

O PACTO DO FANTASMA OU O FANTASMA DO PACTO

Thomas Alves Häckel

Mestre em Letras – Teoria da Literatura e Literatura Comparada – pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
thomasahackel@gmail.com

RESUMO

O pacto fantasmático é um conceito oblíquo na teoria de P. Lejeune, adjacente ao espaço autobiográfico, para aquelas obras cujas relações entre o real e o ficcional não estavam completamente visíveis. Ao investigar acerca de fantasma e espectro a partir das ideias promovidas por Derrida, este estudo propõe repensar e expandir o pacto fantasmático para além da revelação do indivíduo na ficção e relacioná-lo com a crítica de linguagem proposta por Walter Benjamin e as relações estabelecidas entre corpo e identidade. Para isso, o método da escamoteação (advindo de Stirner e apropriado por Derrida) permite rascunhar possibilidades de releitura sobre o tema. Mais do que apenas tornar aparente uma individualidade, o pacto fantasmático parece demonstrar o corpo imaterial da literatura e das palavras.

Palavras-chave: pacto fantasmático, crítica de linguagem, subjetividade, espectro.

ABSTRACT

The phantasmatic pact is an oblique concept in P. Lejeune's theory, adjacent to the autobiographical space, for those works whose relations between the real and the fictional were not completely visible. When investigating about ghost and the specter from the ideas promoted by Derrida, this study proposes to rethink and expand the phantasmatic pact beyond the revelation of the individual in the fiction and to relate it with the criticism of language proposed by Walter Benjamin and the relations established between body and identity. To this end, the method of reckoning (coming from Stirner and appropriated by Derrida) allows us to draft possibilities of rereading this subject. More than just making appear the individuality, the phantasmatic pact seems to demonstrate the immaterial body of literature and words.

Keywords: phantasmatic pact, criticism of language, subjectivity, specter.

Gostaria de começar este estudo pela definição que Lejeune dá ao pacto fantasmático:

Qual seria essa *verdade* da qual o romance permite chegar mais perto, senão a verdade pessoal, individual, íntima, do autor, isto é, aquilo que todo projeto autobiográfico visa? Por assim dizer, é enquanto autobiografia que se decretou ser o romance mais verdadeiro.

O leitor é assim convidado a ler os romances não apenas como *ficções* remetendo a uma verdade da “natureza humana”, mas também como *fantasmas* reveladores de um indivíduo. Denominarei essa forma indireta de pacto autobiográfico *pacto fantasmático* (2014, p. 50).

1. Teoria fiduciária, contrato racional

Teórico francês da década de 1970, Lejeune define autobiografia como “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual (...)” (ibid., p. 16). Sustenta seu posicionamento ao trabalhar na oposição ficção e real, estabelecendo pactos: autobiográfico, romanesco, referencial e fantasmático.

O conceito de pacto autobiográfico se constrói a partir da fidelidade dos acontecimentos entre autor e leitor (FIGUEIREDO, 2013). Eis o porquê de se chamar pacto, um contrato que é feito, do ponto de vista formal, pela identificação entre o nome do autor tanto na capa ou página de rosto quanto no interior do livro. Por isso, autor, narrador e personagem se coadunam, assimilando autobiógrafo e autobiografado, fazendo com que o leitor encontre (ou espere encontrar) a narração de acontecimentos verdadeiros, ao contrário do romance.

Dessa forma, compreende-se o sistema literário em obra, autor e leitor, partindo da ênfase na recepção dos textos lidos. O ato da leitura, que levaria em conta também os dados extratextuais e paratextuais (prefácio, posfácio, entrevistas), serviria para compreender qualquer livro a partir de uma relação específica entre autor e leitor. Fica claro, então, que o termo buscado no vocabulário economista, ou, como o autor coloca, “fiduciário” (ibid., p. 85), é o princípio do trabalho. Significa que a sua leitura parte da análise “empreendida a partir de um enfoque global da *publicação*, do contrato implícito ou explícito proposto pelo autor ao leitor” (ibid., p. 53), que é determinada por um *modus operandi* de leitura textual.

