coisa*. Embora ambos os casos pareçam opostos, são em essência o mesmo. No segundo caso, a palavra precisa estar falhada, cortada, embora nem sempre de maneira tão óbvia como em “12x”, afinal o *hazard* sobrevive oculto ao cabo do lance de dados, de modo que o nome não deixa de conter em si a demora que só aparentemente abole ou conjura. O fenômeno do nome “se mostra” para, ao passo que oculta o seu “ser”, anunciá-lo desde o oculto de si mesmo. Entenda-se que o “ser”, embora seja palavra problemática para dizer precisamente aquilo que se oculta ou espreita detrás da presença, é “algo” cujo sentido excede a fórmula do “isto é...”, ou melhor, a forma do *comme ça*. Não se pode dizer o sentido da palavra “ser” como “o ser é...”, porque o sujeito já está implicado do verbo, de modo que não há como responder “o que é... algo” dependendo-se desse próprio “algo” para que a pergunta sobre ele aconteça formalmente. A noção heideggeriana de fenômeno se mostra, portanto, no próprio uso da palavra “ser”: ela encobre o que anuncia, como se quisesse fazer possível dizer “algo” que excede a esfera de qualquer “algo”, sobre o qual se possa dizer alguma coisa. Tratar do “ser”, portanto, é tergiversá-lo, mostrá-lo pela falha do termo que o nomeia, e que só o anuncia pela falha – “~~Sein~~”,

“*Seyn*”, como Heidegger o emprega posteriormente a *Ser e tempo*, parecendo estar agastado da palavra, incomodado de dizê-la. A representação, no mesmo traço em que a palavra acontece, “mostra-se” como fenômeno e como coisa, sujeita e libera o tempo da demora do sentido – é esposar a “Noção” deixando-a “virgem” o que demanda sacrificar também “virgem”, na palavra que nomeia (esposa, conjura...), o “poder” da palavra. Para que a representação de fato se dê, mesmo que no seu “jogo habitual”, é preciso renunciar ao poder sobre as coisas. Em outro sentido, a “Noção” *não* é o “ser”, mas aquilo que detrás da palavra espreita e ameaça o seu ser de palavra – inclusive o que ameaça a palavra “ser”, sempre inadequada àquilo que conjura.

Está no corte, portanto, a “virgindade” da “Noção” – dizer isso, no entanto automaticamente incorre num desconforto, porque não existe um “aí” onde a “Noção” *seja*, ou *esteja*, “virgem”. O poema, na voz do narrado, se “sacrifica” no modo como quem se “recusa” ao ser do *comme ça* de poema, de verso, de palavra – e de ponto. O sacrifício do poema é o de se deixar infiltrar pela sempre “presente” – na ausência e na fratura – “virgindade” demorada da “Noção”. Tanto assim se faz o texto, que parece sempre estar vindo a ser texto, como um texto caminhando para ser o que já é, mas de modo a jamais chegar a seu destino, seu ponto, ou a seu fim. Trata-se da compreensão de que, quando se está diante de um texto, tem-se algo à proximidade e ao mesmo tempo à distância. Na verdade, a distância que permanece viva na imediatidade da palavra presente, que se mostra no campo do audível ou do visível, parece corrompê-la, puxando-a desde um “além” suspenso de onde ela proveio. E o que são as consequências disso para se pensar a natureza da tradição no desenrolar-se do ser? A palavra se sacrifica, entrega-se à falha,

para “dar a ver” a sua fonte. Ao sacrificar-se, o suposto poema se recusa a participar desse “*nous* qui dans la *Phenomenologie de l’esprit* articule entre elles la conscience naturelle et la conscience philosophique” (Derrida, 2011, p. 144) e que

assure la proximité à soi de l’étant fixe et central pour lequel se produit cette réapproximation circulaire. Le *nous* est l’unité du savoir absolu, et de l’anthropologie, de dieu et de l’homme, de l’onto-théotéléologie et de l’humanisme. L’“être” et la langue – les groupes de langues – qu’il gouverne ou qu’il ouvre, tel est le nom de ce que assure ce passage par le *nous* entre la métaphysique et l’humanisme [grifo meu]. (Idem, *Ibidem*)

O vir-a-ser-texto que é *Épouser la notion*, sacrificando-se, recusa-se a participar à tradição desse “poder paradigmático sobre as coisas” em que a “representação” se estabelece. Na recusa, a palavra, o verso e o texto faltam ou falham como texto, verso e palavra. No apresentar-se em que as coisas, através do nome, presencizam o presente de sua aparição e de sua conformidade a mundo, um “poder” se estabelece: na consumação de ponto do fato histórico, do feito, em que o “ser” produz esse “*nós*” histórico, corporificação do logos e do sentido como unidade metafísica *a priori*, categoria pura do entendimento. Isso se permite ser pensado, no entanto, somente por meio de uma compreensão do que seja o sentido na qual ele não possa ser a corporificação, na linha de um contínuo histórico, ou na linearidade textual, de algum “absoluto” hegeliano, como é o caso do “espírito do Ocidente” de *Candido*. O que o poema-esboço de Mallarmé sugere é que o sentido não é um *a priori* terminado, uma estrutura totalizada e perfeita no plano metafísico, a qual se “manifesta” com *res extensa* apenas dividida, imperfeita e dialetizada. Essa compreensão de sentido induz a que se pense a história como um contínuo de imperfeições que, através de repetidas superações dialéticas,

evoluirá a um “espírito absoluto” que se constitui previamente como tradição e destino. Na prática, trata-se da ideia de que o texto se produz a partir de um significado, um “conteúdo da alma” previamente constituído, como o é o “pensamento” na metafísica moderna, para o qual toda a experiência textual deverá concorrer. O que o poeta, no entanto, “representa” por meio desse “esposar” de impossível cumprimento é que a “Noção”, ou o sentido, *não é* um destino enigmático para o qual apontam as palavras de um texto – o seu fundamento e o seu fim. De modo semelhante, nesse trecho de “Os fins do homem”, Derrida explicita o que, para este trabalho que se aproxima de sua conclusão, é preciso problematizar não só todo o linguajar, mas toda preocupação “ontológica”. Ainda que a noção de “ser” heideggeriana abrigue mais do que se poderia apressadamente concluir, é ela, na inevitável e esmagadora presença que evoca, o ponto de interseção entre o humanismo historicista – em que se propõe a “tradição” como “fundamento” – e a metafísica moderna, que preparou no passado toda a espécie de tecnicismo, na separação entre sujeito e objeto, sentido e enunciação proposicionais – *res cogitans* e *res extensa*.

