

NOTAS DE UMA VIDA INESQUECÍVEL VARIAÇÕES

Vinícius Nicastro Honesko
UFPR

RESUMO: O presente ensaio procura pensar algumas relações entre tempo, esquecimento e vida feliz. A partir das leituras do dionisismo empreendidas por Furio Jesi, propõe como o conceito de inesquecível é pressuposto à possibilidade da vida feliz. Analisa como a perda do passado pode ser lida não numa dimensão culposa — de arrependimento pelo não realizado — mas como a dolorosa assunção da potência enquanto característica dos homens (ao menos na tradição em questão). Por fim, pensa a conexão necessária entre ação ético-política e a vida feliz como um modo de suprimir, por meio de um niilismo benjaminiano, a mitologia contemporânea de uma vida plenamente feliz.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo. Esquecimento. Vida feliz. Inesquecível. Potência.

NOTES OF AN UNFORGETTABLE LIFE VARIATIONS

ABSTRACT: The present essay intends to investigate some relations among time, forgetfulness and happy life. Based on the readings of the Dionysism undertaken by Furio Jesi, it proposes how the concept of unforgettable is presupposed on the possibility for a happy life. It analyses how the loss of the past can be read not in a guilty dimension — of regret for the non-accomplished — but as the painful assumption of the potentiality as a human characteristic (at least in the tradition in question). Finally, it debates the necessary connection among ethical-political action and the happy life as a way to suppress, by means of a benjaminian nihilism, the contemporary mythology of a fully happy life.

KEYWORDS: Time. Forgetfulness. Happy life. Unforgettable. Potentiality.

Vinícius Nicastro Honesko é professor adjunto de História Contemporânea na Universidade Federal do Paraná.

NOTAS DE UMA VIDA INESQUECÍVEL VARIAÇÕES

Vinícius Nicastro Honesko

*Dedico este texto a meu pai, Miroslau Honesko,
cujos últimos dias de vida coincidiram com a
dolorosa gestação destas palavras*

*Obscura vida,
O que te peço
É que me reveles teus desígnios,
Obscura vida: Que sejas transparente
E concisa
Como por exemplo a morte
— Clara esperança*

Voto, Murilo Mendes

*Coisas, e a morte que existe nelas,
Experiência de desconsolo e de fatalidade
Para as pálpebras que voltaram do amanhã:
Coisas do cristal e do pêssego,
Vacilações da onda fria do veludo;
Coisas sem ângulos e sem vértice
Que no mesmo dia nascem e morrem;
Coisas da letra, não da combinação das letras,
Mas da letra em si;
Coisas do fogo que se transferem ao ar,
Coisas do fim que se transferem ao princípio,
Coisas que poderiam ser restos de roupagens de anjos,
Mas que em bastidores de teatro nem se usam.*

*Coisas da ligação de certos objetos
Que separadamente nada significam para nós;
Coisas do céu que se encontram por antecipação,
A chama de Pentecostes conservada
Para que o mundo não se entregue ao frio,
E a medalha com o olhar da minha mãe;
Coisas amadas que se atiram ao lixo
E coisas sem valor que divinizamos.
A cinza de todos os dias*

*Evocada somente na quarta-feira de cinzas:
Saber que todo este pó desce de Deus
Que no final dos tempos
Provará as coisas pelo fogo,
Tudo o que deixaremos no mundo
Para experimentar a prova do fogo:
Exceto nossa alma despojada de coisas
Que tateia nas trevas,
Pesquisando o arquétipo de onde veio.*

Coisas, Murilo Mendes

Em 1972, em “Inatualidade de Dionísio” — ensaio sobre a questão do tempo e os problemas gnosiológicos e de interpretação do dionisíaco cuja tradução é agora publicada neste dossiê —, o mitólogo Furio Jesi, de modo nietzschiano e, por certo, muito perspicaz, diz:

Do passado o que verdadeiramente importa é o que se esquece. O que se recorda é apenas sedimento e escória. O que importa, o que é destinado a sobreviver, sobrevive aparentemente em segredo, na realidade, no modo mais óbvio, uma vez que sobrevive como matéria existente de quem experimentou o passado: como presente vivente, não como memória de passado morto.¹

Nessas suas análises da experiência religiosa dionisíaca, Jesi — que por volta de 1972 começava a ter um contato mais direto com a filosofia de Walter Benjamin — aponta para um ponto crucial da compreensão da passagem do tempo e da exposição dos homens ao tempo histórico, que, por fim, coloca em jogo a ideia de felicidade. No cerne de seu texto, ainda que não de maneira explícita, está, obviamente, o famoso trecho da segunda consideração extemporânea de Nietzsche:

