

MOARA
MULERE

**FALA TU “COMO O ÚLTIMO A FALAR”:
MAURICE BLANCHOT SOBRE A TEORIZAÇÃO DO FIM**

Eclair Antonio ALMEIDA FILHO
Amanda Mendes CASAI
(Universidade de Brasília)

RESUMO: Nosso trabalho reúne algumas reflexões de Maurice Blanchot motivadas, inicialmente, por uma insistente discussão filosófica sobre o fim, fim da história ou fim do ser e, por isso, da filosofia (metafísica). No ambiente intelectual europeu um pouco anterior à Segunda Guerra Mundial, sobretudo a partir de certa influência de Kojève, tornava-se crível para alguns intelectuais o fim da história já que, para estes, a negatividade tornava-se sem emprego. A partir disso seria possível conceber uma discussão acerca do *désœuvrement*, que preferimos traduzir por *desobramento* a fim de que se mantenha a intimidade (não dialética) que se vê, impressa na própria palavra, entre obra e desobramento. Seria, pois, o fim da obra? O intenso palrar hegeliano-kojéviano vai de encontro ao evento de Auschwitz, que exigirá uma nova margem ao entendimento do desobramento. Vejamos como Blanchot ultrapassará a questão do fim em um pensamento que excluirá todo termo, todo fim, abrindo-se ao infinito e, sobretudo, à ética e, portanto, à amizade. Por vezes, será necessário evocar, aqui, algumas vozes que reverberam na obra blanchotiana, sobretudo, a voz de Emmanuel Levinas.

PALAVRAS-CHAVE: Fim; teorização; infinito.

RESUME: Cet essai rassemble quelques réflexions que l'on rencontre chez Maurice Blanchot poussées, tout d'abord, par une insistente discussion philosophique à propos de la fin, fin de l'histoire ou fin de l'être et, donc, de la philosophie (métaphysique). Dans l'environnement intellectuel européen un peu d'avant la Seconde Guerre Mondiale, surtout à partir d'une certaine influence de Kojève, l'idée de la fin de l'histoire se faisait croyable pour certains intellectuels puisque, pour ceux-ci, la négativité était devenue sans emploi. D'où il nous serait possible de concevoir une discussion au sujet du *désœuvrement*, terme que nous préférons traduire en portugais pour

desobramento à fin que l'on maintienne l'intimité (non dialectique) que l'on voit, gravée sur ce mot même, entre oeuvre et désœuvrement. Serait-ce, donc, la fin de l'oeuvre? L'intense bavardage hégelien-kojevien va à l'encontre de l'évènement d'Auschwitz, qui en exigira une nouvelle marge pour l'entente du désœuvrement. Voyons comment Blanchot dépassera cette question de la fin tout en allant vers une pensée qui exclura tout terme, toute fin, en s'ouvrant et à l'infini et, surtout, à l'éthique et, donc, à l'amitié. Quelquefois, il nous faudra évoquer ici d'autres voix qui résonnent dans l'oeuvre blanchotienne, surtout celle de Emmanuel Levinas.

MOTS-CLES: Fin ; Théorisation ; Infini.

Não seria possível ao leitor que se empenha em extrair da obra de Maurice Blanchot um pensamento sobre a teorização do último e seu alcance na filosofia e na literatura franquear-se da leitura de *L'Écriture du désastre*, obra que aparece em 1980 e que, dispersando fragmentariamente as vozes de Levinas, Kafka, Celan ou Bataille, conduz aos confins do saber (para que se utilize uma expressão próxima ao uso blanchotiano) a questão da formalização discursiva do pensamento teórico. Sobre teoria e verdade, neste livro, ouve-se uma voz interpelar: “vocês, teóricos, saibam que vocês são mortais e que a teoria é já a morte em vocês” (1980:73), teóricos cujas formalizações, sempre em busca de uma verdade a que se submeta o saber, não poderiam arrastá-lo aos confins em que não haveria o ter lugar da submissão e, por isso, confins em que se daria a queima do pensamento. Ainda teóricos cujas ‘produções’ não se deixam sair, tal como o invisível movimento de outra obra de Blanchot, *Thomas l'obscur*, de uma “ferida do pensamento, que não pensa mais” (2005: 33). A voz proferirá, ainda no fragmento de que se extraiu a interpelação, que “talvez seja verdade que «sem teorização, vocês não dariam um passo adiante», mas esse passo é um passo a mais em direção ao abismo de verdade. De lá sobe o rumor silencioso, a intensidade tácita” (1980:73). O abismo de verdade enquanto ruptura da ordenação da verdade, de sua dominância e, bem, de

seu curso, de modo que o sagrado momento em que o filósofo, o professor ou o homem de letras se sentaria a sua escrivaninha para escrever da altura de seu saber seria debelado pelo movimento de escrever, quando escrever põe em jogo a expiação da autoridade concernida ao ‘mestre’.

Em se partindo da formalização teórica, é possível chegar, com Blanchot, até a afirmação (quase nula, que parece ao leitor uma premissa) que abre a obra *L'Entretien Infini* (1969), a poesia tem uma forma, o romance tem também uma forma ainda que se encontre em *Le livre à venir* a elaboração (mais desafiante) de que a forma reúne veneno e antídoto, normatividade e intangibilidade do sentido. Como se vê nas páginas da obra de 1969, “a forma na qual o pensamento vai ao reencontro daquilo que ele busca é frequentemente ligada ao ensino” (1969:2). O abandono da forma seria também o abandono do pensamento? Dito de outro modo, o abandono da forma torna não só a literatura impensável como também a torna livre do alcance formal-expositivo, naquilo que concerne ao modo como a literatura pode ser o objeto de um assunto? Livre da forma, o caminho é, segundo Blanchot, o ‘dis-curso’ (e não o discurso), a fuga à via comum, à racionalidade do encaminhamento da busca, bem como à fixação genérica.

Se em Blanchot se observa a dissolução do saber e, assim, da autoridade que poderia advir dele, é natural que também se leia em suas páginas uma espécie de recusa à relação dita tradicional – isto é, acadêmica – entre sujeito e objeto. Em se considerando o encontro entre as obras blanchotianas sejam elas intituladas *récits*, *romans*, ensaios críticos, o que dele se destaca talvez seja a mesma possibilidade formal que se oferece ao homem de pesquisa/busca (*recherche*): “ele escreve” (1969:4). E escrever é já não apostar na relação acadêmico-formal entre o mestre que fala e os discípulos que escutam, como se ao mestre coubesse a autoridade da palavra, haja vista a dinâmica da necessária ambiência acadêmica do discurso teórico. Blanchot não somente escreve como também escreve (em) fragmentos de modo que se vê, no fragmento, a impossibilidade de

o sentido não vir da ruptura. A ruptura enquanto ferida reporta, novamente, ao pensamento que não pensa, em se permitindo, desta vez, alçar um pequeno voo no qual se poderia experimentar a literatura – seja a teoria da literatura, seja a crítica literária, seja até mesmo a criação literária –, sem que a reconheça *a priori* como um objeto, não como disciplina – quer dizer, na impossibilidade de um tranquilo caderno de lições, que reúna um conjunto de notas de literatura. A literatura, pois, fora do pensamento teórico tradicional estaria nas paragens de uma literatura impensável em virtude da exigência de o pensamento ser queimado por um saber que se libera do saber que se submete às noções de verdadeiro e falso:

O não-verdadeiro que não é o falso atrai o saber para fora do sistema, no espaço de uma deriva em que as palavras-chave não dominam mais, em que a repetição não é um operador de sentidos (mas o desmoronamento do extremo), em que o saber, sem passar ao não-saber, não depende mais dele mesmo, não resulta nem produz um resultado, mas muda imperceptivelmente, apagando-se: não mais saber, mas efeito de saber. (BLANCHOT, 1980, p.73)

Este movimento livraria, logo de saída, da teorização, como se ele gestasse não-teóricos, não-filósofos e, por abuso, por que não dizer não-escritores? O que fariam não-escritores, não escreveriam? Para onde seria lançada a experiência de escrever? Pretende-se, a partir destas linhas, ter por primeiro passo a proposição de que se observa na obra de Blanchot uma fuga a negativismos, inspirada por alguns volteios de *L'Écriture du désastre*, como ‘escrever, não escrever’, sem que um dos membros do par possa se substituir ao outro, como se fossem comutáveis, intercambiáveis, ou mesmo, sem que um possa mediar o outro, suprassumi-lo (em se empregando o vocábulo já dado em português para *aufheben*), de modo que, simplesmente, se trata de ‘nem um nem outro’ – o neutro tal como seria sua definição mais imediata – visto que é sem importância que um ou outro tenha(m) lugar e, por isso, escrever e não escrever, assim como obra e ausência de obra, não se sustentam enquanto pares que se denegam.

Seria, portanto, possível depreender da relação que se funda entre obra e desobramento a destituição do negativo dialético ou da denegação ‘de um, de outro’ sem, pois, que a obra abrigue em seu coração o demônio do desobramento numa espécie de complementaridade de escrever-apagar, obrar-desobrar, lembrar-esquecer. Blanchot sugerirá esta dimensão positiva e não-dialética entre obra e desobramento como se vê na reflexão de que o silêncio final (o silêncio como sopro do desobramento) ressoa na obra sem que, contudo, se tenha certeza de que “final” seja o término, a síntese, o acabamento – “não obrando senão no desobramento que atravessa a escritura mesma ou que, em toda troca pública ou privada de palavra, faz ressoar o silêncio final onde, entretanto, não é jamais seguro que tudo enfim se termina. Não há fim lá onde reina a finitude” (1983b:38). A consideração da impossibilidade do fim por meio do silêncio (da ausência de obra) frustra não só, como se disse, a possível resolução dialética dos pares anteriores, o que já poderia remeter a uma recusa do escritor quanto ao hegelianismo, como também certa continuidade, da qual versa Roger Laporte (1998), relacionada à noção de fim (acabamento) da história, difundida na atmosfera intelectual cultivada nos anos anteriores à guerra, na esteira de Hegel-Kojève. Tratava-se da crença de que “o trabalho do negativo estava terminado, que a negatividade estava, por conseguinte, sem emprego” (1998:53), o que poderia nos fazer supor que se poderia imergir no desobramento, diria ironicamente Laporte, na morosidade, na vida tranquila de um mestre Hegel que, no fim da vida, repetia seus cursos, jogava baralho e lia jornais. Blanchot conferirá à teorização do fim um para além das reflexões (ainda preciosas) de Laporte ao admitir que Hegel deixa que outros formulem a brusca noção de fim da história.

Laporte ainda oferece uma reflexão essencial quando se ampara em um comentário feito por Georges Bataille em uma das cartas dirigidas a Kojève em que o jovem (aluno) acredita que ele mesmo é negatividade sem aplicação; Bataille, não obstante, conduzirá esta aparente fórmula de humildade irônica a algo diferente

da inoperância ou do ócio de um professor lasso e repetitivo. Leia-se, ainda, um pequeno acréscimo conferido por uma afirmação de Laporte que, sobre a recusa aguda de Bataille em relação a Hegel ou à leitura da filosofia hegeliana promovida pelos cursos de Kojève, sugere também ironicamente que “se toda a filosofia é hegeliana” (1998:54)... Não seria indispensável, certamente, completá-lo mas tão-somente compreender que a recusa batailleana – com volteios nietzscheanos tal como o fragmento de Blanchot citado na primeira página deste artigo poderia inspirar consoante, sobretudo, o tom da interpelação – se voltará a uma direção oposta ao desobramento ou, dito de outro modo, à satisfação de uma negatividade sem emprego. Para tanto, diria Bataille por Laporte, escrever se aproxima do imperativo viver a experiência, que torna a satisfação derrisória; a tarefa de escrever, todavia, se tornaria um óbice àquele que vive a experiência, haja vista que é Bataille mesmo que assevera em uma de suas páginas que a diferença entre experiência interior e filosofia se encontrava exatamente no ponto em que, na experiência, o enunciado é um obstáculo (ao passo que, na filosofia, é preciso discurso conceitual), não valendo, pois, o enunciado do vento, mas, é claro, o vento. Deste modo, Laporte diria Bataille não filósofo, mas isto não importaria a Blanchot visto que, diante da desimportância do enunciado, Bataille ainda escreve, mesmo que escrever seja a busca por um tragô de uma bebida que jamais será sorvida. Escrever ainda, haverá nisso algum paradoxo? Criticar Hegel e Heidegger, haveria nisso também um paradoxo? Não seria mais profícuo descartar os *cahiers*, os rascunhos, a tinta? Bem, filósofo, não filósofo, isto não importa tanto quanto tecer uma não-filosofia que evoque toda a filosofia ou mesmo buscar a vida e se entregar à experiência (ou não experiência, pois não estaria distante da vida?) de escrever ou, com Blanchot, entender a não experiência de escrever como experiência-limite. Ainda que o enunciado seja um óbice, Bataille escreve, vendo, por exemplo, em Heidegger o insosso de páginas que soam como um tratado de fabricação de álcool. De que vale um tratado quando o que se deseja é, tal como em *Madame Edwarda*, tomar uma dose em um balcão de um bar noturno! “Uma vida rasgada, nietzscheana,

perpetuamente arriscada, que não oferece nem salvação, nem qualquer consolação, uma vida votada ao extremo, ao impossível, é só isto que conta para Bataille” (1998:54). Escrever, para além de se tornar um traficante na África, sendo tão-somente talvez um bibliotecário na França. O limite, aclara Deleuze e Guattari (1980), enquanto aquilo a que não se chega, não se pode chegar. Jamais se terminou de aceder a ele. Isto compele, mais uma vez, a chamar a experiência de escrever de experiência-limite, sendo útil, pois, recordar que é deste modo que Blanchot ‘fala’ do desastre: “Nós sentimos que não seria possível haver experiência do desastre; nós a entenderíamos como experiência-limite” (1980:85).