Inicia-se a construção da categoria autor tendo como primeira cláusula o seu caráter empírico. O leitor aceita essa declaração e compreende que a existência autoral não é colocada em dúvida. Porém, ao mesmo tempo, Lejeune contrapõe essa decisão com outra afirmativa: “Um autor não é uma pessoa. É uma pessoa que escreve e publica” (ibid., p. 27). Embora acredite no autor como pessoa capaz de produzir uma verdade sobre si, também se aproxima da posição de Foucault (2001) sobre existir uma função autor: desempenha-se um papel a partir da capacidade de uma “pessoa” produzir discurso, extraíndo a sua realidade a partir de suas obras.

A comprovação final do autor está no elemento externo à escrita, no nome próprio de uma pessoa na capa do livro e/ou na ficha catalográfica. O contrato feito, ainda que exija a recepção do leitor como legitimador, tem na assinatura do autor a comprovação de uma subjetividade, o que faz do campo da identidade uma relação que cabe ao enunciador.

Nessa explanação de Lejeune, porém, houve alguns momentos em que ele necessitou fazer concessões. Embora percebesse a distinção entre pacto autobiográfico e

pacto romanesco de forma crucial para distinguir a relação de identidade e não-identidade do autor e a oposição ficção/real, já entendia que a diferenciação entre os pactos exigia uma discussão mais complexa do que aparentava (FIGUEIREDO, 2013), pois apareciam elementos como o pacto fantasmático e o espaço autobiográfico.

Sob as ideias propostas por autores como André Gide e François Mauriac, que diziam que seus romances eram mais “verdadeiros” que seus outros textos, Lejeune precisou pensar e analisar o que significado desses conceitos. A ambiguidade da qual se utilizaram era justificava à guisa de um espaço autobiográfico se configurando, porque, como eram autores de romances e autobiografias, deram a seus leitores uma leitura de suas ficções a partir de suas autobiografias. Por isso o leitor seria lançado numa relação entre os textos, inscrevendo as duas categorias de texto num espaço literário regido pelo pacto fantasmático: revelar o indivíduo em sua literatura.

Pode-se notar, dessa maneira, que o discurso teórico do autor permite algumas brechas e rasuras que fogem da tentativa de esquematizar a literatura com tabelas e pactos bem definidos. Sua maneira de compreender o objeto de estudo estaria adequada a um modelo científico de observação racional do objeto, ao modo de um erudito, um *scholar* (DERRIDA, 1994) que acredita fielmente na

distinção definitiva entre o real e o não-real, o efetivo e o não-efetivo, o vivo e o não-vivo, o ser e o não-ser (*to be or not to be*, conforme leitura convencional), a oposição entre o que está presente e o que não está, por exemplo sob a forma da objetividade” (p. 27).

Para Derrida, em contrapartida, é interessante pensar o espírito (no sentido que se dá filosoficamente como uma faculdade de entendimento) ao refletir sobre as ciências

humanas e literárias. Em seu livro *Espectros de Marx*, a entrada em um texto sobre Marx vem por Shakespeare, especialmente Hamlet e o espírito de seu pai, demonstrando que a leitura da economia política feita pelo autor não se equipara a um modelo fiduciário, contratual, tal qual Lejeune constrói em seus pactos para fazer falar literatura. Pelo contrário, a crítica está para a impossibilidade de um *expert* deixar falar o espírito. Posso refletir a partir disso sobre a situação da autobiografia e do romance: em meio a tantas tabelas e equações, haveria espaço no discurso dos pactos para questionamentos que demonstrem uma inadequação da teoria proposta?

A que remete “pacto”? Certamente a uma ideia jurídica de “contrato”, mas evidentemente também lembra uma aliança mística ou sobrenatural – um “pacto com o Diabo”, assinado com o próprio sangue... É um pouco exagerado, mas esse excesso, que dá asas à imaginação, assegurou o sucesso da fórmula. Não sou um teórico revolucionário, mas antes um publicitário que teve uma boa ideia (...) (LEJEUNE, 2014, p. 85).

25 anos depois, as opiniões de Lejeune já se tornam menos rígidas. Sabe-se que os métodos escolhidos apresentam questões para além de suas tabelas. No entanto, um texto de ordem “fiduciária” sempre exigirá resultados específicos baseados em suas cláusulas e pactos. Exige uma resposta, o que pode ser contraposto ao modo de Derrida de encarar o pensamento reflexivo: deixar falar os espíritos, da mesma forma que Hamlet espera por seu pai. Essa abertura à fala é a maneira de primeiro compreender o resultado, e depois pensar nas repercussões do que foi proposto.