Mas nas menores como nas maiores felicidades é sempre o mesmo aquilo que faz da felicidade felicidade: o poder esquecer ou, dito mais eruditamente, a faculdade de, enquanto dura a felicidade, sentir *a-historicamente*. Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne os outros felizes. Pensem o exemplo extremo, um homem que não possuísse a

¹JESI, Furio. Inatualità di Dionísio. In: *Materiali mitologici*. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea. Org. Andrea Cavalletti. Torino: Einaudi, 2001, p. 126 (Dossiê, p. 63-64).

força de esquecer, que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesse rio do vir-a-ser: finalmente, como bom discípulo de Heráclito, mal ousará levantar o dedo. Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir, ou ao animal que tivesse de sobreviver apenas da ruminação e ruminação sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal; mas é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente *viver*.²

Todo instante de felicidade é pontuado pela angústia de seu fim, toda felicidade *exposta* já é *sempre* contaminada pela agonia do passado, não aquele que é lembrado, mas o que se *marca* no próprio *ser* de quem, no presente, alegra-se — de outro modo, o homem desprovido do esquecimento seria incapaz de sair da destruição absoluta do vir-a-ser. O esquecimento, ou melhor, o esquecido (a grande massa de vivido de que conscientemente não nos lembramos), que, para Nietzsche é uma espécie de exigência para a vida feliz, jamais é perdido por quem esquece, como se apenas de lembrança algo como a história ou a tradição fosse feita. Ao contrário, a própria noção de esquecimento é atravessada por aquilo que, aqui, será denominado (nos traços dessa *sequência* que nos reporta a Nietzsche) *inesquecível*, não no sentido de uma gigantesca memória consciente ao modo Funes, mas algo que em todo *vivido* o transborda e, de algum modo, permanece enquanto *esquecido*.

A vida feliz, a vida que *exige* felicidade — a vida atravessada pela palavra e pelos modos de dizer a vida —, no confronto com o que se perde de vida com os sentidos passados, defronta-se com o paradoxo do *dever*, da própria impossibilidade. Jesi, na sua leitura da experiência dionisíaca — a fundo tocada por Nietzsche —, percebe a relação esquecimento/memória (o dizer a vida passada, em certo sentido) justamente na problemática do renascimento, do presente que encampa o passado com a vida:

Dionísio era o deus da dor, uma vez que é dolorosa a perda do passado quando o passado não é lembrado enquanto permaneceu presente. A mecânica e superficial interpretação do esquema de morte e renascimento, entrevisto nos teste-

² NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas II. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens R. T. Freire. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 58.

munhos da religiosidade dionisíaca, pode ser modificada neste sentido: assim como na iniciação primordial, a experiência de morte e renascimento é, antes de tudo, *mudança, passagem* de um estado a outro, *de um tempo a outro*. A morte que preludia o renascimento é o abandono do passado, o qual cessa de ser tal e não é lembrado uma vez que se tornou presente. O renascimento é, portanto, a experiência daquele presente que compreende em si tudo o que do passado era vivo e é vivo: tudo o que não se recorda.³

Nesse sentido, a vida feliz nietzschiana, é preludiada pela morte. Porém, como se dá tal morte em vida? Qual seu sentido? É mais uma vez Jesi a nos guiar na leitura. Diz o mitólogo:

Não por acaso, no parágrafo 224 de *Além do bem e do mal* [*Jenseits von Gut und Böse*], Nietzsche escreveu: “os nossos instintos percorrem todos caminhos do passado, nós próprios somos uma espécie de caos: — mas, por fim, como já dissemos, o ‘espírito’ sabe encontrar sua vantagem”. Dir-se-ia, em uma primeira e superficial leitura, que “percorrer todos os caminhos do passado” seja exatamente o contrário do ter “perdido o passado”. Mas, olhando-se mais a fundo, parece muito mais provável que o “percorrer todos os caminhos do passado”, por parte dos “nossos instintos”, significa ter *esquecido* o passado, uma vez que o que do passado é vivo é o presente. Mas não sem dor se é destacado do passado para possuir apenas o presente, não sem dor se renasce — não sem morrer.⁴

De certa forma, nessa leitura do dionisíaco empreendida por Jesi — e isso para além das implicações gnosiológicas (como se vê no ensaio “A festa e a máquina mitológica”) —, há uma forma outra de ultrapassagem da vida enquanto *instrumento conceitual a serviço de sujeitos viventes*. Ou seja, a suposta posição de sujeito que, destacado do tempo (numa espécie de espaço mitológico⁵), assiste a seus atos enquanto preenchimento do tempo homogêneo e vazio é suplantada pela dimensão intensiva do viver, esta, por sua vez, que pode ser lida, nos rastros de Walter Benjamin (que, frise-se mais uma vez, Jesi lia quando da redação desse ensaio), como intensidade numa dimensão *kairoló-*

³ JESI, Furio. Inattualità di Dionisio, op. cit., p. 127 (Dossiê, p. 64).