Estes breves comentários convidam à reflexão sobre o desobramento pensado por Blanchot, sobretudo, quando da dissolução do fim a partir de *A comunidade inconfessável*, obra escrita em resposta a Jean-Luc Nancy (2004) que, em *La communauté désœuvrée*, arrolava, em princípio, os elementos do desobramento sem obra, o que o punha em choque com Georges Bataille ao passo que, como se citou anteriormente, Blanchot, sem se entregar a um tolo artifício de palavras –, declarava que a comunidade obrava no desobramento. Nancy (2001) o reconhece, em um apêndice posterior, intitulado *La communauté affrontée*, como também assinala, ele mesmo, seu lapso ao escrever um livro e deixar de abordar a obra no desobramento, o que poderia consistir em uma aporia já que se apresentava um modo (é certo que em oposição a Hegel) de se dizer o fim (da obra e, portanto, da essencialização dela) ainda que a comunidade não experimentasse a dissolução – comunidade desobrada, mas comunidade –, sendo a dissolução a condição para que a comunidade viesse enquanto radical colocação em questão. Não haveria, pois, em oposição à suposição inicial de Nancy, um depois da obra para que o desobramento tivesse lugar como também – assim como advertiu Nancy e Blanchot o endossa – já não se poderia conceber a obra essencializada do trabalho, do mesmo modo que, a partir da essencialização, não se poderia discutir o *être-ensemble*. A obra seria, pois, reportada à troca de palavra, à comunicação, ou seja, ao

intervalo da comunicação entre um homem e outro homem. Ora, não estaria aqui a ética levinasiana, que se propõe a partir do rosto (*visage*), isto é, de um rosto diante de outro rosto e não mais do que isso? Por ora, em direção oposta à tranquilidade do entendimento do ‘contato’ entre homem e homem – talvez irmãos como poderia sonhar o Cristianismo, poderia dizê-lo Nancy – que poderia prescrever o emprego de ‘comunicação’, haverá a exigência de se queimar todo o saber sobre este termo a partir da afirmação de um paradoxal (e, assim, blanchotiano) ‘não-comum da comunicação’.

Bem, talvez não seja necessário insistir na exposição de mais palavras que, escrevendo a obra de Blanchot, indicam um horizonte distinto do que poderia supor a dialética. Entretanto Nancy (1982), bem como o próprio Blanchot, nos lembrará de que discurso e dialética se equivalem, o que permite admitir que a tarefa de escrever tenha de ‘lidar’ com a dialética sem, contudo, que a recusa precise cunhar uma não-dialética. Nancy (1982), em *Noli me frangere*, insistirá no vocabulário filosófico, sobretudo, quando diz sobre o fragmento enquanto ‘solução’ ao embaraço de linguagem ou, ele mesmo o diz, “dialética suplementar”. Ao contrário do que se poderia imaginar, Blanchot não está às voltas com a linguagem simplesmente porque dela não se pode fugir tanto que, em sua obra, não se trava uma luta com o vocabulário filosófico, ao passo que há sim uma decisão, que lhe é particular, quanto à linguagem. É certo que Blanchot mostrará frequentemente que “algo claudica na dialética” (1980:118) ou que o negativo sem emprego do fim da história reduziria a passividade infinita do morrer “à simplicidade de alguma coisa de natural, mais insignificante e mais desinteressante que o desmoronamento de um montículo de areia” (1980:115), em tom de óbvia e violenta recusa. A dissolução da questão da finitude poderia ser melhor posta quando Blanchot se atém ao desastre, quando, por exemplo, em um fragmento se afirma que o desastre é o que não tem o último por limite ou mesmo que o desastre – “onde soçobra, salva e intacta, toda a realidade” (1980:65) – arruína tudo deixando tudo no estado. Há, pois, no abandono da dimensão da negatividade sem emprego,

a positividade de certas expressões como comunidade de ausên e ausência de comunidade, sentido e ausência de sentido, recu escrever e escrever por recusa, ruptura e sentido, ou de vocábu como passividade, exílio, retração, fraqueza. Atente-se ao segui excerto de um fragmento blanchotiano:

Escrever na ignorância e na rejeição do horizonte filosóf pontuado, agrupado ou dispersado pelas palavras que delimit este horizonte é necessariamente escrever na facilidade complacência (a literatura da elegância e do bom gosto). Hölder Mallarmé e tantos outros não nos permitem isso. (BLANCHOT 1980, p.160).

É preciso, portanto, admitir o aspecto sempre positivo das reflexões sobre escrever em Maurice Blanchot, que pode ser observado, em princípio, no ensaio *La littérature et le droit à la mort* (*La part du feu*, 1949) ou mesmo em toda a reflexão sobre escrever que se encontra em *L’Espace littéraire* (1955). Por meio do primeiro sobretudo, é possível que o leitor se situe segundo uma distinção basililar entre Blanchot e Hegel que se dá segundo apreensões muito particulares de ‘noite’ e ‘luz’ que ensaiam, por exemplo, quase um adágio na fórmula “é o desastre obscuro que porta a luz” (1980, 17). Ora, quando se vê naquele ensaio a menção a Hegel em uma passagem em que se discute a criação literária como um processo no qual o nada trabalha no nada visto que a literatura torna-se (o melhor, a literatura só existe em virtude da) colocação em obra de algo que só existe na obra e por ela, de modo que Blanchot reflete acerca de uma espécie de *mise en jour* de uma palavra que, na obra, torna-se palavra universal – e que antes dela era nada –, palavra que será lida por um público leitor, palavra que só existe pelo trabalho, mas o trabalho é a obra e não pode ser apreendido antes dela (essencialização do trabalho). A noite a partir da qual nasce o dia, conforme o uso hegeliano, a noite enquanto esta nulidade da qual a arte desperta, arte como uma parte do espírito absoluto – e, a partir da ligação ao espírito absoluto, Blanchot menciona estatuto de religião conferido à arte por Hegel, em se admitindo

pois, a religião da arte –, que pressupõe tanto a subjetividade de um indivíduo de talento – ainda que o talento só exista pela obra e não preceda a ela – quanto a objetividade das instituições sociais, mas que transcende uma e outra. O fim da arte (a arte como passado, a arte como história), não obstante, a negatividade sem emprego, reitera-se, significaria um desacordo, isto é, uma impossibilidade da resolução da contradição entre subjetividade e objetividade ou, dito de outro modo, entre o escritor – como a potência criadora negativa – e o público – a colocação da obra no mundo, seu pertencimento à história.

A arte caminhando em direção a seu fim, como se poderia supor a partir de Hegel, em se considerando o inestético mundo que jamais poderia resolver o solipsismo de uma consciência demasiado autoconsciente e auto-reflexiva e uma sociedade civil, distante de instituições ideais, como as gregas. Mas, como se viu, consoante a reflexão blanchotiana de que não há fim lá onde reina a finitude, é possível apreender o *tournant* do ensaio de 1949, que poderia, ingenuamente, pelo tom, pelo título ser considerado um eco que retinha há cento e cinquenta anos e que se relacionava, mais ou menos contemporaneamente, aos cursos de Kojève sobre Hegel. O fim vai de encontro à suspensão, à parada (*l'arrêt*), em um movimento que destitui fracasso, decadência, desaparecimento, separação – e, por isso, vazio e fora – de sua relação com a negatividade sem emprego do fim... Veja-se, por exemplo, o exemplo que Blanchot apresenta sobre o escritor que, a partir do reconhecimento de sua nulidade criadora, opta pela entrega de sua obra ao público, à leitura do público, dissolvendo-se na leitura e, por isso, escrevendo para o público leitor (endereçando sua obra a alguém). Engendra-se, então, um impasse quanto a uma obra que, entregue ao público, não é uma obra lida uma vez que Blanchot considera que ninguém lê uma obra que foi escrita para o público; este impasse que também poderia ser um impasse do desaparecimento do escritor, de um escritor que não poderia desaparecer (pelo menos não de uma forma tão ativa, isto é, o escritor como agente do seu desaparecimento), está

talvez próximo ao gesto de um escritor que escreve uma tese, um romance de tese ou uma narrativa filiada a um partido, um escritor que escreve por militância, por associação e que, por isso, estaria mais ambientado a uma moral do que à exigência da literatura, em que se dá o jogo, o artifício, o engodo, o logro.

