

NA ESCURIDÃO DOS TEMPOS: AMOR, POLÍTICA E POESIA

Danielle Magalhães¹

Resumo: O amor é cego. A justiça é cega. Homero é cego. O contemporâneo fita o escuro. Nestes tempos, extinção tem sido a palavra de ordem. Tudo está às claras: não mais se esconde por trás da política a sombra da polícia: elas são o mesmo. Ambas são sustentadas pela força. Poesia e amor, ao contrário, são sustentados na falta. Enquanto a política sempre excluiu a falta, amor e poesia a têm como um meio constitutivo ao qual se dá corpo, movendo-se nela e com ela, instituindo à política o que essa sempre excluiu. Neste tempo em que tudo está às claras, talvez haja um resto de sombra que possibilite o assombro, que possibilite se assombrar com o que sobra, com o que resta.

Palavras-chave: Poesia; Filosofia; Política; Amor

Como falar, ali, de sombras?
(Maiakóvski, “A extraordinária aventura vivida por Vladímir Maiakóvski no verão na *datcha*”, 1920)

Hoje, em 2017, no décimo sétimo ano do segundo milênio depois de Cristo, no centenário da Revolução Russa, aqui, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, eu me pergunto: como falar de brilho? Hoje, de dentro do fracasso, de dentro do escombros, de dentro da precariedade, de dentro do que resiste, frágil, eu me pergunto: como falar, aqui, de brilho? Sabemos que a linguagem está em uma “relação excessiva ou excedida para com o outro” (DERRIDA, 1994, p.93), uma vez que a linguagem é uma experiência do fora, instaurada na ética e voltada para o outro e desde o outro. Poderíamos, por exemplo, dizer que poesia, filosofia, política se entrelaçam na linguagem, enquanto possibilidade de uma forma de amar. Recomeço, então, com outras palavras, tudo o que tenho, o que me resta.

“O que é política?”, assim é nomeado um texto de Hannah Arendt (2002). Nele, a filósofa diz que, compreendida em uma relação de meios e fins, a política nada mais é do que um meio para atingir um objetivo, a vida, que está para além do que ela mesma pode assegurar (ARENDR, 2002, p.24). Ora, se a vida sempre foi ou deveria ser o objetivo ou a finalidade da política, então o que a política assegura é tudo, menos a vida, talvez não em termos aristotélicos, mas em termos, sobretudo, modernos, em que a lógica da finalidade está atrelada à lógica do produto, do próprio e da propriedade, pressupondo necessariamente um expropriado. Ou melhor, um desapropriado. Hoje, vemos, sentimos, sabemos, explicitamente – porque está às claras –, que o objetivo ou a finalidade da política não é a vida. Quando comecei a escrever este ensaio, vi que era

¹ Doutoranda em Teoria Literária (UFRJ). Contato: danielle.h.magalhaes@gmail.com

impossível repetir, aplicando aos nossos dias de hoje, que a vida é ou continua sendo a finalidade da política, porque, por mais que seja legalmente, por mais que, juridicamente, a política tenha a vida por fim, por mais que a lei diga isso, por mais que possamos ler isso nas leis, por mais que isso esteja dito sem estar legível, por mais que isso não esteja dito, estando legível de outro modo nas leis, por mais que Hannah Arendt pudesse estar falando nesse sentido, e é provável que ela estivesse falando neste sentido, por mais que achemos isso, ou que isso possa ser tido como o óbvio, hoje, nos últimos tempos, neste momento, não precisamos ler em lugar algum para sabermos, explicitamente, que a vida não é o objetivo/a finalidade da política. Isso está às claras.