⁴ Ibidem, p. 129 (Dossiê, p. 65-66).

⁵ Idem, [Gastronomia mitológica](#). Trad. Vinícius Nicastro Honesco. In: *Sopro*. Panfleto político-cultural, n. 52, jun. 2011. Jesi examina a posição do sujeito cognoscente — sobretudo no que diz respeito à análise do mito — em vários outros ensaios. É a partir dessas análises, aliás, que irá elaborar seu conceito de *máquina mitológica*, este que irá ser desenvolvido, dentre outros, em “La festa e la macchina mitologica”, publicado em *Materiali mitologici*, op. cit., p. 81-120 (cuja tradução se encontra também neste dossiê), e em “Lettura del Bateau ivre di Rimbaud” e “Conoscibilità della festa”, ambos em JESI, Furio. *Il tempo della festa*. Org. Andrea Cavalletti. Roma: Nottetempo, 2013, p. 30-115.

gica da vida. Podemos acrescentar, além disso, a interpretação de *O idiota*, de Dostoiévski, que faz o próprio Benjamin. A vida do príncipe Míchkin — vista através das lentes do então jovem judeu de 25 anos que já frequentava a tradição alemã: de Kant a Nietzsche e, também, seu contemporâneo Sigmund Freud — marca o traço do que chama vida imortal. Diz ele:

A vida imortal é inesquecível, esse é o sinal que nos permite reconhecê-la. É a vida que, sem monumento e sem lembrança, mesmo sem testemunho, deveria ser esquecida. Não pode ser esquecida. Esta vida permanece, por assim dizer, sem recipiente nem forma, a imperecível. E dizer 'inesquecível' significa mais do que dizer que não podemos esquecer-la; é remeter a algo que está na essência do inesquecível mesmo, por meio do que ele é inesquecível. Até a falta de memória do príncipe durante sua doença posterior é símbolo do inesquecível de sua vida, pois ela está aparentemente mergulhada no abismo da rememoração de si, do qual não mais emergirá.⁶

Um outro leitor de Nietzsche e, sobretudo, de Benjamin, mas que também já é um leitor de Jesi (uma sequência rizomática de leitores que chega até aqui, neste leitor; sequência esta que, portanto, foi em algum sentido esquecida posto que vivida), Giorgio Agamben, conceitua esse motor *imperceptível da vida* justamente com o termo *inesquecível*.

A cada instante, a medida do esquecimento e da ruína, o desperdício ontológico que portamos inscrito em nós mesmos, excede largamente a piedade de nossas lembranças e de nossa consciência. Mas esse caos informe do esquecido não é inerte nem ineficaz — ao contrário, age em nós com não menos força do que a massa de lembranças conscientes, ainda que de modo diverso. Há uma força e uma operação do esquecido que não podem ser medidas em termos de memória consciente nem acumuladas como saber, mas cuja insistência determina o valor de todo saber e de toda consciência. O que o perdido exige não é ser lembrado e comemorado, mas permanecer em nós e entre nós enquanto esquecido, enquanto perdido — e, unicamente por isso, inesquecível. Daqui a insuficiência de toda relação com o esquecido que procure simplesmente restituí-lo à memória, inscrevê-lo nos arquivos e nos monumentos da história, ou, no limite, construir para ele uma outra tradição e uma outra história, a dos oprimidos e dos vencidos, que se escreve com instrumentos diversos em relação à das classes dominantes, mas que não se diferencia substancialmente desta. Contra essa confusão, é preciso lembrar que a tradição do inesquecível não é uma tradição — ela é, ao contrário, aquilo que marca toda tradição com um selo de infâmia ou de glória e, às

⁶ BENJAMIN, Walter. *O idiota* de Dostoiévski. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Org., apresentação e notas de Jeanne M. Gagnebin. Trad. Susana K. Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 78.

vezes, com os dois ao mesmo tempo. O que torna histórica toda história e transmissível toda tradição é, portanto, o núcleo inesquecível que ela leva dentro de si. A alternativa aqui não é entre esquecer e lembrar, ser inconsciente e tomar consciência: decisiva é apenas a capacidade de permanecer fiel ao que — ainda que incessantemente esquecido — deve permanecer inesquecível, exige permanecer de algum modo conosco, de ser ainda — para nós — de algum modo possível.⁷