Talvez estes breves exemplos suscitassem a discussão sobre o fim da literatura, no conflito entre a interioridade criadora e a exterioridade das exigências sociais, de sorte que a literatura soaria algo de sua incompostura, algo de inautêntico ou mesmo mentiroso, se não fosse, para Blanchot, o fragmento de *L'Écriture du désastre* em que se sugerirá a inautenticidade da palavra “autêntica” (em um choque evidente com Heidegger), só para que se possa dimensionar este movimento de oposição, de recusa, que se traduz na impossibilidade de termo, de fim no fim, sendo, por isso, o *finir* infinito; logo, uma asserção, tautológica, como o fim da literatura está em seu desaparecimento (apenas para que se estabeleça uma intimidade entre fim e desaparecimento), em Blanchot, se transmutaria na resposta de que a literatura caminha em direção a seu desaparecimento (para onde vai a Literatura?), sendo o desaparecimento não o fim, mas a impossibilidade de fim, e, como se proporá, não se trata nem de desaparecimento do ser nem da oposição entre ser e nada. Lembre-se também de que a ‘descoberta’ do caráter artificioso da literatura (do engodo, da mentira da literatura) não venceria o jogo que nela se trava. Meditemos, por exemplo, sobre a preciosa passagem da *Recherche*, de Proust, passagem em que a leitura das memórias de *Goncourt* revela a incontornável mentira da literatura; é a mentira, pois, que, da mediocridade do espírito dos jantares na casa dos *Verdurin*, escreverá memórias que versam sobre a agudeza de personagens como a senhora Verdurin e Dr. Cottard ou sobre o riso refinado e espirituoso das personagens. Não obstante em sequência à descoberta da mentira (e, porque não dizer, desafiado cavilosamente por ela) que o narrador escreve a partir do que antes tornava seu encontro com a literatura impossível, sua morosidade, sua fraqueza, sua doença. Parece-nos que escrever

intui uma companhia invisível, tal como o narrador em seu quarto, já sem os jantares dos Guermantes ou dos Verdurin, cuja busca ainda que vã não resultaria em não escrever, simplesmente, mas, em contrapartida, na experiência-limite de escrever, quando escrever, não escrever, é sem importância.

A distinção entre ‘noite’ e ‘luz’ poderia incitar a discussão sobre a dimensão fenomenológica da literatura. Consoante a noção hegeliana, a obra é dada à luz, está entregue ao dia, como se fosse essencial o movimento de *mise en jour* que a apresentaria diante dos olhos, de modo que corresponderia à esfera do dia, mas sua existência seria condicionada por uma espécie de nutrição que a noite lhe ofereceria, sendo, pois, a noite substrato, o nada da noite, o nada no nada, ao passo que, em Blanchot, a noite (*nuit*), que, a fim de marcar a diferença em relação ao vocábulo hegeliano, por vezes, é dita ‘outra noite’ – assim como lemos em *L’Espace littéraire* –, é liberada da afinidade que, segundo a aplicação hegeliana, poderia ser travada entre noite e fim ou entre noite e negatividade sem emprego. Releve-se mais uma vez esta dimensão de ‘aplicação’ que se encontra, sobretudo, na teorização do fim da história, a qual se valerá de certa turbacão quanto à formalização de Hegel no que tange, por exemplo, ao contraste entre infinito e meta. Ora, Hegel distinguirá o infinito, que não é exatamente infinito, e o mau infinito e, para tanto, empregará duas figuras. O infinito seria um círculo, isto é, finito e ilimitado, de modo que o ‘infinito’ corresponderia não exatamente à ausência de termo, mas à indefinição, ao passo que o mau infinito poderia ser indicado por uma reta que, diferentemente do círculo, não mais estaria em relação com o finito. A noção de fim da história subverte as duas figuras visto que a história e o tempo deixam de ser circulares, mas ao invés de se presumir uma reta, presume-se uma meta que seria, pois, o fim.

A noite tal como Blanchot a figura certamente transporta a fenomenologia até uma imersão muito particular, no pensamento levinasiano. A aproximação de Blanchot em relação a Emmanuel Levinas aconteceu a partir do encontro, ainda em Strasbourg, de

uma atenção de um e de outro quanto à fenomenologia e, por isso, obra de Heidegger, *Ser e tempo*. Deste encontro, depreende-se o modo como os conceitos de Levinas ecoam nas páginas de Blanchot, mas lá se transformam, por vezes, em algo diferente de um conceito de modo que parecem estar lá sem que queiram ser conceito, sem que ganhem o fulgor ou mesmo o rigor de um conceito. Deste modo, a amizade, a relação (*rapport*) não pode ser mensurada segundo uma concordância de vozes, mas tão-somente pela ‘responsabilidade’ como poderia nos indicar Nancy (2001), quando uma voz ‘responde a uma voz que chama, mostrando que uma voz nunca está só. Desse modo o que nos interessa é como ressoa na obra de Blanchot sua conversa com Levinas, consoante palavras como ‘noite’, ‘insônia’, ‘vigília’ (*veille*) e por que não dizer ‘desastre’ e ‘*il y a*’ [há]?

Logo no início da obra *De l’existence à l’existant* (a primeira obra de Levinas, publicada em 1947), Levinas (1978) sumariza a interpretação heideggeriana da existência enquanto êxtase em direção à finitude, o que liga a existência do homem à dimensão trágica justamente por este lançar-se ao nada, ao fim. Blanchot em *L’Écriture du désastre*, asseverará que Heidegger (que ganhou o epíteto de o mais prudente dos pensadores) coloca, ainda que indiretamente, a questão do fim da história do ser, mas isto será visto posteriormente a partir de Levinas e o *il y a*, conceito criado por ele que se opõe ao *es gibt* heideggeriano. Levinas exporá que aquilo que parece evidenciar o fim ou a situação do fim do mundo em que se daria o desaparecimento do ser reportará ao vazio que precede a criação – ao que Levinas designa por “relação primeira” –, o vazio de um ser impessoal, um ser sem substância e, portanto, verbal, não o ser como um ente, uma coisa ou a totalidade de entes e de coisas: mas *il y a* [há], de cuja expressão se extrai o *il* impessoal, mas não negativo. O *il y a* é estrangeiro como o ser na relação primeira, o ser ainda que nada existisse – pois que o *il y a* não é o nada; é, como se viu, o ser impessoal –, o ser tão sufocante quanto a noite – noite ligada à estranheza da duração inarticulada, estrangeira, pois ao evento, ao tempo do evento –, quanto aquilo que Levinas (1982

dirá ser “o silêncio sussurrante” da noite ou mesmo o vazio da concha em que é como se o silêncio remetesse a um barulho ausente (ou o ruído é uma estranha ausência de barulho?). A noite enquanto concha vazia em que se ouve o silêncio sussurrante enquanto não se dorme de modo que a impossibilidade de dormir torna a escuta silenciosa interminável. Levinas entregará sua atenção, em virtude do *il y a*, tanto à vigília (*veille*) quanto à insônia noturna uma vez que, quando não se consegue adormecer durante a noite, a saída do estado de vigília não necessita de uma decisão pessoal, não é o “eu” que vela (*veille*) [faz vigília], “isso” vela [faz vigília], o que remete, pois, à impessoalidade do *il y a*. Blanchot não só dirá que “isso” vela, mas também que o desastre vela. Levinas meditará que o desastre não avoca nem o ser nem o nada. Esta reflexão nos levaria a reiterar que, em Blanchot, não é o ser que desaparece – nem o mundo que fenece –, o ser não se lança ao nada de modo que o desaparecimento não é nem o desaparecimento do ser nem do nada (*néant*), como também a compreender que Levinas testemunha que não ‘há’ no desastre ser, ainda que impessoal.