Poderíamos, em uma lógica apressada, dizer que neste momento em que a vida não é mais a finalidade da política, talvez o fantasma da vida pudesse ser liberto. Digo “fantasma” porque, se pelo menos desde a modernidade a política exclui a vida ao tê-la como finalidade, então o que temos é o fantasma da vida. Todavia, enquanto a riqueza for a finalidade, o meio e o objeto da política, e a vida não for o meio, a vida sempre estará como um preço e sempre estará assassinada. Mas talvez nada disso seja política. Nesta democracia, ou nesta oligarquia, ou nesta democracia morta, ou nesta democracia ainda não nascida, ou neste fantasma de democracia, ou nesta oligarquia disfarçada de democracia em que vivemos, nisto que não sabemos ao certo o que é, nisto que nem sabemos nomear, a política assegura seu objetivo, a riqueza, às custas da vida. Aristóteles, em *A Política*, já teria identificado a moeda como o meio e o objeto da arte de adquirir riquezas, que deveria divergir da ciência da economia em uma democracia, atendendo à necessidade, mas, em uma oligarquia, não diverge (ARISTÓTELES, 2009, pp.26-31). Hoje, o meio, o objeto e o fim da política coincidem no mesmo, na obtenção de riqueza. Se a vida sempre foi um fim da política, a política sempre esteve a serviço de excluir a vida. Mas, se ter a vida por fim é excluir a vida, o que vemos hoje é mais que excluir a vida, é a vida como preço: às custas de uma vida que é mais ou menos matável, mais rapidamente ou mais vagarosamente matável, o que sempre foi grave, mas, a gravidade, hoje, talvez recaia no assombro de ver que isto está explícito, desvelado, sem véus, descarado, ou melhor, às caras e às claras: somos matáveis. Apenas mais ou menos matáveis. O pobre, preto, favelado, em relação a mim, é mais matável que eu. A minha mãe, pensionista do Estado, é menos matável que o pobre, preto, favelado, mas é mais matável que eu, porque, como ela, uma multidão de servidores está sendo morta aos poucos, carecendo do mínimo necessário para a sobrevivência. Nesta escala, eu posso me considerar privilegiadamente salva não porque

tenho vida, mas porque sou menos matável. Quando vou às manifestações, sou mais matável que as minhas cachorras, que ficam em casa. Somos matáveis, enquanto deveríamos ser amáveis. Curiosamente, a palavra “amável” está na palavra “matável”, parecendo estar, também aí, o vínculo entre amor e morte.

Nesta relação em que uns podem ser mortos rapidamente e outros podem ser mortos aos poucos, Bolsonaro, Cunha, Temer, por exemplo, não são seres matáveis, porque, se fossem, já estariam mortos há muito tempo. Tampouco, é claro, são amáveis. Nem amáveis nem matáveis, porque só quem é outro aponta para o fim, e eles não são o outro, mas a identidade, o poder, que quer se preservar enquanto o mesmo, aniquilando toda possibilidade de alteridade. Também não são sobreviventes. Na gravação grampeada em que o senador Aécio Neves pede dois milhões de reais ao empresário Joesley Batista, ele diz, referindo-se à pessoa a quem seria atribuída a tarefa de pegar a mala com a quantia: “Tem que ser um que a gente mata ele antes de fazer a delação.”. Eles são os que matam. Nós somos sobreviventes porque sofremos e porque fitamos a morte a todo o momento. Não são sobreviventes aqueles que não sofrem. São, esses, os detentores do poder. Fora os poderosos e os sobreviventes, há apenas os mortos. Nós, matáveis, somos sobreviventes. E quem sobrevive é sempre outro, porque ele só existe em relação com a morte e com quem está morto. Recordo-me de um verso do livro *Não*, da poeta Bruna Mitrano, que diz: “em toda alteridade, resta um pouco de fim” (MITRANO, 2016, p.28). Ou seja, tudo que é outro aponta para o fim. A sobrevivência está ligada à alteridade e à morte. Mas deveríamos ser só amáveis e não matáveis. Não digo isso como uma essência nem como uma qualidade, mas como um modo de estar em relação no e com o mundo, como um modo de convivência com os outros.

No texto de Hannah Arendt, lemos que o político é aquele que deveria ter a visão de vários pontos de vista: “não significa outra coisa que ganhar e ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista” (ARENDR, 2002, p.40). Apesar de *Diké*, a justiça grega, ter olhos bem abertos, era Tirésias quem, cego, via a verdade. Se *Diké* tinha sempre à vista a *alétheia*, há algo que resta velado que talvez só possa ser desvelado por uma zona de cegueira. A justiça romana, ao contrário da grega, possui olhos vendados, todavia, esta venda nos olhos funciona mais como uma homogeneização, já que está a serviço da imparcialidade e da igualdade, e menos como um modo de encarar, com singularidade, a heterogeneidade de cada diferença que se coloca diante dela. A venda nos olhos denuncia antes que essa justiça é vedada, cerrada, trazendo nos olhos a proibição, o impedimento, e não a possibilidade. Como disse uma

postagem que uma amiga compartilhou no *facebook*, a respeito da condenação a Rafael Braga, “A Justiça não é cega. Ela é racista e burguesa.”. A justiça não fita o escuro e não chega a nós, não está exposto o vazio nos olhos da justiça romana. O vazio nos olhos da justiça, nós não enxergamos. Àquele que é julgado não é permitido ver os olhos e, mais que isso, ver o vazio nos olhos da justiça. Em “O rosto”, texto de Giorgio Agamben no livro *Meios sem fim*, vemos um olho que enxerga mais o vazio do olhar, residindo aí a política: ver, no vazio do olhar, acontecerem amor e palavra (AGAMBEN, 2015, p.88). Porque o rosto, para Agamben, é uma abertura, um lugar sem substância.