Como sobrevivências — conceito de certo modo desenvolvido, no âmbito da história da arte, por um outro leitor de Nietzsche, que passa também pela mesma sequência rizomática, Aby Warburg —, a massa de esquecimento, isto é, de vivido, daquilo que molda a vida, é de algum modo o que de possível há no instante presente. Aliás, no que tange à possibilidade, abrimos o flanco dessa discussão para muito além, para as discussões *ontológicas* e *éticas* da Grécia Antiga. Pensemos em um excerto notório do *De anima* — quando da definição do intelecto (*nous*), a parte intelectual da alma, e da diferenciação entre a impassibilidade da parte perceptiva (que não é sem corpo) e a da intelectual (que é separada) —, em que Aristóteles diz:

Quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não como antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio.⁸

Ainda que o filósofo nesse trecho apresente o que lhe era caro — o pensamento que pensa si mesmo —, o que aqui se faz pertinente são as conexões com as noções do inesquecível que podem ser estabelecidas. Todo o vivido (apreendido seja pelos sentidos — percebidos —, seja pelo intelecto) passa pelo homem e, a despeito de marcá-lo até mesmo na parte da alma responsável pela inteligência — para usar os termos aristotélicos —, *passa* e, mesmo que marque, deixa intacta a potência (ou seja, em Aristóteles, para o pensamento, a passagem da potência ao ato, da *dynamis* à *energeia*, é sempre possibilidade de permanência à potência; em outras palavras, o pensamento não se esgota). Em alguma medida essa ideia aristotélica, tão importante tanto para a metafí-

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*. Un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p. 43-44. Todas as citações de textos em outras línguas foram traduzidas.

⁸ ARISTÓTELES. *De anima*. Trad., apresentação e notas de Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 114-115.

sica quanto para a ética, apresenta-se também como aquilo que se configura como a relação primordial de uma série de vividos e experimentados — isto é, da ordem do *ex perire*; em outras palavras: colocados em perigo — com a possibilidade de uma sempre renovada leitura.

Ademais, a felicidade, que para Nietzsche é possível apenas com o *esquecimento*, está para Aristóteles no centro da vida política, como podemos ler logo no início da *Política* e, sobretudo, no cerne da questão ética. Na *Ética a Nicômaco*, ele começa a se aproximar de uma definição de felicidade ligada à “autossuficiência” — definição esta relacionada à vida política:

O bem completo, parece bastar-se a si próprio. Nós entendemos por “autossuficiente” não aquela existência vivida num isolamento de si, nem uma vida de solidão, mas a vida vivida conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o Humano está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com os outros. [...] Nós entendemos por “autossuficiente” aquilo que, existindo num isolamento de si, torna a vida numa escolha possível, não precisando de mais nenhum acrescento. Cuidamos que uma coisa deste gênero é a felicidade; demais, cuidamos que a felicidade é, dentre todas as coisas boas, a favorita, mesmo sem ser levada em consideração com as outras. Se fosse levada em consideração com todas as coisas boas, ela seria preferível quando acrescentada de um bem — porque, por mais ínfimo que fosse, constituirá sempre um acréscimo de bem, e um bem maior é sempre a melhor possibilidade de escolha. A felicidade parece, por conseguinte, ser de uma completude plena e autossuficiente, sendo o fim último de todas as ações possíveis.⁹

Tomar *posse* da felicidade, portanto, teria a ver, de algum modo, com as ações dos homens. Ora, enquanto finalidade de todas as ações, entretanto, a felicidade precisaria ser definida quanto à sua essência. Ou seja, seria preciso saber se há, para o homem, alguma função específica na prática de suas ações, isto é, seria necessária uma definição da *essência* do Humano, pois só assim a “favorita” dentre todas as coisas, a felicidade, poderia ser dita felicidade. Aristóteles continua sua tentativa de definição da felicidade, definição essa, portanto, atrelada a uma definição do Humano, dada a ligação inexorável entre ação humana e felicidade:

Pois, tal como para o tocador de flauta e para o escultor de imagens, para todo o perito e, em geral, para tudo o que tem uma certa função [*ergon*] e um procedi-

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de C. Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, p. 26.

mento prático [*práxis*], o bem e o que foi obtido de uma forma correta parecem existir justamente no exercício da função própria que têm, assim também poderá parecer que acontece o mesmo com o Humano, caso haja uma função específica que lhe seja própria [*ti ergon*]. Ou será que haverá certas funções e procedimentos práticos específicos para o carpinteiro e para o sapateiro e nenhuma função para o Humano enquanto Humano, dando-se antes o caso de existir naturalmente inoperante [*argos*]?¹⁰