A tradição do poema de Mallarmé é uma promessa à distância. Isto significa dizer que o “compromisso” que nela possa haver é com a distância somente, e a renúncia do poder. Tal literatura não promete, portanto, nenhum “empoderamento”, no sentido de uma representação em que alguém se possa “identificar”, ou fortalecer sua identidade. Mallarmé, desde sua espectralidade como tradição para além do fundamento, não representa um sentido ou espírito que propicie o fortalecimento de identidades quaisquer, sejam nacionais, de escola e de movimento, e assim em diante. Sua obra, desde os redutos mais

herméticos e fracassados, como *Épouser la notion*, a *Tombeau d'Anatole*, *Igitur* etc., contém um apelo inaudito à contemporaneidade – que a literatura seja uma abertura não para a identificação autocentrada do “ser”, não ao cumprimento sempre violento da identidade por meio da abolição da distância, da diversidade, e da demora, mas ao outro. Mallarmé é considerado um poeta hermético talvez por não entregar ao leitor a possibilidade do estabelecimento do identitário. Pelo contrário, seu texto, na medida em que “sede iniciativa às palavras”, convida a um sacrifício ou a uma “virgindade” em que autor e leitor precisam renunciar “encontrar-se”, mas abrir-se corajosamente ao outro. Afinal, quando a “iniciativa” deve pertencer às palavras, ou seja, quando o texto deixa de ser a marionete do poeta, o leitor não está obrigado a seguir um fio condutor e enigmático em direção ao fundamento autoral e autoritário do texto a que se põe à escuta. A concessão de iniciativa, de vida própria, ao texto, faz com que ele se construa como dom ao outro e não como retorno ao mesmo – e, desse modo, conserva a “outridade” do outro, em lugar de, por meio da “mensagem”, procurar dragá-lo à esfera da identificação com o mesmo, ou o “*nous*” a que aponta Derrida, bem como a “classe” e o “partido”, na acepção de *Espectros de Marx*. É a isso que se apontará, mas apenas como promessa, sem se largar o estado da *hipótese*, durante a análise dos últimos fragmentos, em analogia à compreensão levinasiana de sentido, em que significar não é a relação reclusa da identificação como sinonímia, mas do reconhecimento da “outridade” do outro através do rosto.

3.3 A ética na temporalidade da “noção” como “outrem”.

Conforme a “dama” não seja “pour lui”, mas “vierge quant à lui”, não será “pas même un ça”, ou não será “du tout”. Na medida em que não se dá à possibilidade da apropriação, a “noção” não poderá ser “totalmente”, ou o “ça” de uma atitude demonstrativa do nome. O que *Épouser la notion* volta a sugerir é algo que as filosofias da presença, e nomeadamente a ontologia de Heidegger, souberam a seu modo sistematizar: é preciso, para que o ente venha como ente que é, tomá-lo como “coisa” ou “utensílio”, remetido a um jogo remissivo ou ao “todo-instrumental” que enreda os entes, remetendo uns à utilidade dos outros. Dessa rede remissiva participam, como utilizáveis, o “sinal” bem como toda a significatividade possível, na medida em que “a significatividade aberta, como constituição existenciária do *Dasein*, do seu ser-no-mundo, é a condição ôntica da possibilidade de poder-ser-descoberta uma totalidade de conjunção” (Heidegger, 2012, p. 261). Mas o que quer o filósofo dizer com isso? Para que os entes possam ser descobertos como entes no interior do mundo, ou seja, enquanto “conjuntados” remissivamente em mais de um “todo-instrumental”, depende-se da significatividade da linguagem. O sistema consiste em que a palavra, que é em si própria um instrumento, se remeta a outras num “todo-instrumental” de significatividade, para que se “descubram” os entes enquanto entes no interior do mundo, em seus próprios jogos de remissão. Em outras palavras, a formação de mundo se dá pela linguagem; o *Dasein* tem o seu “ser-no-mundo” fundamentado na significatividade do nome – é essa estrutura que dá a ver o ser do ente à mão. Que ele possa fazer “vir ao mundo” o vento como “sinal” meteorológico que

importe à sua atividade de agricultor, por exemplo, depende de que a significatividade da linguagem seja *a priori* essa operação:

13

que si elle n'était pour
lui – elle ne serait pas
même un ça

ça – contenir justice

– ce qui ne peut
pas être – elle ne (Mallarmé, 1998, p. 1067)

Vê-se, no fragmento “13”, que não é de se estranhar que “ça” deva “contenir justice”, ou seja, que o estabelecimento de “ça” seja algum modo de ajuizamento, do qual o personagem do suposto poema procurava desde o princípio proteger a noção. “Ajuizar” é, em *Épouser la notion*, sempre uma forma de pôr a descoberto, o que se caracteriza por um modo do olhar, do “regarder”, que compromete a “virgindade” da dama. Ora, o que se percebeu nos fragmentos anteriores é que as vozes do texto – “c'est moi + toi/ soi” – devem protegê-la mais ainda de si mesmas do que de um “outro” abstrato, segundo uma tarefa impossível em que “guardá-la” é já fazer-lhe “justiça”, comprometendo-a. Fazer com que o ente venha, seja o ente palavra desde o acaso, seja o ente que ela presentifique como representação ou “instrumento”, participa de uma justificação, em que a justiça é criada na medida em que *codificada* enquanto lei positiva – a qual só pode se dar por meio da palavra. Trata-se, portanto, de uma justiça impossível, em que o acontecimento próprio da justiça demanda um “sacrifício” ou “retirada” do outro. Note-se que o “sacrifício” que envolve “guardar” a “noção” tem dois sentidos: o de uma renúncia da palavra para lhe resguardar a “virgindade”, e uma “operação” em

que a “justiça” se estabelece pela enunciação da palavra. Logo, a significação, a sinalização, a instrumentalização por meio das quais se forma o interior ôntico do “mundo” – todas essas “operações” participariam a uma justificação do eticamente injustificável. O “sacrifício” mallarmeano também é, deste modo, semelhante ao bíblico, de Abraão a Isaque, em que o estabelecimento da lei se representa pela “retirada” ritual do filho: o luto, o comprometimento com a lei no estabelecimento da “aliança” divina, a significatividade e, portanto, a possibilidade da apropriação estão intimamente ligadas desde no mito judaico. A própria ontologia Heideggeriana, embora de maneira muito sutil e com pouco desenvolvimento, percebe o enorme problema que existe em sua compreensão de significatividade:

Aquilo em relação ao que [*Dasein*] o utilizável no mundo-ambiente é posto em liberdade, de tal maneira que se torna primeiramente acessível *como* ente-do-interior-do-mundo, não pode ser ele mesmo concebido como um ente desse modo-de-ser que foi descoberto. Por essência ele não pode ser descoberto, se agora em diante fixarmos a expressão *ser-descoberto* como termo para uma possibilidade-de-ser de todo ente *não-conforme* ao *Dasein*. (Heidegger, 2012, p. 255)