Para que mais uma vez o *il y a* seja doado a estas reflexões tal como em um excuro, segue-se o fragmento de Maurice Blanchot:

Não seria preciso se ater à interpretação demasiado fácil daquilo que se entende (e se traduz) para Heidegger: «a história do ser é compreendida como a história de doações nas quais o advento (*Ereignis*) se mantém em retração»; de onde a questão simplista: «a entrada no *advento* significaria o fim da história do ser?» A palavra «doação» é doada pela fórmula alemã do «há»: *Es gibt*. Isso doa, isso, o «ele», sendo «sujeito» do *Ereignis*, o advento do mais próprio. Se se contenta em dizer: o ser se doa enquanto o tempo se retira, nós não dizemos nada porque entendemos «ser» em maneira do «ente» que doa, se doa e favorece. No entanto, Heidegger diz firmemente: «Presença (ser) pertence à clareira – o esclarecimento – do se retirar (tempo). Clareira – esclarecimento – do se retirar (tempo) traz consigo a presença (ser)». Sem nada concluir, recebemos daí a doação sempre em relação com a *presença* (o ser). (BLANCHOT, 1980, p.169)

Este fragmento (que é um recorte de fragmento) conversa sem torneios com outro em que se menciona a ‘prudente’ meditação de Heidegger sobre a entrada do ser no advento (*ereignis*), tendo-se por certo que o advento advém, e o conseguinte imbróglgio conceitual que esta certeza suscita haja vista que o ser só se compreende em doações nas quais o advento se retrai de sorte que, na retração do advento, tem lugar a história do ser, que é história de suas doações. O fragmento acima, portanto, versará exatamente sobre isso, a retração do advento (*ereignis*) e o ter lugar da doação, segundo o *es gibt*. Ora, a entrada do ser no advento não significaria o fim da história do ser? A conceituação simplista, considerada por Blanchot, na qual se observa que nada é dito quando tudo é dito uma vez que o discurso de Heidegger se equivoca segundo a tautologia impressa em ‘o ser se doa’. Blanchot, entretanto, sobre o dom – no afastamento do dom em relação ao doar-se, ao ser ou sujeito que doa – em Bataille e Levinas vai sopesar como a exigência que o move não se pautará em questões inconvenientes, que se cruzam à presença, isto é, a relação da doação com a presença que é presença do ser, tais como ‘quem doa’ ou ‘o que se doa’. Questões como estas, que recolhem tão-somente linguagem, apuraria Blanchot, poderiam denunciar certa inclinação à sacralização da linguagem, intuindo a imaginação que ela seja a casa do ser de modo que a linguagem esteja em consonância com a presença do ser. Em outro fragmento, sobre uma questão (que, para Blanchot, é uma proposição falseada em questão) como ‘por que anteriormente há alguma coisa ao invés de nada’, o há [*il y a*] é acintosamente posto em relevo: “«há» que não é nem ser nem nada, nem bem nem mal e sem o qual tudo isso desmorona ou já portanto desmoronou. Sobretudo o há, enquanto neutro, dribla a questão que recai sobre ele: interrogado, ele absorve ironicamente a interrogação que não saberia sobrepujá-lo” (1980:108).

No *récit Le dernier mot* (1936), Blanchot reporta o *il y a* à última palavra: “urros trementes, sufocados, que, a esta hora do dia, retiniam como o eco da palavra *il y a*. ‘Eis sem dúvida a última palavra’, pensei ouvindo-os” (1983a:66). Havia nesta palavra algo de

infantil assim como os olhos do *último homem*, como se sugere no *récit* homônimo *Le dernier homme* (1957)? Ora, o último que não é o último ou que só poderia sê-lo se houvesse algo que o religasse à infância (ou, como o diria Levinas, à relação primeira) e não à decrepitude, isto é, que evocasse um sentimento de ingenuidade em oposição à sabedoria de um velho (ao saber absoluto), anterior à linguagem, à tematização do dito, precedendo a predicação própria à essência, toda mostração, todo aparecer... Para Blanchot, o desastre mesmo que nomeado não figura na linguagem, aconteceria o mesmo com a última palavra? O que seria a última palavra? A última palavra pertenceria à linguagem? O último a falar a última palavra falaria para alguém? Lembremo-nos do “pedido” de Paul Celan para que talvez a poesia seja como a voz do último a falar a fim de que (e esta relação de finalidade é conferida por Blanchot) a poesia seja palavra de Nada (*Rien*). Lembremo-nos também de que são cães que emitem os urros da palavra sem palavra (por não ser proferida por voz humana) *il y a* de modo que talvez se pense que o *il y a* (assim como o desastre) ainda que nomeado não figure na linguagem, que não possa ser proferido como palavra por boca alguma. Nos versos de Celan, “olhos/mendigam bocas/ao redor da Terra” (CELAN *apud* BLANCHOT, 2002, p.79), “cega-te desde hoje” (2002:81).

Bem, talvez pareça explícito o laço entre último – em se renunciando à possibilidade equivocada deste anunciar o fim do mundo – e a relação primeira (que religa ao ser) sobre a qual Levinas (1978) refletia em seu primeiro livro, que foi citado não apenas uma vez por Blanchot em *L'espace littéraire*. A partir da reflexão sobre o alcance da designação ‘último’, de modo, em princípio, redutor, é possível entendê-lo quando relacionado ao instante, que, como diria Levinas, não é um bloco que será talhado, mas, articulado, tem parte ligada com a história, sendo, pois, o instante e a atualidade – evocada por ele – radicalmente separados da eternidade. ‘Último’, evidentemente, enquanto aquilo ou aquele que vem depois de todos os outros, reporta tanto ao fim quanto ao que o precedeu, de modo que o ‘último’ o é (em sua atualidade ou presente no