Ao *scholar* lhe serve quase nada após a oposição entre real e não real, senão a hipótese acadêmica, ficção teatral, literatura e especulação. Não há meios de “falar com o fantasma” (ibid., p. 28), isto é, dar corpo aos elementos que não propõem uma

racionalização do espírito. Seria preciso compreender que o erudito segue um caminho tradicional que está fixo na observação, e não no diálogo propriamente dito. Porém, é preciso pensar que o objeto tem algo a dizer: “Barnardo: *In the same figure, like the King that’s dead.* / Marcellus: *Thou art a Scholler; speake to it Horatio*” (SHAKESPEARE apud *ibid.*).

Há uma ironia crua no texto shakespeariano, pois convoca o intelectual instruído, homem de cultura, Horácio, para observar ou falar como fantasma do rei morto. Todavia, poderia ele falar? A chamada para o diálogo é detida na explicação racionalizada, porque o contato é da ordem da fala. Vejo como propício a instituir uma reconstrução da ideia de pacto fantasmático, e, para isso, o recurso da ironia pode ser interessante.

Noto em Machado de Assis uma discussão semelhante, e, mesmo num livro que detém mais de 100 anos, é possível reconfigurar as noções de revelação de um indivíduo na obra. Penso isso na indicação de que a ironia é um fundamento formal refletido na própria condição de ser obra, causando um desdobramento de um ato de consciência – no sentido de fazer falar a literatura, o próprio espírito, em sua capacidade de assegurar uma dissonância entre os elementos:

Ao verme
que
primeiro roeu as frias carnes
do meu cadáver
dedico
como saudosa lembrança
estas
Memórias Póstumas (MACHADO DE ASSIS, 1994, s/p).

A tática de construir um romance de memórias não por um autor defunto, mas defunto autor é a compreensão da ironia do espírito. Assim como Shakespeare anuncia que Horácio colocará o rei morto na tribuna, Machado de Assis deseja que seus leitores façam o mesmo com Brás Cubas. Como colocar para tratar de um início ou de um fim aquele que já passou de ambos? Sobrevida, “a saber, um traço com relação ao qual vida e morte seriam somente traços e traços de traços” (DERRIDA, 1994, p. 13). Um espaço para além da vida presente e da efetividade empírica, cuja propriedade compete a desajustar a identidade a si do presente vivo.

O texto, ou até certo ponto, o corpo de Brás Cubas, parece se dar conta de sua sobrevida como uma forma de estabelecer uma dinâmica fortuita de funcionalidade real e não-real. Memórias são para aqueles que importam, ou que, pelo menos, existem:

Trata-se, na verdade, de uma obra difusa, na qual eu, Brás Cubas, se adotei a forma livre de um Sterne, ou de um Xavier de Maistre, não sei se lhe meti algumas rabugens de pessimismo. Pode ser. Obra de finado. Escrevi-a com a pena da galhofa e a tinta da melancolia, e não é difícil antever o que poderá sair desse conúbio. Acresce que a gente grave achará no livro umas aparências de puro romance, ao passo que a gente frívola não achará nele o seu romance usual; ei-lo aí fica privado da estima dos graves e do amor dos frívolos, que são as duas colunas máximas da opinião (MACHADO DE ASSIS, 2014, s/p).

A ironia constitutiva anuncia a capacidade de refletir sobre o jogo linguístico do romance. Haveria possibilidade de compreender Brás Cubas como fruto do espaço biográfico de Machado de Assis, compondo uma memória do autor, e não do “autor defunto”? A resposta seria positiva caso considerasse a noção inicial de pacto

fantasmático, não levaria em conta, no entanto, que tal ato de consciência pretende colocar em foco a posição da voz narrativa.

Mais interessante é pensar como essa singularidade da posição (não de classe, nem de sujeito, como se é comum) de um lugar de fala, de experiência e de filiação, é um caminho pela diferença, ou melhor, *différance* (em português diferença) (DERRIDA, 1994, p. 50): “sem atraso, sem prazo, mas sem presença, é a precipitação de uma singularidade absoluta, singularidade porque diferente, justamente, e, sempre outra, ligando-se necessariamente à forma do instante”.