Nesse trecho, Aristóteles acaba por esboçar, diante das dificuldades do questionamento (e, por certo, por conta da necessária finalidade de cada coisa estar atrelada ao seu ser-em-ato), uma hipótese de uma inoperosidade — uma não-obra, uma espécie de *a-funcionalidade* — constitutiva de algo como uma *natureza do humano*, constitutiva do Humano. Isto é, questiona sobre a existência ou não de uma função, um *ergon*, um trabalho, próprio ao homem. Giorgio Agamben lembra¹¹ (nas várias vezes que analisa a filosofia aristotélica) que a dimensão da *obra* — do trabalho — do homem em Aristóteles atravessa não só a dimensão ética, mas já está colocada nas questões de filosofia primeira (todo o aparato conceitual aristotélico, estabelecido na *Metafísica*, para pensar a passagem da potência ao ato e rechaçar a tese megárica do ato que absorve toda potência — e assim, como no trecho do *De Anima* acima citado, salvar a potência e o próprio esquema potência/ato) e, com isso, a dimensão da felicidade estaria atida à própria definição conceitual do *humano*. Para Aristóteles seria impensável uma resposta afirmativa para a pergunta que faz, na *Ética a Nicômaco*, sobre o Humano. Portanto, ele abandona a ideia de uma inoperosidade constitutiva do homem em prol de uma definição da obra do homem no plano dos modos de vida — os *bioi* —, posto que o ser-em-obra permanece o fim da potência.¹² Ainda assim, ao levantar a

¹⁰ Ibidem, p. 26.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. L'oeuvre de l'homme. In.: *La Puissance de la pensée*. Essais et conférences. Trad. Martin Rueff et Joël Gayraud. Paris: Rivages, 2006, p. 310.

¹² Em seu recente *L'uso dei corpi*, Agamben volta várias vezes à leitura de Aristóteles, re-examinando certos conceitos próprios às questões sobre a *ética* — a noção de *hábito* — e também sobre a teoria metafísica — a passagem da potência ao ato. Em determinado momento, o filósofo italiano aponta um limite na teoria aristotélica do *habitus* e, então, irá propor (e não há aqui espaço para nos alongarmos nessa discussão) uma teoria do *uso*. “No conceito de *hexis-habitus* (*hexis* é o deverbal de *echein*, ‘ter’), a filosofia pensou o nexo constitutivo que une o ser ao ter, que permanece um capítulo ainda não indagado na história da ontologia. [...] A relação entre ‘ser’ e ‘ter’ é, na verdade, mais íntima e complexa. A *hexis*, a potência enquanto hábito, é, segundo Aristóteles, um dos modos em que o ser se diz. Isto é, ele indica o estado do ser enquanto é atribuído a um sujeito. O que na *hexis* há certo modo de ser, uma *diathesis*, um ser disposto em um certo modo (o ser sábio, o ser arquiteto, o ser tocador de flauta...). Tal ser que se tem, Aristóteles o chama *dynamis*,

hipótese do *ser sem obra*, isto é, *argos*, é possível vislumbrar em Aristóteles a ideia de que homem não poderia encontrar sua própria realização (seu fazer-se) enquanto tal. Isto é, tal como ao pensamento, poderíamos dizer que a passagem da *potência* ao *ato* jamais se poderia dar em definitivo e o homem seria um ser de pura potência.

Ora, que esse *ergon*, o trabalho e ação fundamental ao homem, esteja implicado na vida feliz está claro. A vida feliz, portanto, uma vida ativa, uma vida presente, não passaria incólume ao acúmulo de vivido e de lembrado. Seja na figura da memória, seja no esquecimento, a realização de *feitos* — a *práxis* — está sempre em relação com a tempo (as ações, a busca da felicidade, desenrolam-se no tempo). Mais ainda: a faculdade de sentir *a-historicamente* enquanto dura a felicidade, de que nos fala Nietzsche, jamais pode se dar, ao vivente que possui a linguagem, de modo absoluto. Felicidade plena poderia apenas existir numa dimensão da deusa da vitória, ou, para dizer de outra maneira, apenas com a morte. O *ergon* — ou sua falta, nessa paradoxal figura — do ser *argos*, portanto, abre a este a porta à felicidade e, não obstante, como não há instalação no homem no produto do seu *ergon*, isto é, não lhe é possível ser sempre em ato, *energeia*, resta-lhe sempre uma ponta de dor, uma ponta de agonia (*ex perire*, experiência, portanto, lançar-se ao perigo, também tem uma dimensão de *agon*, de jogo de vida e morte, justamente, *agonia*).¹³