Há uma escultura de Homero em que ele está com a boca meio aberta e com os olhos arregalados, com uma cara de espanto. Para Aristóteles, assim como para Platão, o espanto estaria na origem da filosofia, como podemos ver na passagem traduzida por Alberto Pucheu no ensaio “Poesia, filosofia, política” (PUCHEU, 2016, p.188): “Através do espanto, pois, tanto agora como desde a primeira vez, os homens começaram a filosofar”. Mas espantar-se não moveria apenas a filosofia, pois Aristóteles acrescenta: “Por conseguinte, o filômito é, de certo modo, filósofo”. O que une filômito – que para nós poderia ser o poeta – e filósofo é o espanto. “Mas aquele que se espanta e se encontra em impasse [em aporia] reconhece sua ignorância.”, disse Aristóteles em *Metafísica*, na passagem 982b (*apud* PUCHEU, 2016, p.188) Encontrar-se em aporia se relaciona diretamente então com o não saber.

Etimologicamente a palavra “espanto” vem do latim *expaventare*: “*ex-*, ‘para fora’, *pavere*, ligado a *pavor*, ‘pavor, medo, tremer de medo’.” Se em grego temos *thaumázein*, de onde vem “admiração”, “assombro”, “espanto”, em latim vemos como o espanto está intrinsecamente vinculado ao terror, ao tremer, ao temer. Temer, verbo e nome/sobrenome. Vemos que falar de espanto é, também, falar sobre nomes, sobre nomes que apontam para o amor ou para o terror. “[T]oda literatura é, ao mesmo tempo, júbilo e terror”, disse Silvina Lopes em *Literatura, defesa do atrito* (LOPES, 2012, p.78). Com ela, poderíamos dizer que poesia é, ao mesmo tempo, alegria e dor, amor e terror, assombrar-se diante do admirável e assombrar-se diante do terror, assombrar-se diante do assombro do amor e diante do assombro do terror, estas duas modalidades do espanto, isso que faz tremer, colocando-nos em êxtase, *ékstasis*, isto é, em deslocamento, em “movimento para fora determinado por terror ou assombro”, segundo o dicionário do Google. Ou seja, lançando-nos para fora de nós mesmos. Espantar-se ou assombrar-se, portanto, é entrar em contato com o fora diante do qual não se possui

conhecimento prévio. Talvez seja preciso dizer que se assombrar é todo um gesto que resta e que possibilita o amor, porque é com a capacidade de ter um gesto de espanto que mostramos não ser indiferentes. Então, talvez, só haja política se houver espanto.

Acho que a imagem da poesia, ou melhor, a escultura de Homero, ou melhor, o rosto do poeta, poderia ser uma boa imagem para a justiça, um rosto com olhos vazios e arregalados, com a boca aberta, espantado, assustado, assombrado. Penso que a política, como o rosto, deveria ser sem substância. Talvez precisássemos abandonar a pergunta “O que é política?”, porque já não sabemos o que é política, se é que um dia soubemos, assim como talvez precisássemos abandonar a pergunta “O que é poesia?”. Sabemos, porém, que até o que abandonamos retorna, como os fantasmas. Talvez seja necessário abandonar uma suposta essência das coisas para que seja possível ir com o que resta. E, se há restos, há falta, há necessidade, fazendo com que a política tenha de partir do vazio, do vazio do olhar, para acontecerem amor e palavra – para que se possa amar e falar.

Uma das palavras que Aristóteles mais usa n’*A Política* é “necessidade”. A necessidade de trabalhar para viver, na Grécia, significava não ser livre, sendo o contrário de liberdade. Hannah Arendt diz que “quando se está sujeito à nua e crua necessidade da vida”, não somos seres livres (ARENDR, 2002, p.31). Quando a necessidade precisa ser assegurada antes da liberdade, não somos seres livres. Na sociedade moderna, por necessidade, o trabalhador não podia abandonar o trabalho. Vemos então que, desde tempos remotos, a política e a liberdade, que nunca foram a mesma coisa, mas sempre estiveram em relação, excluem a necessidade, a falta, a carência.

