

A POÉTICA DO SABER SOBRE OS NOMES DA HISTÓRIA¹

Tradução de Cláudia Muller Sachs²

“Não procure desculpas demasiado detalhadas para o atraso com que nosso anúncio apareceu: para quem leu o livro, esse atraso não tem nenhuma consequência ... será neste caso como um julgamento a ser completado por um outro; quanto àquele que não o leu, deve ser felicitado em ser convidado agora, e até mesmo compelido, a ler”
(Prefácio de Jean Paul a *Fantasia*, de E.T.A Hoffman, Edition Presses Pocket)

Resumo

O artigo enfoca as contradições existentes na dimensão histórica, especialmente quando se pensa as “artes de fazer”. Contrapõe arte e ciência, história científica e história ideológica, finalizando com considerações sobre o presente, quando o trabalho analítico deve deixar de ser um trabalho de luto para voltar-se às constituintes da democracia.

Palavras-chave: história, ideologia, historiografia da arte.

Abstract

The article focuses on the contradictions in the historical dimension, especially when one considers the “art of doing”. It contrasts art and science, scientific and ideological history, ending with considerations about the present, when the analytic work must cease to be a work of mourning to turn over democratic frames.

Keywords: History, ideology, art historiography.

¹Este texto é a retomada de uma entrevista realizada quando da publicação de *Os nomes da história*, em 1992. Publicada nas edições 11 e 12 da revista *A mão do macaco*, em 1994.

²Mestre em Teatro e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teatro da UDESC.

Urdimento

Esse termo é essencialmente uma rejeição a certos conceitos. Falei sobre a poética, não sobre metodologia ou epistemologia. É que tais termos operam, para mim, uma denegação a respeito das formas reais da constituição de um conhecimento. A escolha do termo poética possui várias razões.

A história produz sentido com auxílio de procedimentos emprestados à língua natural e dos usos comuns desta linguagem. Epistemologia e metodologia insistem em procedimentos destinados a verificar os fatos, colocando números em série. Eles dão a certeza do conhecimento antes de serem exibidos em sua escrita e em sua solidão. O historiador é, então, aquele que “faz” a história, que trabalha no “canteiro” da comunidade do saber. Conhecimento, comunidade e ofício garantem-se mutuamente. Mas, uma vez que tenhamos utilizado métodos adequados de verificação, fazendo os cálculos corretos, deve-se passar pelo regime da linguagem comum para dizer que os dados estatísticos produziram esse sentido e não um outro. E deve-se fazê-lo imediatamente para determinar o objeto da investigação. A escrita da história não expressa os resultados da ciência, ela faz parte da sua produção. E escrever é sempre um ato de solidão que nenhuma comunidade, nenhum ofício, nenhum conhecimento garante.

O termo poética busca também identificar uma relação histórica entre a constituição de duas configurações conceituais. A época do nascimento das ciências sociais é aquela na qual o conceito de literatura se estabelece como tal, sobre as ruínas das antigas artes poéticas. A noção de literatura apela a uma poética que não é mais aquela dos gêneros poéticos, com os objetos e métodos de tratamento que lhes convém, mas que se refere ao todo da língua e a sua capacidade de tornar qualquer coisa em obra de arte (*o livro sobre nada*, de Flaubert). A poética do saber visa abranger essa relação entre a aberração literária - o fato de que a literatura é uma arte da língua que não é mais normatizada por nenhuma regra e demanda uma poética generalizada - e a produção do discurso das ciências sociais com seus modos de legitimar o verdadeiro. Esse poder sem normas da língua é ao mesmo tempo aquilo contra o que se rebelou o ideal das ciências sociais. E, não obstante, elas o necessitam para situarem-se como parte da ciência e não da literatura.