‘potência’, e *dynatos*, ‘potente’ é quem tem certo estado e aquele certo ser. Em todo caso, ter (*echein*) é aqui sempre ‘ter um ser’. Isso significa que a doutrina do *habitus* delimita o lugar lógico em que uma doutrina da subjetividade teria sido possível. Por isso, no dicionário filosófico do livro Delta da Metafísica (1022b 4-6), Aristóteles pode escrever, com uma aparente contradição, que *hexis* significa tanto ‘certo ser-em-obra [*energeia*] de quem tem e do tido’ quanto ‘a disposição [*diathesis*] segundo a qual o que é disposto é disposto bem ou mal’: isto é, tanto um modo do ser que o estado ou a disposição de um sujeito. E, por isso, a propósito das potências racionais, que são capazes tanto de uma coisa quanto do seu contrário, ele pode dizer que é necessário que haja um elemento soberano (*kyrion*), capaz de decidir a potência em um sentido ou no outro, e que ele deve ser ‘algo outro’ (*heteron ti*) em relação à potência (*Metafísica*, 1048a 11). O hábito é o ponto em que uma subjetividade procura fazer-se chefe do ser, o lugar em que, com uma perfeita circularidade, o ter, que deriva do ser, apropria-se deste. Ter é somente apropriação de um ser.” AGAMBEN, Giorgio. *L’uso dei corpi*. Homo sacer IV, vol. 2. Vicenza: Neri Pozza, 2014, p. 91.

¹³ “Como Aristóteles não se cansa de repetir contra os megáricos, tem verdadeiramente uma potência quem pode tanto colocá-la quanto não colocá-la em ato; mas a *energeia*, o ser-em-obra, permanece o fim da potência. Desse modo, todavia, a aporia que se crera eliminar reaparece de forma ainda mais aguda: se para toda potência-hábito é inerente, de modo irreduzível, uma potência de não passar ao ato, como será possível determina-la para tal passagem, como será possível despertá-la do sono? Aristóteles, assimilando o uso à *energeia* e ao ser-em-obra, e separando-o do hábito como a vigília do sono, colocou definitiva-

Jean-Luc Nancy, num belíssimo livro intitulado *O sentido do mundo*, lembra que há um parentesco semântico entre *ergon* e *orgia* que, em certo sentido, além de possibilitar a constatação de como o caráter de transbordamento (sobretudo sexual) implícito na noção contemporânea de *orgia* de fato só é possível por uma significação primeira do termo na esfera dos cultos antigos gregos — um rito¹⁴, uma *ação*, uma liturgia (*leitourgia*)¹⁵ —, também abre acesso à compreensão da co-implicação necessária da exposição ao mundo em busca da felicidade e o padecer (o agonizar) pelo *gozo* dessa exposição. Tal padecer, no entanto, não seria uma culpa por um ato *excessivo* ou *faltoso* (um pecado, nesse sentido), mas tão somente a percepção do necessário esquecimento nietzschiano para a felicidade. Aguda é, nesse sentido, a percepção de Jesi — mais uma vez pensando a partir da dimensão dionisíaca:

mente o pensamento fora do caminho. Apenas se pensamos o hábito não só de modo negativo a partir da impotência e da possibilidade de não passar ao ato, mas como uso habitual, a aporia, contra a qual naufragou o pensamento aristotélico da potência, dissolve-se. O uso é a forma em que o hábito se dá existência, além da simples oposição entre potência e ser-em-obra. E se o hábito já é, nesse sentido, sempre uso de si, e se isso, como vimos, implica uma neutralização da oposição sujeito/objeto, então não há aí lugar para um sujeito proprietário do hábito que possa decidir colocá-lo ou não em obra. O si, que se constitui na relação de uso, não é um sujeito, não é senão tal relação. [...] Quebrando o círculo vicioso da virtude, é preciso pensar o virtuoso (ou o virtual) como uso, isto é, como algo que está além da dicotomia de ser e práxis, de substância e ação. O virtuoso (ou o virtual) não se opõe ao real: ao contrário, ele existe e é em uso no modo da habitualidade; não é, entretanto, imaterial, mas, enquanto não cessa de desdizer e desativar o ser-em-obra, restitui continuamente a *energeia* à potência e à materialidade. O uso, enquanto neutraliza a oposição de potência e ato, ser e agir, matéria e forma, ser-em-obra e hábito, vigília e sono, é sempre virtuoso e não precisa que lhe seja acrescentado algo para torná-lo operativo. A virtude não sobrevém ao hábito: é o ser sempre em uso do hábito, é o hábito como forma de vida. Como a pureza, a virtude não é um caráter que compete de maneira própria a alguém ou a algo. Não existem, por isso, ações virtuosas, como não existe um ser virtuoso: virtuoso é apenas o uso, além — isto é, no meio — do ser e do agir.” AGAMBEN, Giorgio. *L’uso dei corpi*, op. cit., p. 90-96.