Ora, se a significatividade da linguagem é o que possibilita o “entender” próprio em que o *Dasein*, formando mundo, “descobre” os entes em seu interior, remetidos a mais de um “todo-instrumental”, como se faz possível significar o dizer do outro? Se o outro, enquanto *Dasein*, não pode vir a ser descoberto, ou seja, se ele não pode “vir-de-encontro” como “instrumento”, como então se poderá realizar diálogo com o outro? Na compreensão ontológica de significação ou significatividade, a qual sempre concorre para o “ser” (ou para o *vir a ser* de alguma “coisa” ou “ente” no interior do “mundo”), todo estar à escuta do outro é tentar sujeitá-lo à condição de “descoberto” e, portanto, de “instrumento”. O diálogo com o outro só serviria para

instrumentalizá-lo, ainda que ele não possa, pelo seu modo próprio de ser-no-mundo, ser reduzido a essa categoria. A ontologia de Heidegger não resolve esse problema, ou sequer o encara como um problema propriamente dito, porque todo o seu modo de pensar a *habitação* junto ao mundo perpassa inevitavelmente uma apropriação pela “descoberta” que caracteriza o “entender” da significatividade. O “entendimento” do mundo, portanto, deverá sempre pressupor legislar o lugar dos entes na “conjuntação”; mesmo aquele que, pelo seu caráter ôntico, não pode ser instrumentalizado – a saber, o *Dasein*. Todo diálogo pressuporia o sacrifício do outro para que se dê o entendimento, não havendo espaço para a ética e para a mitigação de nenhuma violência.

A significação, contudo, pode ser, o diria Levinas, “cette façon de défaire la forme adéquate au Même, pour se présenter comme Autre” (2014, p. 61), em que “la vie de l’expression consiste à défaire la forme où l’étant, s’exposant comme thème, se dissimule par là même” (*Id. Ibid.*). Sob esse pressuposto, o evento no qual o sentido é vindouro na linguagem é o mesmo como o rosto do outro se apresenta: desfazendo a “forma” ou a “dissimulação” ôntica que o anuncia, ou seja, “dans le visage qui perce sa propre image plastique” (*Id.* p. 166): o rosto fala, mas só o faz por um desfazimento, em que sua infinita sinceridade transborda pelos olhos e se deixa significar – diferente de uma compreensão de significação referencialista, em que um termo simplesmente se traduz em outro, ou como na compreensão ontológica, na qual significar é sempre trazer à presença e à representação, sem que isto seja tomado por um problema ético, “car l’*originel* ou l’*ultime* abandonne la peau même où il brillait dans sa nudité, comme une enveloppe qui l’annonce, le dissimule, l’imite ou le

déforme” (*Id.* p. 91). Em outros termos, movimento da significação, sob esse ponto de vista, é abismado: a “imagem plástica” do nome que se dá a ver e ouvir como fenômeno e ente “dissimula” e “anuncia”, como uma espécie de crosta ou casulo, a sua “origem” e o seu destino “último”; do mesmo modo, o sentido representado, chamado à presença pela enunciação da palavra, “imita” e “deforma” o a nudez fora de fora mundo, “outra”, do sentido verdadeiro.

Importa, por isso mesmo, notar que na versão da tradução de Castañon, o fragmento “13” é ligeiramente diferente, apresentando, após o terceiro “verso”, algumas linhas que não aparecem na transcrição das *Œuvres Complètes*, mas que adicionam elementos interessantes: “le rien/ pour un seul si/ pas pour tous” (Mallarmé, 2012, p. 54). No trecho, o aspecto de suspensão à hipótese, ao “se...” somente, se opõe à generalização do “para todos”, semelhante ao sentido em que

L’autre interpellé n’est pas un représenté, n’est pas un donné, n’est pas un particulier, par un côté déjà offert à la généralisation. Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. Leur commerce n’est pas la représentation de l’un par l’autre, ni une participation à l’université, au plan commun du langage. Leur commerce, nous le dirons à l’instant, est éthique. (Levinas, 2014, p. 85)

“Universalidade” e “generalidade” são pertences do “comum”, do que deve ser o mesmo para todos, como o número, na compreensão de Bergson, cuja possibilidade depende de que se possa lidar com fenômenos “dépouillés de leurs qualités, vidés en quelque sorte” (Bergson, 1970, p. 43), de modo que “laissent des traces identiques de leur passage” (*Id. Ibid.*), convenientes à contagem. Contudo, o “universal” e o “geral”, nos trechos tanto de Mallarmé quanto de Levinas, não se opõem somente à “qualidade” única de um

fenômeno possível, mas à suposição, ou à suspensão pura na possibilidade. O “seul si” não é um elemento fenomênico que se dê à sensibilidade, revestido de qualidades determinadas, como num “dato particular”, que se possa compreender no âmbito do “ça”, e de sua “justice”. O sentido, para Levinas, não se generaliza, como uma operação mecânica em que um termo da se representa pelo outro; nada é verdadeiramente “presencizado” na enunciação de um dizer, senão um “outro” que, de um modo semelhante e ao mesmo tempo infinitamente distante do *Dasein*, não se dá à “descoberta”. “Le rien” não é, portanto, um “nada” vacuoso que se opõe dialeticamente à presença de discurso dos personagens do texto mallarmeano. O que se assemelha ou se anuncia como “nada”, uma “inexistência”, é uma maneira de “desfazimento” ou perfuração do rosto, a qual possibilita a significação. O que se propõe como “significar”, enquanto comércio ético da linguagem, é que se possa, no trato com a palavra, não simplesmente ler ou estar à escuta no modo como se aplicam precedências legais, propondo-se o sentido como uma espécie de descrição definida sinônima ao nome que se emprega. É precisamente isto o que se faz, em senso comum, quando se recorre a significados dicionarizados para se propor uma definição de sentido. O caso ontológico não é, evidentemente, de senso comum, mas ao propor o sentido como um elemento que se torna presente no *enredo* de instrumentos do mundo, o que se passa é que a linguagem deixe ser entendida no âmbito do diálogo para se tornar a *rede* de que o mundo se constitui. Mas a “noção” não se deixa *enredar* ou “esposar”: antes seria necessário um sacrifício do poema, para que ele permanecesse apenas suposto, hipotético, “possível”. É nesse sentido que, no fragmento “14”, quanto a “ce qui ne peut/ pas être”, a “dama”

ne peut être moins
qu'un ça –
– elle peut se
réduire à cela certes
c'est tout,

quand bien
même il n'en existe-
rait rien –
j'y crois –
j'y crois
(Mallarmé, 1998, p. 1067)