Poética, finalmente, opõe-se à retórica. Esta é a arte do discurso que deve produzir um efeito específico sobre certo tipo de ser falante em circunstâncias determinadas. Chamo de poético, ao contrário, um discurso que não esteja em posição de legitimidade e que não possua destinatário específico, que não apenas suponha um efeito a ser produzido, mas que implique uma relação com uma verdade e a uma verdade que não tenha uma linguagem própria. Eu procuro pensar o seguinte: a história, para possuir um *status* de verdade, deve passar por uma poética. E, como esta não está constituída, o discurso histórico

deve se dar sua própria poética. Poética do saber, portanto, não designa uma disciplina que se aplicaria à história, entre outras. A questão da escrita encontra-se particularmente no coração da ciência histórica, porque a história, tendo que lidar com o evento da palavra que separa de si mesmo seu “objeto”, deve resolver esse problema do ser falante, porque, não sendo nem uma ciência formal nem uma ciência experimental, não podendo legitimar-se com nenhum protocolo que retenha a verdade a distância, ela está brutalmente na presença da própria relação da verdade com o tempo, da função da narrativa que, desde Platão, deve colocar na ordem do devir um análogo da eternidade. A sociologia ou a etnologia, que acampam sobre o mesmo solo político-epistemológico que a história, também utilizam alguns procedimentos poéticos, mas podem assegurar-se de sua natureza científica mais facilmente, entre uma metafísica da comunidade (o fato social total), que satisfaz o problema do ser falante e os protocolos experimentais ou estatísticos do “face-a-face” com o objeto. Elas podem tratar separadamente a questão da verdade amarrada à determinação do tempo, devem escrever o tempo do ser falante como contendo a verdade.

Ciência verdadeira, ciência falsa

Tenho que lidar com um universo de dúvidas que eu trato como tal - o que não é relativismo. Há uma série de discursos que são classificados sob o título de ciência. Alguns lhes negam esse estatuto em nome de critérios popperianos ou outros. Para mim, o que me interessa, são os modos de discurso que sustentam o status de uma ciência que deve provar o tempo todo que é realmente uma ciência. Isso não pode ser apenas uma questão da epistemologia. Ou dizemos que não há mais que uma retórica, ou dizemos que há algo que é mais do que retórica sem ser uma epistemologia. É isso o que eu chamo de uma poética. Eu procuro sensibilizar o modo de verdade que o discurso histórico deve assumir independentemente de qualquer questão de rigor dos procedimentos de verificação. A história precisa de outra coisa: um corpo de verdade para suas palavras. Mas ela não se dá pelo modo reflexivo, e sim pela própria textura da narrativa. Às vezes, porém, ela o faz explicitamente. Isto é o que faz Michelet: uma poética explícita da história como jornada épica e descida aos Infernos, uma teoria e uma prática do corpo das palavras capazes de atravessarem a ausência e a morte.

A questão da instituição histórica não me interessa realmente. Ela estabelece um curto-circuito entre a questão do sujeito e um discurso sociológico, um discurso de poder sobre o qual Michel de Certeau disse tudo o que havia de interessante para dizer. Eu não procurei pensar a posição de um

conhecimento no campo dos conhecimentos, seja ele epistêmico ou político. Para mim a questão política do conhecimento histórico passa pela análise de uma relação específica: a relação entre o discurso que discute a história e as palavras nas quais ela se escreve. Escrever a história é um ato interpretativo do corpo falante que faz a história, da maneira como ele fala e como ele “faz”. O que me interessa é a relação entre essa apreensão do ser falante e a questão das fronteiras entre os modos do discurso: o que significa quando dizemos que determinado discurso provem da ciência, e não à literatura, ou o contrário? O discurso da história me interessa, repousa-se sobre essa fronteira onde uma espécie de modalidade de discurso está ligada ao modo como interpreta a relação entre o ser falante e a veracidade de sua palavra.