Em *O Banquete* de Platão, sabemos pela fantasmática Diotima de Mantinea, a estrangeira ausente que fala pela boca e pela memória de Sócrates, que *Eros* nasce do encontro de *Poros* com aquela que estava mendigando os restos, *Pênia* (PLATÃO, 2002, pp.36-37). Ele nasce do encontro entre “recurso” e “falta”, entre “expediente” e “pobreza”, como alguns dizem, entre “riqueza” e “penúria”. Levando-se em conta que *Poros* também quer dizer abertura, *Eros* seria filho de uma dupla ausência, a da abertura e da falta. Ou seja, *Eros* é filho de uma dupla falta (nossa *aporia* por excelência). Talvez, assim, saímos de uma síntese, de uma dialética, compreendendo o amor fora da lógica do produto. *Pênia*, que gerou o amor, por exemplo, andava junto com *Aporia*, essa que, pelo espanto, deve estar presente como condição nos filósofos e nos poetas: encontrar-se sem caminhos. Não exatamente sem caminhos, mas em um impasse. Ou

melhor, em uma resistência de dar algum passo diante de uma força que se impõe e afeta, à revelia de quem é por ela afetado, escapando do controle de quem é por ela afetado. Falta, pobreza, penúria, abertura & impasse, resistência: eis o que liga amor e poesia (e filosofia), andando juntos. Não à toa, Lacan disse no *Seminário 8: A Transferência*, que “o amor é dar o que não se tem” (LACAN, 1992, p.41). Não está em questão um preenchimento, mas uma falta constitutiva, não suprida, a que só podemos dar contorno – na qual e com a qual se movem e fazem mover amor e poesia. O esforço dos corpos neste gesto de dar contorno talvez seja o gesto de amar. Ou, dizendo como Barthes enuncia uma “carta de amor”, nos *Fragmentos de um discurso amoroso*, esse vazio de não ter nada a dizer e ter uma vontade louca de significar o desejo (BARTHES, 1981, p.32).

Se necessidade ou falta estão diretamente associadas com abertura e resistência, se amor e poesia movem-se nisso e com isso, só eles, juntos, são capazes de instaurar uma política que parte da falta e com a falta. Enquanto a falta não estiver em relação com a liberdade, mas capturada pela política – portanto, excluída da política – como um meio para garantir a liberdade dos poderosos (e os poderosos de hoje não são os homens livres que iam se aventurar na guerra na antiguidade), não é que o que nos reste seja ver-nos na condição de presas (ou de presos), nas garras da poesia e do amor, como se estivéssemos cativos deles, como gostam de dizer (tremo quando escuto dizerem que “no amor, é preciso colocar o outro como cativo”): o que nos resta, ao contrário, é ver que só esses dois, que andam juntos, tendo a falta como um meio constitutivo ao qual se dá corpo, ao qual se dá contorno, é que libertam, por nunca excluírem a falta, mas por se moverem nela e com ela, instituindo à política o que ela sempre excluiu, porque, até hoje, só eles trataram a falta, a necessidade, a carência, a abertura, o vazio, com dignidade, estando em uma relação afirmativa com a falta, tratando-a politicamente, ou seja, com liberdade, fazendo dela um meio de gestos do corpo, um irreduzível deslocar-se, um meio de se mover com.

Talvez nada disso que conhecemos seja política. Talvez, a política seja isso que sempre andou junto com a poesia e que, como a poesia, sempre foi um meio de vida, não se reduzindo a uma definição que esteja além de um modo de viver. Talvez, a política seja essa coisa que não nomeamos, não sabemos, não conhecemos, mas que sempre andou junto da poesia e do amor. Talvez, ver a poesia separada da política seja recair na separação que ainda as sustenta como dicotômicas e impróprias uma à outra. Queria falar da poesia na mesma condição atópica que Barthes falou do amor em

Fragmentos de um discurso amoroso: “o que faz tremer a linguagem” (BARTHES, 1981, p.26). Uso aqui as palavras que Patrick Gert Bange, um amigo muito querido, escreveu ao se referir a uns poemas, em uma mensagem de uma conversa informal que trocamos por *e-mail*: “por ordem de espanto”, ele disse. Sua ordem de espanto era estabelecida pelas palavras “estremeço, tremo, vibro”. Por ordem de espanto, logo, por ordem de espasmo. No dicionário, além de “contração involuntária dos músculos, sendo dolorosa ou não”, encontramos “arroubo, arrebatamento, êxtase, espanto” e surpreendo-me quando me deparo com o último significado, ligado à etimologia da palavra em grego: “ação de puxar a espada”. Se puxar a espada é um espasmo e o que nos deixa pasmos, em toda ordem de espanto há espasmo, estremeecimento, tremor.