A “noção” não pode ser menos que um “ça”. Sua “inexistência” não a torna a imagem astronômica do nada físico, que não se encontra sequer nos vazios intergaláticos. “Isto que não pode ser” se instaura à espreita desse “ça” – “c'est tout”, e afirma-se, não se sabe se pelo narrador ou personagem, quase como um ultimato atomista, da boca de Demócrito. O “sem-corpo” da “noção” se esposa à forma da totalidade, mas também a anuncia, imitando-a. E assim tem de ser, do contrário “não existi-ria nada”; sua hiância põe em dúvida, como sempre, a possibilidade da presença, do “ser” em suma, até que a voz do texto se veja recuada ao que crê, mas não ao que sabe por evidência. É curioso notar como “existe-rai” se coloca, talvez não por acaso, partido entre um possível verso e outro. Seja pelo pequeno suporte do texto que, mais uma vez, “se compose de 16 feuillets au crayon de format 6,5 x 10 cm” (Machal *in* Mallarmé, 1998, p. 1394), seja por qualquer outra razão, independente de uma causa para isso evidente, a fratura na palavra sugere uma fratura na “existência”, a qual, ainda que não deixe de se manifestar como palavra, dá-se sutilmente rompida. O raciocínio do fragmento, que toma a forma de uma conclusão apressada, é fortalecida pela crença repetidamente afirmada em sua conclusão. Na verdade, a repetição de “j'y crois” assemelha a uma concordância entre narrador e personagem, na medida em que um o decide e

o outro o acompanha, ambos unificados num mesmo dizer, ou num só “soi”. No entanto, não parece ser certo, em absoluto, para a voz uníssona do texto, já fundida entre narrador e narrado, que a “existência” da “noção”, na totalidade de “ça”, se cumpra: há um espaço que se deixa aberto pela fratura; ela mesma pausando brevemente o ritmo da leitura. Sua crença, por certo, se apoia em algo que a justifique: a possibilidade, afinal, de que a “existência” como um todo seja objeto de um dizer, representável na linguagem sob a forma da definição, intuída racionalmente como desdobramento do *logos*. Todavia, logo ao princípio do último fragmento, o argumento muda de direção:

15

et il faut qu'il n'en
existe rien pour que
je l'étreigne et y
croie totalement
(...)
(Mallarmé, 1998, p. 1067-8)

“Croire” se define no fragmento junto a “êtreindre”: estreitar, quase ao modo como se sufoca com as mãos algo ou alguém, num “êtreinte”, ao mesmo tempo abraço acolhedor e aperto opressivo. Para que a crença se estabeleça em sua totalidade, é preciso que nada exista da noção: recusa-se, aparentemente, a afirmação do fragmento anterior. Se antes era certo que da “noção” não pudesse haver menos que um “ça”, em sua totalidade finita, agora só se pode “crer” “totalmente” na medida em que não reste nada da “noção”, para que seja enlaçada pelo que “crê”. A “crença” do poema titubeia, retorce-se entre um e outro fragmento; no entanto, o que se diz entre uma e outra “fase” do argumento é o mesmo – faz-se preciso que haja “nada” da “noção”, que ela seja exterior à fronteira estreitante do “ça – justice”, para que o “eu” a “creia” (no modo como quem deseja) “estreitar” “totalmente”. A “crença”, nesses

fragmentos, do poema, serve não somente para mascarar o impulso erótico de possessão do personagem sob a “dama”, mas também para conferir ao desejo da voz outro aspecto que o torna ainda mais complexo, e que já se sugeria pela imagem recorrente do “sacrifício” em *Épouser la notion*. A crença é também um modo de desejo, como o é o desejo “metafísico”, que segundo Levinas, logo ao princípio de *Totalité et Infini*, “n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais” (Levinas, 2014, p. 22). Que não haja “nada”, no sentido da exterioridade ou da anterioridade ao ser da “noção”, é o que motiva o desejo de seu estreitamento, pela palavra, do “esposador”. Noutras palavras, a palavra só pode verdadeiramente “ser” na direção daquilo que lhe é exterior. O poema mira o excesso de si mesmo, como a cegueira visível de Édipo, pela observação de Rancière, aponta para o excedente do visível. Aquilo que vê Édipo é tudo que há para ver, para onde converge toda a visão criadora:

Le cogito s'appuie chez Descartes sur l'Autre qui est Dieu et qui il mis dans l'âme l'idée de l'infini, qui l'avait enseignée, sans susciter simplement, comme le maître platonicien, la réminiscence de visions anciennes. (...) si le savoir est une activité de créature, cet ébranlement de la condition et cette justification viennent d'Autrui. Autrui seul échappe à la thématization. La thématization ne peut servir à fonder la thématization car elle la suppose déjà fondée, elle est l'exercice d'une liberté sûre d'elle-même dans sa spontanéité naïve; alors que la présence d'Autrui n'équivaut pas à sa thématization et ne requiert pas, par conséquent, cette spontanéité naïve et sûre d'elle-même. L'accueil d'autrui est ipso facto la conscience de mon injustice la honte que la liberté éprouve pour elle-même. (Levinas, 2014, p. 85)

A “crença”, como a “tematização” a que alude – também problemáticamente – Levinas, não pode gerar a si mesma. Toda crença precisa estar voltada a algum elemento que lhe é anterior, mas que também é seu destino – novamente a temporalidade do espectro e da “tradição” se vê imiscuído como

foco invisível do desejo, “estrangeiro a toda natureza”. De maneira semelhante a como o suposto poema alude à distância racionalmente inaceitável da “dama”, o filósofo reinterpreta a “prova” cartesiana da existência divina como fundamento (arenoso) de toda busca filosófica, assim como também de toda a linguagem. Tal como o rosto se apresenta verdadeiramente em seu desfazimento, a palavra precisa dissolver o que nela “existi-ria” para dar a ver o sentido, sua pátria estrangeira a toda palavra. O reconhecimento do sentido é um desdobramento do reconhecimento do rosto, embora menos vigoroso do que à presença do rosto propriamente dito. Entenda-se que “reconhecer” o outro não é “descobri-lo”, submetê-lo a um entendimento que lhe anula o mistério, que imediatiza a sua distância. Isto porque

affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. (Levinas, 2014, p. 36)