Fechamento da época da história

O fechamento de que falo, não se refere ao que alguns chamam de fim da história. Eu entendo por idade da história o tempo no qual a história foi pensada como processo de produção de uma verdade: uma verdade da comunidade humana produzida pelo agir humano e não simplesmente uma versão secularizada das teologias da história do tipo agostiniano. Eu não falo de fechamento no sentido heideggeriano. Tento simplesmente dizer o seguinte: atualmente concentram-se dois grandes discursos sobre o fim da história: o discurso de inspiração hegeliana que nos diz que a história atingiu o fim para o qual tendia: o Estado universal homogêneo; e, em seguida, o discurso ressentimentalizado³ sobre o fim das ilusões da história, o fim da era das ilusões de emancipação. Aqueles que a princípio carregam a carga do nome da história, os historiadores, proclamam livremente o fim da sua era, de diferentes maneiras. Isso gira em torno da Revolução Francesa, da ideia de que a era aberta pela Revolução terminou e de que talvez nunca tenha começado, que ela não foi nada além do que o desenvolvimento de uma grande ilusão ou loucura: a loucura que consiste precisamente em querer “fazer a história”. O historiador se faz, então, pensador da política ao anunciar o término do tempo em que acreditávamos que a história como processo produzia a verdade. Ele escolheu ao mesmo tempo a ciência contra a narrativa, mas uma ciência que faz bascular a questão da verdade no nível do comentário. Assim, uma parte da história da Revolução Francesa tornou-se a história de sua historiografia. Invalidam-se as categorias da palavra revolucionária e de sua narrativa. Resta, então, interpretar o que invalida a matéria dessa narrativa, apelando às categorias sociológicas, às ciências políticas ou outras.

A história da “era da história”, aquela dos tempos revolucionários e democráticos, está de certo modo presa entre essas formas de comentário que estão para além das narrativas e das formas da história que não receberam o

3 No original, *ressentimental*; neologismo do autor. (NT)

status de verdade que está ligado à narrativa. Essa história está condenada a uma espécie de empirismo apoiado em dados científicos, renunciando questionar os modos de escrita que dão às palavras da história e às palavras do historiador a aparência de uma verdade. Há, portanto, um balanço entre um aquém e um além da narrativa-verdade. À sombra do discurso político sobre o fim da história, os historiadores exercem livremente o fim da história através da prática museológica e enciclopédica. A Enciclopédia de Diderot abriu a era da história. As enciclopédias/museus de hoje instauram seu fechamento.

Os três contratos

A operação micheletiana de narrativa-ciência entrelaça as três exigências da ciência, da narrativa e da comunidade; é claro que Michelet poderia fazê-la, porque ele escreveu a história de um sujeito, o sujeito França: um sujeito territorializado, a pátria aparecendo para si mesma. Este sujeito era apropriado para a operação que outorga à terra ao mesmo tempo lugar de convivência, entidade maternal de transmissão e passagem do mundo dos vivos àquele dos Infernos – como a função de superfície onde se inscreve a verdade que constitui comunidade. Fazer emergir o sujeito França de seus territórios era também pensá-lo como produto de sua própria genealogia, recusar outros tipos de sujeitos, como aquele fundado sobre raça, aquele que é forjado pelo poder estatal. Mas depois que Michelet efetuou essa inscrição territorial do sujeito França, houve uma separação entre a narração comunitária do contrato político, tornando-se aquele da história que contamos às crianças, e a administração do sentido: a ideia da testemunha silenciosa, da coisa ou do território que retém e libera o significado. Esse procedimento tornou-se uma norma de cientificidade ao se separar do sujeito como poder reunido. Tivemos então o entusiasmo dos historiadores pela geografia, a ideia de que o sujeito certo para a ciência histórica é o território no qual se decifra o significado, ao contrário do sujeito coletivo relatando seu mito.