¹⁴ “Que o gozar/padecer, sua surpresa e sua suspensão, não sejam nem exógenos nem anexos à obra como tal, mas, pelo contrário, a ela sejam intimamente conexos, é aquilo a partir de que se terá um índice no parentesco semântico (como mínimo presumido) do *ergon* e da *orgia*. *Orgia* não designa o orgasmo enquanto transbordamento — singularmente sexual — mais do que designa primeiro um rito, uma operação cultural que pode dar lugar a tal transbordamento.” NANCY, Jean-Luc. *El sentido del mundo*. Trad. Jorge Manuel Casas. Buenos Aires: La Marca, 2003, p. 203. “Podemos, desde então, considerar que *orgia*, nesses usos, revela a designação por sinédoque. Dito de outra forma, o nome do elemento central do ritual — o próprio objeto da revelação — se estendeu por toda a cerimônia.” MOTTE, André; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. *Le mot et les rites. Aperçu des significations de orgia et de quelques dérivés*. Kernes, Paris, n. 5, p. 127, 1992.

¹⁵ Para uma noção de *leitourgia*, aliás, uma arqueologia da liturgia — desde seu significado de *obra pública* na Grécia clássica até sua designação cristã como rito concretizador da *obra divina* (*opus dei*) —, ver AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei*. Archeologia dell’ufficio. Homo sacer II, vol. 5. Torino: Bollati Boringhieri, 2012, p. 13-41.

Quando se fala de ebriedade dionisíaca e do erotismo orgiástico dionisíaco não é possível não levar em conta essa consagração do presente, que é, ao mesmo tempo, laceração e alegria, *passagem: superação dos limites*. A experiência erótica da orgia é, portanto, o mais cru e doloroso presente absoluto. Os símbolos sexuais da iconografia pré-histórica são, por outro lado, garantia de vida não tanto como garantia do perdurar da espécie quanto como emblemas, símbolos eficazes, do absoluto presente. A orgia é antes de tudo atualidade, simultaneidade (em termos de iconografia pré-histórica seria possível dizer: coexistência por transparência), presente. E a tradicional sentença latina “Post coitum animal triste” deve ser entendida não tanto no sentido de lamentação ou de percepção de culpa quanto no sentido de confirmada perda do passado. Todavia, alguém poderá objetar que, apesar de tudo, trata-se igualmente de percepção de culpa, uma vez que o passado perdido é talvez primordialmente inocência.¹⁶

Ao assumir uma felicidade incompleta no presente, fazemos do nosso *trabalho* não uma fundamentação de sentidos a serem revelados, como um mistério, numa impossível felicidade plena, mas uma *constante*, um *com-instante*, um *presente* no qual o agimos e em que, portanto, sabemos, temos ciência, da impossibilidade de uma realização plena da felicidade (a perda do passado, a perda da inocência, é, assim, também uma presença: os possíveis que não se realizaram — não passaram ao ato — mas que, enquanto inesquecíveis, permanecem possíveis; isto é, trata-se de algo como uma abertura dos cômodos da pirâmide da Teodiceia de Leibniz). De certa forma, também é possível, por exemplo, ver nas análises Maurice Blanchot a respeito de outro irremediavelmente agoniado no tempo, Marcel Proust, essa luta com/pela felicidade:

Tempo inicialmente real, destruidor, o Moloch assustador que produz a morte e a morte do esquecimento. (Como confiar nesse tempo? Como poderia ele nos conduzir a algo que não fosse um lugar nenhum sem realidade?) Tempo, entretanto o mesmo, que por essa ação destruidora também nos dá o que nos tira, e infinitamente mais, já que nos dá as coisas, os acontecimentos e os seres numa presença irreal que os eleva ao ponto em que nos comovem. Mas isso é ainda apenas a felicidade das lembranças espontâneas.¹⁷

O tempo devorador, o Chronos indefectível que nos impediria o acesso a felicidade — que, no bordel do historicismo, encheria a boca com seu “era uma vez” — de algum modo ainda possibilita uma esperança (a felicidade

¹⁶ JESI, Furio. *Inattualità di Dionísio*, op. cit., p. 128-129 (Dossiê, p. 64-65).