A ética de Levinas representa, em muitos pontos, uma virada copernicana com relação à ontologia, seja ela moderna ou contemporânea, na medida em que o distanciamento característico do outro não toma formas típicas de uma metafísica da presença, repletas de imagens altaneiras, onde impera a visualidade e a luminosidade. Se em Heidegger o *Dasein* não se fornece à descoberta, tal como os demais entes que não lhe são conformes e já “vem a mundo”, desde o princípio, como utilizáveis, em *Totalité e infini* o distanciamento do outro está no excedente do ser, no absolutamente não “estreitável” do outro, que se “mostra” pelo rosto. Remover o primado da busca filosófica do ser para o ente não tem de maneira nenhuma um significado

tecnicista, de uma filosofia pecuniária, newtoniana, voltada ao funcionamento do “relógio mundo”. Pelo contrário, trata-se de perceber como, na ôntica manifestada do rosto o que se reconhece, através da acolhida de sua vinda, é a outridade do outro – que o outro seja outro, e unicamente outro, é o que se pode “reconhecer” no rosto que se acolhe. Trata-se do oposto de uma fé “estreitante”, voltada a noções de verdade e justiça que dependem de uma ideia de Deus como ipseidade absoluta, encarnada numa criação que é senão sua representação, seu espelho imperfeito, “imagem e semelhança”. O “Deus” que conjura Levinas, assim como o da fé mallarmeana em *Épouser la notion*, não é presença, mas a “causa” cartesiana da ideia de “infinito” povoar o espírito de criaturas finitas que só tratariam, no âmbito da vida do mundo, com elementos finitos. Para Levinas, na reinterpretação de Descartes, a “ideia de infinito” não é produto da criatura, mas uma colocação divina, uma espécie de “reminiscência” do distanciamento absoluto que gera a busca: o lançar-se desejoso no infindável desconhecido, que Levinas chama de “metafísica”. “É preciso que não haja nada” para que a fé “creia” totalmente, ainda que seja numa busca de estreitá-la – prová-la, como é o caso de Descartes, à luz da razão, na solidão *epocal* do *cogito*. A acolhida do outro pode ser respeitosa a sua temporalidade demorada, mas é ainda “metafísica”, ou seja, está ainda fundada no jogo da ipseidade, na lógica entediada do “mesmo”, sempre à procura de “saisir”, “êtreindre” e “entendre” o outro. A demora, na compreensão levinasiana de “mundo”, se instala, embora diferentemente, até no ente não “conforme ao *Dasein*”, à criatura que contém em si a ideia de infinito, mas ao ente qualquer, inclusive ao ente “sinal”. É possível tomar comparativamente o tratamento ontológico com o “sinal” e o levinasiano com o que chama de

“elemento”, e extrair daí aspectos que enriquecem a compreensão da natureza da “crença” em Mallarmé. De fato, percebe-se de *Totalidade e infinito* um esforço claro de cobrir criticamente diversos pontos de toque importantes para a construção da ontologia heideggeriana, quase como se quisesse antagonizá-la. Isto, aparentemente se motiva pelo fato de que, em *Ser e tempo*, “o que é tomado como sinal só se torna acessível por sua utilizabilidade” (Heidegger, 2012, p. 243):

Quando, na agricultura, por exemplo, o vento sul “vale” como sinal de chuva, essa “validade” ou o “valor contido” nesse ente não são um acréscimo a algo já em si subsistente, a corrente de ar e uma direção geográfica determinada. O vento sul *nunca é de imediato subsistente*, podendo assim se tornar meteorologicamente acessível para assumir então, circunstancialmente, a função de sinal prospectivo. Ao contrário, é o ver-ao-redor do cultivo-do-campo que descobre pela primeira vez, no modo como o leva em conta, precisamente o vento sul em seu ser. (*Id. Ibid.*)

O que se pretende exatamente com esse dizer sobre a natureza do “sinal”, de que muito depende toda a noção heideggeriana de “significatividade”, ao menos até *Ser e tempo*, é que o ente que “sinaliza”, ou seja, que “significa” ainda que na medida restrita do sinal, nunca vem como um “todo subsistente”. Não se é capaz, para a ontologia, de se perceber o “vento”, ou qualquer elemento ôntico de que se componha o mundo, sem que ele já “venha” como utilizável antes de tudo. O “ver-ao-redor” se projetaria a interpretar elementos fenomênicos no que se compreenda como “mundo” *apenas*, em primeiro momento, para explorá-los em sua relativa “utilizabilidade”. É verdade que *Ser e tempo* apresente uma reflexão de grande importância acerca do que se abre por meio da fratura do instrumento, ou seja, quando martelo quebra, ou quando a ventania é inesperada, parecendo não funcionar de acordo com a “conjunção” a que estariam remetidos. Ainda assim, mesmo o utilizável

fraturado jamais deixa de ser tomado a partir do ponto de vista da utilização – mais grave ainda do que isto, a ruptura do “utilizável” não só é incapaz de “desmundificar” o ente, mas esclarece mais ainda o seu “ser”, dando a vê-lo como o antes encoberto da conjunção remissiva:

Se um instrumento não pode ser empregado, perturba-se a remissão constitutiva de um para-algo a um para-isto. (...) De igual modo, a falta de um utilizável, cujo acesso cotidiano era de tal modo algo-que-se-entendia-por-si-mesmo que dele nem sequer nos apercebíamos, é um *ruptura* das conexões-remissivas descobertas no ver-ao-redor. O ver ao redor tropeça, cai no vazio e só agora vê *para que e com que* o que falta era utilizável. (Heidegger, 2012, p. 228-9)

É evidente que a “ruptura” não produz nada de verdadeiramente “vazio”. Ela aponta, somente, ao “ser” do ente que, na medida em que indisponível ao uso, dar a ver o seu “ser” de utilizável, revelando a “conjunção” com a qual se convivia apenas “atematicamente”. A possibilidade própria da tematização, de que se possa “saisir”, “êtreindre” e “entendre” o ente que “vem de encontro” com clareza “existenciária” – aquela que só se abre pela ontologia – abre-se à *vista* pela ruptura. Na fratura com a utilizabilidade, para Heidegger, esse ente *rompido* não faz senão apontar para o próprio “ser” que, embora se caracterize como um “vazio”, é absolutamente cheio – é o mecanismo do mundo que se descortina do pretense “vazio” que se abre do trauma. Nem mesmo o “vazio” é ainda misterioso, distante, “outro”, para essa etapa da ontologia de Heidegger. Pelo contrário: ele dá a *ver* o que já sempre se soube, embora atematicamente, na quietude mecânica e imprópria do “ver-ao-redor” ocupado de tarefas cotidianas da vida. Mesmo que a “ruptura” possa sim, ainda em *Ser e tempo*, apontar para instâncias mais interessantes – afinal o vazio do ente utilizável implica no vazio do ente *Dasein*, a que se remete sua utilização, de modo que a “ruptura” no *Dasein* é onde se abre o pensamento para fora da mera

utilizabilidade das coisas, do trato cotidiano e despreocupado com vida – esse vazio do *Dasein* é sempre solitário, não se abre pelo diálogo, pela acolhida ou pela repulsa do outro. O vazio do *Dasein* aterrissa, de sua queda no “vazio”, invariavelmente no “ser”: trata-se de um pensamento do retorno, dificilmente da ida, do exílio, do excesso da “noção” (a não ser que a ontologia consiga, como o demonstra o Heidegger de *A caminho da linguagem*, exceder e romper a si mesma).