porvir), historicamente, segundo a suprassunção (*aufhebung*) de estados pretéritos. Não há, pois, em princípio, relação possível em ‘último’ e eternidade (mas sim com a cronologia de fatos) em considerando o ponto de vista que imerge na teorização do fim modo que o último seja tido por um vestíbulo para o fim, mas o vestíbulo sem espera visto que o advento, indubitavelmente, advém. Entretanto a conversa entre Blanchot e Levinas destituirá a relação de compreensão – pois que relacionada ao fim – que se poderia ter com a palavra ‘último’ ou da ‘última palavra’. A obra *Le pas au-delà* não fará o leitor refletir somente uma vez sobre o instante e o presente sobretudo, em sua relação com a teorização do fim: “O acabamento da história seria essa retomada, em um presente doravante atuado de toda possibilidade historial: o ser se pensa e se diz sempre no presente” (1973, p. 44). A atualidade, segue Blanchot (só que nas páginas anteriores), é aquilo que remete ao agora ainda que seja agora do passado enquanto origem, seja o agora do porvir enquanto profecia – daí talvez se possa compreender a expressão “presente doravante atual”, como o lançamento do presente no porvir, mesmo em se considerando o retorno (Blanchot diz a retomada) da história enquanto relato fundado na cronologia de eventos. A atualidade conforme o que se viu sobre Hegel, suprassume a história, de modo que há nisso uma ligação com o presente, uma vez que o presente é *semblant* de *Moi-Sujet* – diria Blanchot sobre a relação (*rappor*t) dialético –, sendo o presente a única instância temporal para o ser. Ainda que o presente pareça se “sujeitar” ao passado, é o presente mesmo que emerge fundado na história; aí se vê na expressão da atualidade histórica se afirmar, ainda que numa negação, o presente. Por isso a referência, em Blanchot, à relação dialética, como o *Je* (sujeito-pronome do caso reto) que, em choque com a alteridade, se destitui da “autoridade” de sujeito, sendo já um *moi* (um “eu” oblíquo), mas que se conservará enquanto sujeito pois que suprassumido, sendo, pois, um falso *moi* ou *Moi-Sujet*.

Em *L'Écriture du désastre* a discussão sobre a possibilidade de algo que seja último preceder o fim é ironicamente sumarizada:

pela questão “última testemunha, fim da história?”. Por que a aparição destas palavras, que poderiam ser ditas palavras do fim, ainda que revogadas, ditas? Não dizê-las não as revogaria? O gesto de recusá-las não poderia se liberar do retorno, elas retornam. O último, na experiência do desastre, é impelido à exigência de que o tematizado (dito) seja desdito de sorte que, como em fuga, esquiva-se ao infinito. Como se viu, a filosofia hegeliana afirma o ser no presente ou na presença, concebendo-o tão-somente por mediações (ou muletas a que o pensamento se sustém) – ora, a dialética é este saber (que claudica) para o qual seria impensável a imediatidade. Assim, o infinito (que nada media) que, para Hegel, teria parte ligada com o mau (mau infinito) é lançado para fora do sistema. Sendo a presença (atual) revogada, mas incontornável, ela retorna enquanto presença infinita, sem mediação e, portanto, sem relação. Chamando por Levinas, Blanchot definirá a linguagem como imediatidade, o que assinalaria, pois, uma mudança radical, pois não se pode sequer falar do imediato sem relação. Um recurso (mas não a salvação) seria falar da imediatidade no passado não articulado e, portanto, sem progressão nem regressão, na exclusão do presente do ser e do ser como presença. Mas se a imediatidade é a presença infinita como suportá-la no passado? Isso arrastaria o pensamento ao paradoxo quase insustentável, mas, ao invés da concessão, talvez seja preciso levar um pouco mais longe o limiar, movendo o passado ao assustadoramente antigo, mais antigo que qualquer lembrança, atrás de qualquer rememoração, um passado (eternidade) às costas do passado. Assim a presença (infinita), sem o instante já da presença, sempre já passada. O fim, o último, a morte nos precederiam, de modo que nosso porvir não caminha para a morte, para a finitude, mas a morte, o fim, tem nosso porvir. O paradoxo de se escrever “o escritor, sua biografia: morreu, viveu, morreu” (1980:61) é o paradoxo de se falar de uma morte imemorial que nos precede, uma morte tombada para fora de memória, em um passado mais antigo que a memória. Blanchot convida ao paradoxo e, por isso, ao ceticismo em cujo movimento se admite tanto a

refutação quanto o retorno do refutado (a refutação do presente, o retorno do presente; a refutação do fim, o retorno do fim). Em um excelente empréstimo de Levinas, a linguagem é já ceticismo, isto é, esta exigência de desdizer todo o dito, pois o dito é o repouso do saber em uma intimidade com um extremo que o fecha, o encerra, o detém. Blanchot leva ao extremo limite a exigência de o pensamento recusar todo o dito, ainda que o dito seja mesmo a formalização do pensamento. Dita Blanchot: “escrever é desconfiar absolutamente – confiando absolutamente na escritura – da escritura” (1980, p.170).

O ceticismo é, portanto, o retorno da palavra revogada, que Blanchot afasta do niilismo e aproxima da ironia – a alegria cética, a alegria sem riso –, para além do sério da morte e, por que não dizer, para além do trágico do encaminhamento do ser em direção à finitude, à morte, ao nada (*néant*). Em *Le dernier homme* se dirá que a frivolidade é o que temos de melhor, a frivolidade como este nada sério, o nada sério de um Kafka ou de um Beckett, sem que, por isso, haja um confronto entre sério e frívolo. Simplesmente o sério nos escapa de tal modo que o desastre mesmo é nomeado em alusão à derrisão – a derrisão do retorno desastroso. A esquivança à tematização do dito pela exigência de que se desdiga o dito – mesmo que não se possa conceber uma linguagem em que não esteja dado o dito –, que foi possível expor, inicialmente, com a nomeação do último, sua revogação e, por isso, seu retorno, é poetada por Celan, em *O último a falar*, páginas em que Blanchot ensaia uma leitura fragmentária de fragmentos de versos de Celan. A palavra de Nada (*Rien*) daquele que fala como o último a falar de modo que quando se fala não possa mais afastar o não do sim – o ceticismo é nem um nem outro. O sentido, vindo, assim, não como luz, mas num gesto de doação de sombra, se troca em ausência de sentido de sorte que o poema de Celan acena para a dissolução de qualquer oposição entre luz e obscuridade ou noite e dia. A palavra proferida por aquele que é como o último a falar se estilhaça entre “Meianoite Meiodia Meianoite”:

Fala, tu também
fala como o último a falar,
diz tua palavra.

Fala –
Entretanto não separe do Sim o Não.
Dá à tua palavra também o sentido:
Dá a ela sombra.

Dá a ela bastante sombra,
Dá a ela tanta sombra
que em torno de ti tu a saibas espalhada
entre
Meianoite Meiodia Meianoite
(CELAN *apud* BLANCHOT, 2002, p.103)

Do mesmo modo que o ceticismo não presume a rudimentaridade da contradição, a escritura, quer para ela se encontre uma forma, um gênero de escritura que arrisque em novidade, quer ela permaneça gasta pela tradição, passará pela exigência de que o ceticismo chegue somente por ela, abrindo-se, pois, a experiência-limite de escrever ao Dizer (Blanchot chama novamente por Levinas), além do dito, que precede o fenômeno, que não saberia pertencer à experiência ou ao experienciável e, por isso, estaria em relação com a absoluta anterioridade do assustadoramente antigo. O Dizer, ao fim do ensaio *Après coup*, vem por “uma voz vem de outra margem. Uma voz interrompe o dizer do já dito” (1983a:100). A linguagem é já ceticismo por ser Dizer e dito, por, na interrupção gaguejante do dito, vir o Dizer que o desorganiza, o rasga, deixando-o aberto ao infinito. Não desdiria, pois, o já dito? Para que se compreenda a nomeação do Dizer – que não figura na linguagem, mas que a limpa do já dito – em par com o dito, bastaria mencionar que Blanchot define a escritura do desastre por Dizer.