Para ser ciência, a história não deveria mais ser a “história de”. Ora, esta ruptura não tem nada de evidente. A história sempre foi a memória de grandes feitos ou de grandes homens, a memória de um poder, de uma comunidade. Ela tornou-se “história geral” através da ideia de que “os homens”, as comunidades humanas deliberadamente ajuntadas “fizeram” a história. A história da França, ao modo de Michelet, inventou um sujeito montado sobre essa fronteira entre duas épocas. Quando a história quis ser uma ciência com método universal aplicado a qualquer objeto, ela descartou esse tipo de sujeito, remetendo às restrições políticas da educação, mas ela manteve o procedimento hermenêutico que Michelet havia utilizado para sua manifestação:

o do testemunho mudo, do sentido territorializado. O sujeito não está mais lá, é de alguma maneira seu modo de manifestação, o território como lugar de significado, o que se tornou agora sujeito. É assim que passamos do “Quadro da França” de Michelet ao “Mediterrâneo” de Braudel. O Mediterrâneo como o lugar de uma cultura que não é mais aquela do sujeito nacional, uma cultura/universo. Mas fazer do Mediterrâneo um sujeito implica em criarmos o universal de um espaço, da mesma forma como Michelet produziu a unidade do sujeito França como nascido de seu território. A ruptura do contrato político e seu restante “hermenêutico” não foram pensados pelos historiadores.

Subjetividade democrática e ciências sociais

As ciências humanas e sociais foram amplamente dependentes de um projeto político: o de pensar e desenvolver a comunidade pós-revolucionária, seja na forma contrarrevolucionária da restauração dos laços sociais e crenças comuns, ou sob forma de República como institucionalização e civilização da democracia. O corpo republicano deveria oferecer os valores morais, um *ethos* para a democracia. A sociologia e a história foram as partes centrais deste projeto. Entre o final do século XIX e início do XX, tornaram-se ciências acadêmicas respeitáveis, negando, progressivamente, seu caráter de militância aos poucos, mantendo um número de formas de tematização de seus objetos e de os modos de interpretação. Mas o conflito nunca foi realmente resolvido. A história e a sociologia testemunham particularmente, seja porque a militância da ciência teve a função e a veemência do ativismo político, como na sociologia de Bourdieu, seja pelo desencanto da política que se identifica com a prova de cientificidade, como no revisionismo do historiador.

Em todos os casos, o militantismo da ciência social – como ciência e como “social” – a coloca numa difícil relação com a subjetividade democrática. A história acadêmica é massivamente consagrada aos tempos pré-democráticos, porque o modo como as palavras e os agenciamentos discursivos circulam no universo democrático não se prestam a operações de territorialização do sentido. A democracia é tecida de palavras e figuras que não constituem jamais uma territorialização. Não que a democracia seja a odisséia absoluta. Mas ela é a ausência de base da comunidade, a ausência de corpo que instala a comunidade em sua própria carne. Seus sujeitos são sempre provisórios e locais, suas formas de subjetividade não são encarnações ou identificações, mas são como intervalos entre vários organismos, entre várias identidades. A democracia nunca aparece com uma “cara própria”. Ela tem a particularidade de um ser-conjunto sem corpo, investido nos atos e fidelidades históricas. São sempre os

nomes e os atos singulares que constituem esse ser-conjunto, numa espécie de polêmica interminável com as formas de incorporação.

É isso o que torna difícil escrever uma história social ou uma história operária como história dos tempos democráticos. Esta história tem a ver com palavras e enunciados viajantes (os trabalhadores, os proletários, o movimento operário, a emancipação...) que não reenviam aos corpos sociais objetiváveis, às propriedades e às ações desses corpos. Ela lida com designações que efetuam modos de subjetivação em vez de designar os corpos, com as classes que não são classes. Não se pode aplicar esses procedimentos de territorialização que vão procurar um lugar da palavra ao lado de grandes extensões montanhosas ou marinhas, até encontrá-las tecidas com palavras como o Mediterrâneo de Braudel que é aquele de Homero. Os sujeitos democráticos falam muito, demais se comparado ao seu pouco ser. Daí a impossibilidade de territorializar o lugar de sua fala e a utilização destes resíduos hermenêuticos que são as “sociabilidades” dos operários ou as “culturas” proletárias ou populares. São esforços desesperados e inúteis para encarnar às palavras da democracia. Há um desafio da democracia em face à escrita da história, donde a atual duplicação dos procedimentos de prevenção produzida pelo efeito dessas ações políticas que constituem o que chamamos de liberalismo consensual.