Levinas, por sua vez, considera possível pensar mesmo o ente que não é o rosto (que não contém em si a abertura desejada e aterrorizante do outro) de maneira mais distanciada, em que ele se apresenta misteriosamente, e cuja relação do “mesmo” com ele possa ser no mínimo desinteressada, até mesmo sublime:

Le navigateur qui utilise la mer et le vent domine ces éléments, mais ne les transforme pas pour autant en choses. Ils conservent l'indétermination des éléments malgré la précision des lois qui les régissent, que l'on peut connaître et enseigner. L'élément n'a pas de formes qui le contiennent. Contenu sans forme. (Levinas, 2014, p. 138)

Mesmo o ente “sinalizador”, o qual “serve” a seu modo ao “navegador”, é “sans forme”. Não lhe compete a “forma” da “coisa”, de modo a se poder pensar o trato com o mundo de maneira menos arrogante, em que ele não estaria, desde o fundamento de sua entidade, à disponibilidade do uso. O oposto disso é pensar o “vento” e todos os elementos ônticos do “mundo”, sinalizadores ou não, como coisas em cujo ser está entranhado, *a priori* sua vinda, a remissão do “para-algo”. É somente pensando-se o ente não como um “servo” automático da remissão, cuja servidão lhe está intimamente impressa no “ser”, mas como um “conteúdo” que se mostra, em alguma monta, imprevisível,

apartado do poder, do que se possa ajuizar até mesmo cientificamente sobre ele, que o ente palavra pode ser tomado de um modo que interessa à poesia. Para que haja o poema, ou melhor, para que ele venha como interminável vinda, é preciso que a palavra se desnude da “forma” da coisa, *falhe e falte*, afinal – caia no vazio que não aterrisse no “ser”, mas no “outro”. Mesmo a língua materna que, familiar como uma morada em que se vive, fundamento de toda identidade possível, precisa conter em si um distanciamento fundamental para que se dê a poesia, do contrário ela só constituirá pátria e totalidade de remissão:

Il faut pour que l'intimité du recueillement puisse se produire dans l'œcuménie de l'être que la présence d'Autrui ne se révèle pas seulement dans le visage qui perce sa propre image plastique, mais qu'elle se révèle, simultanément avec cette présence, dans sa retraite et son absence. Cette simultanéité n'est pas une construction abstraite de la dialectique, mais l'essence même de la discrétion. Et l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation. (...) Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain. Accueil humain où le langage qui se tait reste une possibilité essentielle. (*id.* p. 166-7)

Mesmo na familiaridade, em “sa retraite”, ou seja, na retirada da ocupação do trabalho com as coisas, ou mesmo no “recuo” que outra vez se caracteriza como uma “venue vers soi”, é necessário que a linguagem “se cale”. A “intimidade”, como pensada por Levinas, encaixa-se muito bem como analogia final ao conflito doloroso de *Épouser la notion*. O “íntimo” da morada da linguagem sobrevive, à distância aparentemente abolida pela proximidade familiar do outro, na “présence” problemática “d’Autrui”, que é “son absence”. A “abstenção” do outro familiar, da “esposa” metaforizada por Levinas, necessita-se para que haja qualquer intimidade: o íntimo só se abre na abertura da abstenção, na separação entre “mesmo” e “outrem”, do contrário ambas as

instâncias não são o que são, corrompendo-se uma à outra. Somente no lançar-se ao outro é possível qualquer “retraite” a algo que sem dúvida *não* é “outro”, mas é íntimo do mesmo. Ao final de tudo, como se viu com a reinterpretção de descartes, nem mesmo a esfera “atéia” do “mesmo”, em sua solitária “jouissance”, seria possível sem que ela se separasse do “outro” como sua criatura. Toda intimidade, bem como toda “mesmidade” é criatura de “outrem”, se mostra por sua abertura, quase no modo como a “ruptura” do instrumento produz um “vazio” que, ao final, aponta ao “ser” íntimo da remissão. A diferença, contudo, é que, em Levinas, ao contrário de Heidegger, o que se “abre” é o “outro”; é por ele que se possibilita a ruptura em que o ser se “encontra” – mas para isso deve se perder no excedente da ipseidade. Somente pela separação, também metafórica, entre “Deus” e “criatura” é que todo trabalho do homem, toda a sua obra de mundo, se torna possível. Obrar é sair, guiando-se pela “ideia de Infinito”, de “outrem”, sem as quais não há porque obrar, não há ocasião para intimidade nenhuma, porque não existe a excessão do íntimo. E, portanto, a abstenção “de outrem” “funda”, como saída, e permanece na morada “íntima”, cujo horizonte se traça no limite indecível de sua “absence”. O rosto íntimo de “outrem” é ainda “transcendência”, mas à proximidade relativa em que se traça a morada do íntimo. É somente na medida em que “haja nada” da “noção” que se pode “nisso crer totalmente” – uma infinita demora se imiscui independente, justificada em sua liberdade absoluta, no íntimo da casa – mas a única casa do “mesmo” é a linguagem. A possibilidade do íntimo obrar da linguagem materna e morada depende que esse aspecto “feminino” se respeite na sua “virgindade” de esposa – está a aí a simultaneidade – ainda que se a queira “estreitar” desde o mais profundo

desejo, justificando-se a violência desse fazer em que toda intimidade perde seu significado, na medida em que se procura eliminar a tensão por meio da qual ela se “cria”:

Pour se justifier, le moi peut, certes, s'engager dans une autre voie; chercher à se saisir dans une totalité. Telle nous semble être la justification de la liberté à laquelle aspire la philosophie qui, de Spinoza à Hegel, identifie volonté et raison, qui, contre Descartes, enlève à la vérité son caractère d'œuvre libre, pour la situer là où l'opposition du moi et du non-moi s'évanouit, au sein d'une raison impersonnelle. La liberté ne se trouve pas maintenue, mais se ramène au reflet d'un ordre universel, lequel se soutient et se justifie tout seul, comme le Dieu de l'argument ontologique. (Levinas, 2014, p. 86)

Através de um olhar sobre “outrem” que o constitui como “objeto”, ou seja, em que sua instrumentalização é justificada por um distanciamento técnico da busca em que ele deva assumir a “forma” da coisa – de um “ça” – se destrói toda a intimidade da linguagem. Ela se torna um dizer estéril sobre objetos finitos, “totais”, “retirados” “operacionalmente” a qualquer imprevisibilidade e a qualquer criatividade de “criatura”. A intimidade com a linguagem é aí destruída porque a língua só pode ser íntima se criativamente empregada, e só pode ser criativa se imprevisível. É deste modo que as ciências moderna e contemporânea parecem querer se “retirar” à criatividade íntima da linguagem com a justificativa de “respeito” operacional a seus “objetos” em que, na verdade, cria-se a ilusão de que não é seu mistério e sua distância que as engendra enquanto busca e obra humanas. Verdadeiramente “ça” deve “contenir justice”, mas esse aspecto é dúbio: não a “justiça” da “justificação” moral em que o “objeto” da linguagem se vê ajuizado não como o “outrem” do reconhecimento do rosto, que se desdobra à palavra, mas como “conteúdo” (como também em Bergson) de uma “forma” determinada em que “ça” é “pour

tous” – numeral, universal, genérico, engolido pelo “mesmo” da ipseidade à qual se “recua” pelo temor ou repulsa da outridade do outro.