Voltemos ao ensaio *Après coup*, que é fundamental para o trabalho que aqui se escreve e, sobretudo, para as reflexões que, por ora, se abrem, a fim de que se possa seguir segundo uma relação

entre o ceticismo da linguagem – Dizer e dito –, que atinge e cheio o pensamento do último a falar, e o verso de Celan “ninguém dá testemunho para a testemunha”, que é a fonte de uma reflexão ininterrupta e incessante na obra de Blanchot em virtude de estar aí a evocação da responsabilidade, do cuidado (*souci*), bem como do imperativo “não esqueçam”, sobre Auschwitz, o evento que se seguiu à ingenuidade intelectual da negatividade sem emprego no fim da história. Levinas, que dedica sua atenção à testemunha assevera que a testemunha está voltada ao Dizer. Ora, contudo assim como o último a falar, a última palavra, a testemunha pode ser reconhecida em sua relação com o entendimento histórico e, em sua singularidade vinda do uso comum, com a transmissibilidade do passado histórico. Daí a exigência de não considerar a testemunha como testemunha da história, como aquela que possa fazer um relato do evento passado de modo que um sentimento de vacuidade trave o evento histórico de Auschwitz, que se apresenta na pergunta “como dizer que Auschwitz teve lugar?” (1980, p. 216). Como dizer, na concessão de ter sobrevivido, sobre um evento que é uma queimadura total cujas testemunhas não poderiam ser senão queimadas? Sendo absolutamente inamestrável, este evento é um golpe (*coup*) que, se a ele se sobrevive, eternamente se vive em sobrevida porque é a morte que chama por todos os contemporâneos de Auschwitz a viver – e, mais uma vez, não é a vida que chamará todos a morrer, a morte nos precede –, esta morte que enquanto segunda pois não tombada sempre já fora da memória num passado assustadoramente antigo, não se apagará na injunção de que não esqueçamos. Todo o relato, toda a narrativa, todo o *récit*, estará em falta com a testemunha ausente quer se queira falar de Auschwitz, quer não, pois este evento muda toda relação, muda a relação com a escritura, na exigência de que toda narrativa seja anterior a Auschwitz a fim de que não se experimente a ilusão de que se possa torná-lo presente no modo narrativo. Ninguém mais se levanta para testemunhar, estaria aí o fim da história? Não; estaria aí uma discussão incessante sobre a possibilidade de escrever, tendo por confins nem a alegria e a esperança humana de um céu

soberbo nem a morosidade nihilista de não escrever, mas sempre o golpe, a queimadura total na relação, que a tudo atinge e por que não dizer que atinge também a experiência, a noção de experiência como partilha ou transmissibilidade. Há nisto um desafio ao pensamento, mas não somente isso visto que, em se considerando a abertura a outros modos de agenciamento seja entre homens – um rosto diante de outro rosto –, seja entre as assimetrias do poder, todo um pensamento que consista na decisão sobre a organização dos homens, sobretudo, um pensamento sobre justiça e autoritarismo, é posto em questão por Levinas e Blanchot. A escritura – esta tarefa e esta exigência do homem de busca (*recherche*) – terá que, de certo modo, responder ao evento de Auschwitz de sorte que, ao contrário do que se possa imaginar sobre as reflexões de Blanchot sobre a postura dos chamados intelectuais, talvez homens de letras, homens de filosofia e homens de saber, por ser tão impossível falar sobre Auschwitz, é fundamental que não se deixe de falar, que não se cale sobre este evento histórico, evento a partir do qual toda a possibilidade soçobra.

Como se viu, onde reina a finitude, no limitado do sujeito, ela se rompe na relação (que é também ausência de relação, pois, como também se viu, a relação retorna exatamente porque ela se queimou) com o outro (por que não dizer na amizade?), relação na qual o sujeito se desassujeita uma vez que a subjetividade, ou melhor, o ser não suporta a queimadura, que a precede em eternidade de modo que o movimento de conduzir-se ao fora do sujeito é um abrir-se ao infinito – o infinito, não-tematizado. Levinas considera o ser (ou a questão do ser) como algo de estrangeiro – algo que nos choca – e sufocante, como a noite, sobretudo, a noite em que não se dorme, em que se ouve o silêncio sussurrante, sobre o qual já se falou anteriormente. Parece-nos haver uma violência na questão do ser, mas, em contrapartida, não uma violência que peça o contragolpe, mas que convide a refletir sobre o depois do golpe. O que exatamente fazer, falar ou silenciar? Levinas diz que ultrapassar a questão é não respondê-la e talvez seja esta a exigência quanto à

questão que se coloca em relação ao homem. Não se pode, pelo menos, responder em se considerando o comum de toda relação, em se considerando os modos tradicionais de associação entre homens, as discussões repisadas sobre liberdade, justiça e autoritarismo. Há, por mais que se queira abreviar qualquer entendimento sobre isso, o chamado da amizade e da comunidade, que, mesmo diante do já dito da questão, esboça uma abertura, uma ferida no pensamento, que porá em desordem tudo aquilo que se tem por verdadeiro, mas não instaurando uma verdade, sendo tão-somente, como diria Levinas (1978), não mais questão de verdade, mas do bem.

Blanchot, em *Le pas au-delà*, rompe a proposição, próxima à hegeliana, de que a palavra evoca a morte a partir, mais uma vez, da destituição do fim e da abertura do fim ao infinito: “falar, neste sentido, um sentido irônico, é justamente ter a última palavra, tê-la para não mais tê-la: falar com esta última palavra que pessoa alguma pronuncia nem recolhe como última” (1973, p. 124). Ora, sendo a morte finitude, toda palavra é última palavra exatamente por evocar a morte, palavra que recusa o estatuto de última posto que, em Blanchot, “não há fim lá onde reina a finitude” de sorte que a palavra dita se desdiz, suspendendo, pois, a morte que nela é evocada (tê-la para não mais tê-la, isto é, dizer a última palavra para desdizer a última palavra já que da linguagem não se foge, sendo, pois, a ironia impossível e necessária). Logo se vê que a última palavra assim que proferida não se profere nem se compreende enquanto última visto que é ela a recusa do último. Não há silêncio algum nisso, muito menos valorização do silêncio, mas simplesmente recusa ao silêncio (na recusa ao último) e somente por isso o silêncio retorna à palavra – no ceticismo, já se viu, o retorno do refutado. Não há, pois, melhor relação do que a que Blanchot propõe entre a testemunha e o último a falar exatamente pela ausência de evento que signifique a “ultimidade” do último:

Paul Celan: *Ninguém dá testemunho para a testemunha*. E, no entanto, sempre, escolhemos para nós um companheiro: não para nós, mas para alguma coisa em nós, fora de nós, que tem necessidade de que

faltemos a nós mesmos para passarmos a linha que não atingiremos. Companheiro de antemão perdido, a perda mesma que está de ora em diante em nosso lugar. Onde buscar a testemunha para a qual não há testemunha? (BLANCHOT, 2002, p.71)