Democracia e do consenso

Os eventos da democracia adquiriram, geralmente, a forma de uma contestação à democracia. A tradição do movimento operário, das greves de massa, toda esta tradição que foi repetida em 1968, tem essa particularidade muito estranha e que deve ser levada a sério: há democracia na contestação à democracia. O modo de ser da democracia é uma forma de ser destorcida no que diz respeito a si mesma. Podemos anular essa torção de duas maneiras opostas: havia a oposição democrática formal/democracia real, reduzindo a primeira ao estatuto de aparência, de não-verdade a ser suprimida para que a segunda exista, há hoje a redução inversa que identifica a democracia com o Estado de direito, aos direitos humanos, o regime parlamentar e, no fim da cadeia, o consenso. Para mim, a verdadeira democracia, é precisamente essa luta de democracias, a democracia contestando a si mesma, se expondo ao seu próprio limite. É por isso que a ruína da contestação da democracia é uma coisa terrível para a democracia. Quando a democracia não está mais engajada na confrontação das formas de subjetivação aos modos de identificação, encontramos-nos subitamente diante da questão daquilo que está no seu princípio: consenso ou singularidade.

A viagem como experiência política

Existem muitas maneiras de viajar. Existem muitas maneiras de voltar de viagem. Na viagem esquerdista, eu penso que havia algo forte que consistiu em dizer: todas essas palavras, operários, fábrica, proletariado, etc..., devem querer dizer alguma coisa. Há um lugar onde devemos verificar o que isso quer dizer, em que tipo de corpo isso consiste. A viagem foi importante para desfazer as encarnações. Em nome de outras encarnações no início, mas, na medida em que estas foram decepcionantes e que lá onde deveria haver um corpo verdadeiro não havia nenhum corpo real, a experiência poderia ter sido proveitosa. A questão era saber o que as pessoas faziam. Poderíamos fazer um balanço empirista razoável, poderíamos fazê-lo a arma de uma denúncia política, dizendo que todos estes corpos de subjetivação são falsos e que devemos voltar ao único verdadeiro corpo político, ou ainda ao verdadeiro corpo da ciência. Integraríamos a experiência em uma grande odisséia barateando a experiência. O que me interessou foi a tentativa de inventar formas de saber que mantenham a memória da viagem como viagem, especialmente deste momento de transição, quando a incorporação é negada e quando procuramos por outra. Consideramos o fato de que “proletariado” é uma palavra que tem seu peso de verdade, mesmo que seu corpo não se encontre em lugar nenhum. A verdade da palavra é de ser um intervalo entre muitos corpos, uma travessia particular de designações e saberes, das de várias formas em que as palavras se tecem com as coisas e os saberes, das múltiplas maneiras com que as palavras são tecidas às coisas e aos atos.

Há duas lições tradicionais da viagem: encontramos o corpo real (o corpo do outro como igual ao outro mesmo) e lhe conduzimos aonde estava; ou não o encontramos e dizemos que tudo é vaidade e que não é necessário partir. Eu tentei fazer outra coisa, conservar na prática da pesquisa e da escrita a memória da viagem, o fato de que a viagem não foi nem a descoberta do mesmo nem a revelação do falso. É uma outra viagem que empreendi em 72/73, no momento da precipitação da esperança política. Minha primeira ideia era de que o verdadeiro corpo não fora encontrado politicamente por causa de um mal-entendido e que queria voltar através da história à origem deste mal-entendido: a distância entre a determinação marxista do ser-trabalhador e sua realidade própria. Durante anos procurei um trabalhador “puro” do lado

daquelas formas de territorialização barateadas que me referi anteriormente: do lado das corporações de ofícios / das culturas / das formas de enraizamento originais. Isso não funcionou. É impossível ver a palavra operária se produzir a partir de um corpo próprio emergindo de seu próprio lugar.