¹⁷ BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 16.

impedida pela sua própria perspectiva; a oferta de uma felicidade plena que é apenas vindoura). E tal esperança é a uma dança nefasta que pretende afastar todo possível, todo passado vivo enquanto presente; ou ainda, uma esperança que é a interdição da percepção do esquecimento necessário à felicidade, isso por meio de uma espécie de memória atemporal — a hipertrofia mnemônica dos dispositivos que governam a vida dos homens — que, com efeito, é a prisão na cripta a partir da qual só nos seria possível a observação impassível da vida que passa. Entretanto, e é aqui a nossa proposta, outra possibilidade de pensar a relação com o tempo é possível. Isto é, manter uma “relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo”¹⁸, um transbordamento entre *ergon* e *orgia* sob a égide da máxima benjaminiana que fecha o “Fragmento teológico-político”: o método político, chamado nihilismo, para buscar a evanescência da *restitutio* secular de um eterno aniquilamento que se dá no ritmo da felicidade.¹⁹ Mas esse *aniquilamento* — essa *anulação* —, esse chamar à causa o nada, não é uma negação absoluta (um desespero que impede qualquer ação, um naufragar nas águas de um suposto e essencial *ser-em-obra* inexorável), mas — para retomar a dimensão dionisíaca — um guiar-se por Dionísio-touro, como diria Deleuze:

A afirmação pura e múltipla, a verdadeira afirmação, a vontade afirmativa; ele nada carrega, não se encarrega de nada, mas alivia tudo o que vive. Sabe fazer aquilo que o homem superior não sabe: rir, brincar, dançar, isto é, afirmar. Ele é o Leve, que não se reconhece no homem, sobretudo no homem superior ou no herói sublime, mas só no além-do-homem, no além-do-herói, em outra coisa que não o homem.²⁰

Essa afirmação, um necessário toque de dionisismo, é Teseu abandonando Ariadne, é encarar a *tradição* (o passado) enfrentando o animal-Leve do *inesquecível* sem, todavia, apelar para a confecção (ou paródia) dos deuses, sem redesenhar mitologias a partir da descoberta do distanciamento e aniquilação do divino. A luta *ético-política* pela *vida feliz* não se constrói em mitologias que desdobram deuses mortos em discursos salvíficos. Diríamos, com

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius N. Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 59.

¹⁹ Cf. BENJAMIN, Walter. Fragment théologique-politique. In: *Œuvres*, v. I. Trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000, p. 264-265.

²⁰ DELEUZE, Gilles. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 117.

Andrea Cavalletti (no prefácio que faz a *Il tempo della festa*, recente coletânea de ensaios de Jesi), que

a mitologia deve fazer-se experimentação política concreta, enquanto a ação política deve fazer-se contínua crítica mitológica. Para que a batalha possa *durar*, a crítica deve ser de fato contínua: isto é, deve ser “antes de tudo autocrítica”.²¹

As ações possíveis num mundo impossível, o guiar-se pelo inesquecível que urge no presente, a obscura vida que atormentava Murilo Mendes — enquanto vida imortal do príncipe Míchkin, como lê Benjamin —, a tristeza pós-coito do animal que fala: a travessia do mundo da dor (a do renascimento que, talvez, se o dissesse Deleuze, seria no *devenir*) no esquecimento feliz. De certa maneira, tal foi o modo de colocar-se no mundo, de agir (sem perspectivas de uma felicidade plena, com a “consciência infeliz” do distanciamento dos deuses, mas sem a esperança de novas mitologias — novos deuses para iluminar a noite escura do nada que se abre com o aniquilamento), do mitólogo Furio Jesi. Assim, quando lemos a inscrição “tudo o que escrevi é *poesia*”, nas folhas — com data de 10 de fevereiro de 1961, isto é, mais de dez anos antes de suas leituras e escritos sobre o dionisismo — encontradas por Cavalletti nos materiais de Jesi, podemos concluir, com as palavras do mitólogo, estas notas de *uma vida inesquecível*:

o poeta possui desde o nascimento uma deformação do olhar ao ponto de fazê-lo crer que sem palavras mágicas jamais chegará a conhecer os segredos do mundo, e, talvez, nem mesmo a autodestruir-se. Trata-se de uma deformação, porque isso não é verdade: para chegar ao ponto desejado basta o simples amor [...]. As estranhas imagens, os acontecimentos misteriosos, que as minhas poesias contêm, são aquelas das forças secretas que movem a matéria da vida, constituem tal matéria.²²

²¹ CAVALLETTI, Andrea. Festa, scrittura e distruzione. In: JESI, Furio. *Il Tempo della festa*, op. cit., p. 24.

²² Ibidem, p. 23.