Ora, volta-se ao testemunho, mas a partir da afirmação, que se depreende de Levinas (1982), de que não há atualidade no testemunho já que, quando alguém diz “eis-me aqui”, dá-se testemunho do infinito, sendo o infinito a falta de atualidade, de presente. Para Levinas o Infinito ou o Outro, na subjetividade, se manifesta, sendo, pois, o Infinito (em sua correspondência ao Outro) a exterioridade, ou melhor, o fora. O Infinito enquanto o rosto de outrem para quem se destina o testemunho – o rosto de outrem significando a responsabilidade ética –, no testemunho, também se transforma em interioridade de sorte que não há pessoa a ser concernida pelo testemunho; daí, pois, a afirmação de Paul Celan: “ninguém dá testemunho para a testemunha”. O testemunho “não” dá nada do mesmo modo que o testemunho não poderia ser dado por alguém: a testemunha não é alguém que dá testemunho, sendo o testemunho destinado a outrem, isto é, não importa quem dá, mas o que exatamente importa é a responsabilidade por outrem, o que implica uma relação outra com a subjetividade, na qual o Infinito se manifesta. Veja-se o seguinte trecho de *L'Écriture du désastre* porque nele se expressa como o testemunho não poderia se estabelecer como fidelidade da mensagem, de um segredo compartilhado, de uma palavra partilhada justamente porque não há fundamento que fixe a proximidade do próximo já que a proximidade vem do longínquo outrem, do mesmo modo que o contato se dá como entre dois que não se tocam, nas paragens sempre daquilo que não se atinge. Não há, pois, reciprocidade no testemunho, bem como não há conhecido, não há o movimento de se fazer conhecer, de se desvelar, de se revelar: “uma amizade sem partilha, bem como sem reciprocidade, amizade para aquilo que passou sem deixar rastros, resposta da passividade à não-presença do desconhecido” (1980, p. 47). Outro fragmento evanescente soprará que não se pode entender

a amizade senão morrendo incessantemente, sendo a amizade pois, “o fora religado em sua ruptura e em sua inacessibilidade ou “a chamada a morrer em comum pela separação” (1980, p. 5). Morrer incessantemente na ausência de presente da morte e por isso na ausência de encontro, de qualquer coisa que se entenda a travar relação. O testemunho do Infinito (o fora religado), como diria Levinas, é exatamente a impossibilidade da relação com o rosto de outrem visto que não se toca o rosto de outrem a não ser tocando-o infinitamente, isto é, no contato infinito daqueles que não se tocam. Por isso o caráter comum na separação, pois não arruína o contato, a relação, senão os deixando intactos.

Este alcance de entendimento da amizade, neste caso, circunstanciada por um evento de afinidade, ligação ou comunhão, poderia, agora, remeter a um dos vários momentos em que isso se sugere na obra de Blanchot, por exemplo, à amizade que se funda na não-comum da comunicação – e por isso o emprego da expressão fundo sem fundo da comunicação, pois, ora, sem o comum, como tocar o fundo, como fundar algo sem a partilha do comum? –, e a palavra não-compartilhada, na ‘partilha’ sem partilha de um segredo uma vez que nela (a partilha) falta a confiança no secreto do segredo – não há secreto partilhado –, falta o alcance da fidelidade da promessa compartilhada. Talvez seja necessário rasgar o pensamento para que se possa dizer que a amizade exclui a amizade. As páginas de Maurice Blanchot em que é evidente a amizade a que escritor, literatura ou mesmo filósofo – homem de busca (*recherche*) e por isso homem que escreve – e filosofia são concernidos, frequentemente não parecem ser dedicadas a algo diferente da experiência-limite de escrever ou, como se viu, da ‘experiência do desastre’. A própria evocação na relação entre aquele que escreve e sua ‘obra’ ou sua tarefa da aparentemente ingênua designação de amizade (quando se deixa escapar o modo como Blanchot a remarca no correr de sua obra) já transformaria qualquer entendimento prévio e pré-constituído sobre literatura e filosofia de modo que a amizade seja um sinal que destitua a literatura e a filosofia de qualquer estatuto

ou entendimento prévio que a elas poderia ser conferido. A amizade responderia, pois, à exigência de 'des-pensar' filosofia e literatura.

Em *L'Écriture du désastre* se afirmará também ironicamente que o teórico é necessário – o teórico das teorias da linguagem, por exemplo – e inútil. Sua tarefa consiste em tatear um extremo a que se detenha o saber a fim de que, enfim, haja um saber em repouso no dito de sua teoria. Mas o saber não se acaba por aí haja vista a premente exigência de que seja esquecido, renunciado, revogado, e, para tanto, não poderia vingar tentativa que consiga debelar o ceticismo: ora, ele é invencível, está na linguagem. A teorização do fim não se acaba por aí visto que o ceticismo não destrói; ele desarranja, torna a linguagem pouco confiável, deixa o emprego dos termos a que se costumava se amparar turbado porque o paradoxal parece ter lugar. Toda a discussão sobre o fim poderia ter sido entregue à radical negação da obra, seja por meio da negação da filosofia, seja por meio da negação da literatura, no descompasso entre obra e vida (na decisão de que a vida é um horizonte histórico) se o fim não fosse lançado, no pensamento blanchotiano, a um passado que jamais soube ser presente a fim de que o presente não seja mais a resposta ao dispositivo que ajusta progresso e regresso, mas uma ruptura de infinito da qual viria, sem chegar a se cumprir, o sentido da relação que é liberação da relação. Assim, no sem relação, ou melhor, na relação e na presença infinita não haveria lugar para o confronto da inadequação entre subjetividade e objetividade, de onde é certo que sai a noção de fim de uma época. Ou se faz desta inadequação a dialética condição de existência da consciência crítica de uma época e de uma forma em que se dê obra, como a modernidade e o romance a partir dos quais ainda se discute quem fenecerá primeiro.

Blanchot imiscui ao adágio de Paul Celan, que foi repetido insistentemente nas últimas linhas, a citação de Platão de que da morte ninguém tem saber. Não haveria, pois, emprego mais conveniente do que o que aqui se encerra haja vista que de um golpe só se relaciona, assim como no fragmento de Blanchot que inicia

o texto que por ora se escreve, morte e saber, ou melhor, fim e teorização do fim. Mas, como se viu, as palavras blanchotianas para 'morte' e 'saber' poderiam ser dadas por, talvez, suspensão do fim em um morrer infinito, saber que libera do saber de verdade. Uma totalmente outra amizade com o/do saber viria de outra margem, não a margem ordenada pelos conceitos do horizonte teórico, mas uma margem que se esquiva como se seu gesto de esquivar-se fosse a única forma de confiar.

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, Maurice. *Après coup* : précédé par Le ressassement éternel. Paris : Minuit, 1983a.

_____. *La communauté inavouable*. Paris : Minuit, 1983b.

_____. *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L'Espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955.

_____. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959.

_____. *La part du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

_____. *Le pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973

BLANCHOT, Maurice. *Thomas l'obscur* (première version rééditée). Paris: Gallimard, 2005.

_____. « Le dernier à parler ». In : _____. *Une voix venue d'ailleurs*. Paris : Gallimard, coll. « folio essais », 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris : Minuit, 1980.

FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*. In: Collectif. Critique n. 229. Paris: Minuit, 1966.

LAPORTE, Roger. « Georges Bataille : Un cri de coq en plein silence ». In : _____. *A l'extrême pointe* : Proust, Bataille, Blanchot. Paris : P.O.L, 1998

LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.

_____. *Éthique et infini*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001.

_____. *La communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 2004.

_____. Noli me frangere. *Revue des sciences humaines*. Lille, n° 185, p. 83-92, 1982.

_____. « Répondre du sens ». In: *Revista Poésias n° 92*. Paris: Belin, 2000.