O que se manifestou em vez disso foi um discurso que tentou romper com essas encarnações, de não falar mais de operário, mas que se subjetivar sob o nome de operário no espaço da língua comum. Encontrei essas existências suspensas na impossibilidade de viver várias vidas, e na maneira como suas singularidades reencontravam-se, inventadas pelo sujeito “comum” operário ou proletário, estas regras precárias através das quais são instituídas, perduram ou se transformam em sujeitos democráticos. Eu queria ter em conta esse movimento que implicou numa reversão de posição: tomar o outro na sua arrancada à monotonia, no seu desejo de ser o mesmo que nós, isto é, diferente de si mesmo no sentido de que somos todos seres falantes. Esta é a minha própria história.

Trabalho do luto

O fim da viagem é uma interpretação do luto da promessa ligada à interpretação do encontro de uma alteridade e de uma identidade diferentes daquelas que tínhamos ido procurar. Para mim a interpretação foi suspensa no encontro de duas figuras singulares do impossível: Jacotot, o pensador de uma emancipação intelectual onde todo encontro social deveria pronunciar o luto; Gauny, o carpinteiro decidido a viver a vida de filósofo que lhe foi recusada pela própria língua que ele estava tentando se apropriar. Uma vida, os olhos queimados pela luz, suspensa no impossível. Eu queria, no conhecimento e na sua escrita, manter essa dimensão do impossível, inventar narrativas suspensas neste impossível: uma escrita ligada a esta lesão, diferente das interpretações dominantes do fim da viagem e o do sofrimento do outro. Deixando de lado os arrependidos que não têm nada a nos ensinar, existem basicamente duas interpretações principais: a interpretação cientificista ao modo de Bourdieu onde o sofrimento dos outros que o investigador trás em sua bagagem é fundamentalmente o outro da ciência, sua legitimação pelo seu objeto, aquele que sofre por não saber; a interpretação religiosa ao modo de Lyotard, o encontro da finitude, da dívida irresgatável que se cunha na heterogeneidade dos regimes de frases. Rejeitando o face-a-face legitimador da ciência e de seu objeto sofredor, tentei inscrever a fidelidade a um impossível que não esteja ligado ao *pathos* da finitude, ao limite absoluto.

Sobre a literatura e a narrativa democrática

Narrativa democrática: aquela que inclui o ser nas singularidades democráticas. Uma tarefa literária, se a literatura for contemporânea à democracia. A ciência a necessita e a teme. O compromisso de Michelet era o discurso

republicano. Isto ilustra a relação entre o sujeito democrático e uma maneira de ser sensível considerando a ordem de filiação, a da relação com a mãe. Isto implica um modo de narrativa que faça surgirem as vozes errantes da democracia de um corpo popular bem plantado em seu lugar, expressando o “gênio” deste lugar. Este é o mosaico do Quadro da França ou a história da Festa da Federação na aldeia. O discurso republicano evoca uma voz de um corpo, um corpo de um lugar. É o visionarismo românticorealista que passa de Hugo e Michelet a Zola. Uma história dos tempos democráticos implica num outro tipo de discurso onde nenhum lugar, nenhum corpo não existirá antes das vozes, no qual, ao contrário, será a rede de palavras, com suas suspensões e as suas lacunas, que estabelecerá o lugar de convívio e o tempo de um evento, em torno de uma ausência e de uma promessa, entre um dia e um dia seguinte. Esse discurso democrático, encontra-se em escritores que não se preocupam em pintar o povo, Proust, Joyce, Virginia Woolf. São eles, porém, que inventaram os discursos próprios para o modo de ser democrático: os sujeitos, os coletivos tecidos com palavras frágeis, suspensos em sua precária promessa. Quando eu escrevi *A Noite dos proletários*, tentei dar a esses fragmentos de escritos heteróclitos onde aparece uma nova subjetivação se constitui, em uma ruptura com uma identidade, o modo de discurso que lhes convinha: aquele das Ondas ou da Caminhada, em vez daquele dos *Miseráveis* ou do *Germinal*. Mas é errado dizer coisas que sugerem que escolhemos uma literatura para expressar um certo tipo de evento. O evento em si, nós determinamos sua existência e sua configuração porque lemos o arquivo como animal literário através dos textos que nos formaram fizemos.