Épouser la notion convida à permanência na intimidade que só é possível na simultânea presença/abstenção do outro. O que um conjunto aparentemente débil de fragmentos poderosamente sugere é que a linguagem, no seu íntimo, implica violência, dominação, mas é também recusa, silêncio, concessão de “voz” e de “iniciativa” a outrem através de palavras que lhe acolhem, mas que também lhe obsedam. A anterioridade e a projeção do futuro da temporalidade da “noção”, como “fases”, por assim dizer, da temporalidade do sentido, são o “fundamento” arenoso e ausente – como o é o “Deus” de Descartes – tanto de sua abolição quanto de sua permanência na linguagem que se deixa permanecer íntima.

O último fragmento “conclui”, sem traçar a fronteira da totalidade, a evolução, por assim dizer, desse “ça” ôntico que se dissolve para “mostrar” a “noção”. “Ça”, é “existência” e, nisso, “contenir justice”, estar sob o obrigo limítrofe da lei manifestada no nome, em que se “justifica” a liberdade do “ajuizar” empoderador – mas é também

Rien – rien –
ni pour autres toi
ni pour moi

Nem para esse falso “outro” que é “toi”, em que se constitui o tédio do “mesmo” na separação para com “outrem”, nem ao fim a “moi”: a “noção” é esse “Rien – rien –” que precisa romper a “justiça” em que se “estreita” “isto” equanto “isto”. Mais uma vez, como na repetição de “J’y crois” no fragmento anterior, narrador e personagem se respondem mutuamente, confundidos no mesmo dizer, em

que não se sabe quem é “toi” nem “moi”: são ambos cada uma das vozes, separados pelo jogo de espelhos narcísico da “mesmidade”:

les autres c'est
toi et moi

“Os outros”, o “juiz” que “sempre espreita” a “virgindade” da “noção”, é “toi et moi”. Imprescindível notar como o verbo, no presente, os trata explicitamente, narrador e narrado, como um só elemento: o somatório “soi”, como se mostra em “3”. Num só fragmento todos os elementos conflitantes se fundem em núcleo, revelando totalmente a ilusão que permanecia até mesmo na linha anterior; a notação diminuta de “toi” após “autres”, sugerindo a continuação sutil da acusação entre si das vozes repartidas – “*toi é les autres, não moi*”, uma voz intentaria dizer, já sem identidade, à outra, que lhe é idêntica. Por fim, no entanto, a renúncia se completa: “*toi e moi é les autres*”: um só juiz, um só átomo, num só nome inaudito. *Épouser la notion* é o “esposo” cujo nome é a própria tarefa; mas seu “ser” está em “dúvida”, seu núcleo de totalidade aos cacos; a “noção” que lhe deu possibilidade, a anterioridade de sua própria feitura, se intromete nele, desfazendo-o como o rosto de “outrem”. Há uma fissura no “ça” do texto, em sua localização e disponibilidade, que se produz além da “justiça”, ou para uma justiça que, mantendo-se “virgem”, dá possibilidade à justiça íntima de “ça”, despedaçando-a. Não se sabe se o que acontece a *Épouser la notion* é um retraimento absoluto, como a uma estrela colapsando, produzindo em seu centro o ponto ínfimo da singularidade, ou se é a unidade atômica mesma quem colapsa, revelando aquilo que continha dentro de si. Desde o princípio do texto, narrador e narrado, ambos momentos da ipseidade de que se compõe sua narrativa em fragmentos, pareciam se

confundir ou se intrometer um ao outro, à limitação temporal e de dimensão a que mutuamente se continham, num afinamento em que o colapso, seja ele de fusão ou de fissão, chega ao ponto crítico. O poema infla para se estreitar, e a “justiça” verdadeira de “ça” se faz reveladora:

ça – scission

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fez-se necessário terminar como o poema, deixar a “scission” prevalecer, ao final. Mais interessante seria, inclusive, que não houvesse “considerações finais”, as quais pudessem imprimir-lhe finalidade – totalidade enfim ao dizer cindido do poema. O pensamento, no entanto, terá de mais uma vez “perturbar” o “dizer” de *Épouser la notion*, desrespeitando a maldição shakespeariana que se usou como única epígrafe deste trabalho. O que se passou com a experiência de se pensar os limites da filosofia junto aos limites de um poema esboçado é que ele parece reabrir o pensamento para algo que de alguma maneira o excede. O suposto poema termina cindindo aquilo que ele é, enquanto ente, em abismo; não se trata aqui, portanto, de concluir coisa alguma, a não ser abrir outras hipóteses decorrentes desse fenômeno: pode o pensamento, enquanto dizer, se dar totalidade? Pode ele evocar-se a si mesmo como coisa de pensamento? Mas porque tomar essas perguntas num trabalho que se destina à análise de um texto de literatura (ainda que supostamente isso), não se mantendo o foco em textos filosóficos? Ora, o que a “cisão” mallarmeana sugere é a necessidade de um contato com o texto, seja qual for o seu “gênero”, de maneira mais primitiva, *a priori* à coisa, embora não como categoria, *ideia* de realidade que a possa subjazer, mas na excessão ao fechamento de “ça”. O que se abre, como justiça do dom ao outro, por meio da “cisão” de “ça” é aquilo que existe antes do “gênero”, antes de haver poesia e pensamento, colocadas em oposição e estado de “perturbação” um do outro. A “cisão” é a intromissão, à “justice” do Estado de coisas sob a qual o

pensamento *difere* do poema – ou em que o poema deixa de poder ser pensamento.