Hannah Arendt diz que a força é o conteúdo da coisa política, isto é, o que a sustenta (ARENDR, 2002, p.30). Podemos acrescentar dizendo que a força sempre esteve com a justiça ou ao lado dela. Vejo-a aqui como essa espada que anda ou nas mãos ou ao lado das deusas grega e romana. *Diké*, por exemplo, a grega, porta uma espada na mão direita; *Iustitia*, a romana, ou porta a espada ao lado do corpo, ou porta a espada em uma das mãos. A justiça, portanto, isso que representa ou – se tomarmos a frase de Lacan em que ele diz serem os deuses o real (LACAN, 1992, p.51) – realiza o direito, sempre apreendeu, sempre possuiu a força nas mãos ou andou com ela colada ao corpo. A justiça nunca se sustentou em si mesma. Enquanto amor e poesia se sustentam na falta, a força supre qualquer falta na justiça, sustentando-a. O valor do justo está sempre sob o peso da espada. Logo, o justo, que a justiça pleiteia, é impossível, porque sempre depende da força a qual a justiça está submetida. Então, talvez, nunca tenha havido o justo. Não conhecemos uma justiça com mãos vazias ou, no mínimo, despossuída de força.

Enquanto a força sempre foi própria à justiça, ou propriedade dela, para atingir fins que a justiça mesma não consegue deliberar, a falta na qual e com a qual se movem amor e poesia já tem o próprio em queda. Movendo-se na falta e com a falta, o que resta a ambos é um irreduzível deslocar-se, não sendo possível ir com a pretensão de uma apreensão à vista colocando o outro como cativo. Ao contrário, no amor e na poesia, como um irreduzível deslocar-se, o outro é colocado como cultivo. Há aí uma relação com as mãos. Mas mãos que não possuem. Mãos que apenas se movem como um modo de amar, como mãos que apenas fazem poesia – com fazem (o) amor – como um modo de viver.

Em tempos sombrios de Temer (substantivo) e de temer (verbo), talvez o tempo do assombro seja, paradoxalmente, o tempo da menor sombra, o tempo em que a sombra é mais curta, a hora de mais brilho em que verdade e aparência, essência e aparência, verdade e mentira são indistintas. Mas só é possível ver que tudo está às claras porque alguém ainda enxerga o mínimo de sombra. Desta sombra que resta é que é possível o assombro, deste resto de sombra é que é possível ver que tudo está às claras. Talvez, o meio-dia de Nietzsche seja o tempo do espanto, o tempo da menor sombra em que, mesmo sendo menor, sombreia, produz assombro, cobre de sombra – uma sombra ainda que mínima é sombra ainda, um resto de sombra, uma sobra –, o tempo breve, de máxima luminosidade, em que tudo está às claras, quando não é mais possível enxergar a verdade com precisão. “Como falar, ali, de sombras?”, perguntou o poeta que também escreveu “O amor” e que também escreveu, em 1926, uma “Conversa sobre poesia com o fiscal de rendas”, da qual eu cito dois trechos:

O poeta
 é o eterno
 devedor do universo
[...]
Eu
 estou em dívida
 com os lampiões da Broadway,
com o Exército Vermelho,
 com vocês,
 céus de Bagdádi,
as cerejeiras do Japão
 e toda a infinidade
a que não pude dar
 a sobra de uma ode.
(MAIAKÓVSKI, 2017, p.121).

Os poetas estão sempre em dívida pelos versos, poemas, ode, ou apenas um resto, apenas “a sobra de uma ode” que não foi destinada àquilo, àqueles e àquelas que deveriam ter sido destinados. Os poetas estão sempre em falta com tudo isso, com todos esses, com todas essas a que as sobras estão faltando.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa; revisão de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

- ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: EDIPRO, 2009.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Tradução de Hortênsia dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- LACAN, Jacques. *Seminário 8: A Transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- LOPES, Silvina Rodrigues. *Literatura, defesa do atrito*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2012.
- MAIAKÓVSKI, Vladimir. *Poemas*. Tradução de Boris Schnaidermann, Augusto e Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- MITRANO, Bruna. *Não*. São Paulo: Patuá, 2016.
- PLATÃO. *O Banquete*. Pará de Minas: Virtual Books Online, 2002.
- PUCHEU, Alberto. *Poesia, filosofia, política*. *FronteiraZ: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária da PUC-SP*, n.16, 2016.