O ensaio e sua filosofia

O ensaio é, no reino do pensamento, o gênero sem gênero; o livro simplesmente como um livro que informa sobre o seu autor como ser falante que se dirige a qualquer outro sem outra arma além da escrita, uma escrita que não é um meio de expressar um conhecimento, mas pesquisa, processos de conhecimento. Poderíamos dizer que esse gênero sem gênero é idêntico à filosofia, não sendo esta última pensável nem como um tipo de saber nem como um gênero literário. Mas eu não me preocupo em identificar meu trabalho a uma essência ou vocação da filosofia nem de distribuir os respectivos lugares e as prerrogativas da poesia e da filosofia. Eu não penso a filosofia como a operação para apreender as verdades que seriam produzidas em particular pela poesia. Tal abordagem continua a ser para mim demasiadamente atrelada à ideia de um discurso calculado para dizer a verdade “praticada” pelos outros. O que me interessa na verdade, é essa ausência de linguagem própria da qual eu falei.

Deve-se dizê-la, e não há modo de discurso próprio para dizê-la. Essa impropriedade quebra as separações entre os gêneros do discurso. “Aqui é que devemos ter a coragem de dizer a verdade quando falamos da verdade”, diz Fedra. A verdade nua e crua é o lugar do elogio de que nenhum poeta pode cantar um hino apropriado. Mas para falar em verdade do lugar da verdade, para amarrar o tempo e a eternidade, ainda é um discurso o que Sócrates deve fazer. Isso é o que me interessa: a diferença que deve ser estabelecida e para a qual a marca ainda se nega em seguida, o ponto onde a filosofia pode dizer aquilo que é mais adequado e que a separa de qualquer execução poética deve ainda não confiar numa poética que é uma contra-poética: de volta a Platão, a anti-odisséia do Mito de Er, a anti-*Iliada* da narrativa de Atlântida ou, simplesmente, a anti-tragédia do diálogo: como muitos escritos sobre aquilo que não se escreve. Neste ponto de reversão, o pensamento é entregue a sua igualdade que não é a indiferença do texto. A verdade está lá a trabalhar sem que um discurso tenha a possibilidade de dizer a verdade dos outros. Falar de uma poética ordenada à ideia de uma verdade, independentemente do valor, é recusar a simples divisão entre filosofia ou sofística, discurso da verdade ou catástrofe retórica, textualista, etc ... O “ensaio de poética” que eu pratico possui necessariamente um pé na filosofia e um pé fora porque seu objeto é a maneira como um discurso se coloca, por sua própria necessidade, fora de si mesmo.

A *Poética*, de Aristóteles, era, no fundo, a tentativa de regulamentação radical deste problema do pensamento: mais um pouco de contra-poema filosófico, mas uma filosofia que coloca o poema em seu lugar, dando-lhe as suas leis “próprias”, o que é mais simples e mais radical que uma exclusão dos poetas. A poética do saber retorna a esta operação, volta à torção platônica: o poema contra o poema. Esta é também uma possível definição para a literatura: o poema que derrotou toda a legalidade na ordem dos poemas, toda partilha legítima do discurso. A literatura é o poder comum do ser falante. A filosofia, como pensamento do poder comum do pensamento não cessa de se separar e ela deve constantemente poder dizer “verdadeiramente” a separação. Devemos liberar essa tensão de todo reducionismo “textualista” como de qualquer *pathos* do impossível.