Épouser la notion cinde a si mesmo, cindindo a possibilidade do pensamento. A demora da “noção” dá a ver a insuficiência da compreensão Bergsoniana de temporalidade, fraturando a possibilidade de a temporalidade se dar na forma de um conteúdo da mente; ela constringe o retorno ao ser como o encontrar-se do sentido do nome em Heidegger, apontando para o excesso da ipseidade, à distância temporal do “outro”. O sentido não pode ser somente uma sugestão de algo que já esteja, desde sempre, “contido” no “espírito” e que, por meio do ritmo hipnótico do poema, se deixa vir à tona, na sua liquidez presa ao recipiente – como o quer a “estética” de Bergson – nem muito menos o ser de utensílio da palavra, que lhe defino o fim funcional, remtendo-a às outras. Enfim, a “noção” se mostra arredia a todos os “Estados”, seja de consciência ou de política; mas, sobretudo, põe em dúvida até mesmo a possibilidade da acolhida do outro como outro, na medida em que o “esposo” – não importa qual a forma que ele tome – tentará sempre contra sua “virgindade”. O que esse esboço de Mallarmé *diz*, a seu modo, é que a linguagem, na busca de realizar sentido, intenta sempre contra si mesma, contra a sua possibilidade, num contínuo que não é linear mais espiral, não é a encarnação no corpo do nome de uma ideia ou espírito previamente terminado, mas seu o esforço infinito de dar término, definição e “talhe” a si mesma. O suposto poema, como já se notou, apresenta-se formalmente como espiral, ou como uma construção abismada: o narrador quer “terminar” o narrado na narrativa, e este quer “terminar” a “noção”, seu objeto de “crença” e hipótese que excede à formalidade da fé – “mariage/ religieux” – como “esposa”. Não se

trata, com isso, de uma violência pela qual se deve ter culpa, tampouco o *Épouser* pode ser considerado como uma espécie de acusação ao “crime” de linguagem da filosofia ou das literaturas que se queiram mais acabadas e conformes ao gênero – se esse texto acusa alguma coisa, ele contém o crime em si mesmo. O próprio suposto poema se esforça, em todos os níveis da representação, da palavra que se deixa inconclusa à narrativa que não se permite verdadeiramente acontecer, para se concluir.

A única coisa que esse texto oferta é a “cisão”, no seu caráter mais cru, na sua nudez pura de “lambeaux”, de “chevelure” enraizada num corpo cadavérico. O que ele pensa ou dá a pensar, por sua vez, é a “cisão” no texto que não é *Épouser la notion*: a “cisão” do texto filosófico, da possibilidade da ética – na medida em que só se pode acolher o outro deixando que ele venha como “cisão” à própria formalidade da acolhida, ou seja, que ele venha de modo aterrorizante, sem fundo. Esse esboço mallarmeano é aquilo que todo texto, seja literário, filosófico ou científico não deixa de ser, a seu modo; deixando à espreita o temor de que cada conversa, cada situação em que se trava diálogo com outrem, a despeito de seu nível de formalidade, possam ser “esposar a noção”. É preciso, e isto acarreta o esboço, realizar a desconstrução, acusar o que há de esboço ao pensamento institucional, às teorias da representação política e artística – as quais evidentemente dependem umas das outras – reabrir a ferida do pensamento, porque essa é a ferida da linguagem, em que o pensar, seja ele qual for, se possibilita. Deste modo, dá-se a perceber que não se trata verdadeiramente de definir se o que se reflete, ao se pensar o esboço literário junto a temas filosóficos, se o que se destina a analisar são temas de filosofia ou teoria literária. É preciso, pelo

contrário, afastas a mesquinhez de pensamento em que um texto tenha de se dedicar a um pertencimento anterior à sua própria concepção, assim como a compreensões acerta de representação em que o texto literário tenha de responder a um discurso de realidade a ele anterior, que não deixa de pertencer ele mesmo, como o é o “real” marxiano, à ficcionalidade sobre a qual pretende legislar ou abolir. Isto porque, em *Épouser la notion* parecem se manifestar, primitivas e desformes, a *ratio* de todas as possíveis ternuras e atrocidades, sem que ele precise reproduzi-las fotograficamente de uma outra “realidade” exterior à sua manifestação, não porque se trata de um texto acima dos outros, que os possa substituir, ou como se ele pudesse desautorizar toda literatura – mas porque se trata da linguagem mais uma vez acontecendo como linguagem, embora de maneira rupestre, *barroca* no sentido mais próprio, de algo irregular e sem ressonância, em estado de pedra bruta, exatamente como a linguagem começa a cada vez e, cindindo-se ao final, não cessa de começar.

BIBLIOGRAFIA

BENOIT, Éric. **Mallarmé et le mystère du “Livre”**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1998

BERGSON, Henri. **Matière et Mémoire**: Essai sur la relation du corps à l'esprit. Édition électronique réalisée par Gemma Paquet. Les Presses universitaires de France, 1965, 72e édition, 282 pp. Chicoutimi, Québec: a Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, 2003. Disponível em <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html> Acesso em: 13 de janeiro de 2016.

BERGSON, Henri. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay Chicoutimi, Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, 2002. Disponível em <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html> Acesso em: 13 de janeiro de 2016.

BLANCHOT, Maurice. **O Espaço Literário**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2011.

CAMPOS, Haroldo de. **O sequestro do barão na literatura brasileira**. Coord. Claudius Portugal, Humberto Vellame. Coleção casa de Palavras. Salvador, BA: Fundação casa de Jorge Amado, 1989

CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. **Mallarmé**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo: 1974

CHASSÉ, Charles. **Les clefs de Mallarmé**. Paris: Éditions Montagne, 1954.

DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.

DERRIDA, Jacques. **De L'Hospitalité, Fragments**. Révues Plurielles. Disponível em < http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/6_84_2.pdf> . Acesso em: 13 de janeiro de 2016.

DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, Geoffrey. **Derrida**. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

EYBEN, Piero. **Escritura do Retorno: Mallarmé, Joyce e Meta-signo**. Vinhedo – SP: Editora Horizonte, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Trad. Márcia Sá. São Paulo, SP: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Traduzido, organizado, notas e anexos de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini**. 15 ed. Paris: Kluwer Academic, Livre de Poche, 2014. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MALLARMÉ, Stéphane. **Brinde fúnebre e outros poemas**. Org. e Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro, RJ: 7 Letras, 2012.

MALLARMÉ, Stéphane. **Oeuvres Complètes**, org. par Bertrand Marchal. Vol. 1 e 2. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. Rev. Carlos Roberto F. Nogueira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Apres. Daniel Bensaïd. Trad. Nélio Schneider, Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. Coleção Marx-Engels. São Paulo: Boitempo, 2010.

MEHOUDAR, Rosie. A desapareição do autor ao longo dos esboços de “Igitur”, de Mallarmé. **Manuscritica**, No. 16, p. 25- 40 São Paulo, SP, 2009.

THIBAUDET, Albert. **La poésie de Stéphane Mallarmé**. Poitiers: Gallimard, 1959.