A saída pela diferença concebe singularidade retórica ao romance, em um jogo de linguagem que se fundamenta na ironia constitutiva para formalizar um espaço ficcional. Esse espaço é um corpo, corpo-textual, corpo-romance, corpo-ficcional, que se estabelece como um fenômeno para a leitura do texto em seu caráter de memórias póstumas. O próprio Lejeune já indicara que pessoa, linguagem e corpo seriam temas importantes para falar sobre real e identidade.

Para isso, falarei da contra-sofística de Marx proposta por Derrida, para, enfim, chegar a relação entre fantasma e espírito. Tal articulação funciona para trazer à superfície as impropriedades dessas palavras, que funcionam a partir de uma dinâmica muitas vezes inacessível ou eclipsada, escondida pela constante ideia de fenômeno de aparecimento do real comum: trata-se de uma aparição, algo que não é do campo propriamente empírico, mas sim de uma “fantasmalidade” do espírito, o espírito do espírito (DERRIDA, 1994, p. 169). Anuncia a importância da retórica, porque é responsável pelo movimento argumentativo que muitas vezes faz desaparecer o efeito de fantasma, como o seu “domínio, à medida mesmo que o segue como seu duplo fantasmal” (ibid.).

Nublada por muitas dúvidas, a constituição do efeito de fantasmas e sua produção não são apenas “uma espiritualização, nem mesmo autonomização do espírito, da ideia ou do pensamento, tal como esta se produz, por excelência, no idealismo hegeliano” (ibid., p. 170). Creio, então, que não seja mais possível entender espírito ou fantasma de forma hegeliana, o que nos dá margem para pensar que não há ideia de tempo, história, consciência que se reconheça num eu para compreender um entendimento absoluto. Pela diferença, com uma pungência que dá a Derrida a possibilidade de compreender que o momento fantasmal, sua singularidade, sobrevém ao espírito.

Parte disso porque se reconhece a presença de um corpo como o trabalho do fantasma de trazer matéria ao pensamento. “A saber, um corpo!” (ibid.). Pede-se a carne, um engendramento que reconhece uma carcaça abstrata, mas que, por isso, é material:

Pois, não há fantasma, não há jamais devir-espectro do espírito sem, ao menos, uma aparência de carne, num espaço de visibilidade, como des-aparecer um aparição. (...) O processo espectral corresponde, portanto, a uma *incorporação* paradoxal (ibid.).

A fala da “incorporação paradoxal” é o caminho que tenho percorrido, ao lembrar de Shakespeare e Machado de Assis para estabelecer um deslocamento do substrato, da característica, da escrita para a constituição do pacto fantasmático e sua literatura. É sabido que o método que estabeleço, ou melhor, sua tentativa, não é pelo caminho de Lejeune, mas sim por injunções que venho fazendo pela compreensão de fantasma de Derrida. Pretendo continuar tal trajetória ao estabelecer a incorporação paradoxal do fantasma como fruto de uma lei (o que retorna ao pacto, ao contrato) de um processo de autonomização e idealidade do espírito. Significa que é de caráter ideológico e fetichista,

pois funciona como um corpo emprestado, considerado como uma encarnação segunda conferida a uma idealização inicial: “um corpo que não está certamente nem perceptível nem invisível, mas permanece uma carne, em um corpo sem natureza, sem um corpo *a-físico*” (ibid., p. 171).

Trata-se de pensar que esse corpo, que carrega a tradição consigo, vivo, mas com a presença da morte na constituição de si, como Brás Cubas. Encarnação do espírito, todo o entendimento absoluto, a relação da razão com o eu, como elemento de um corpo primeiro que é rearticulado, integrado e incorporado pelo sujeito que o opera. É um corpo que se torna o espírito, fala dele, sendo ao mesmo tempo o fantasma e o “falar com o fantasma”.

2. Escamotear a língua

Mover-se à maneira de um fantasma é pensar por escamoteações (ibid., p. 171). Elas pluralizam-se, arrebatam-se e desencadeiam-se em séries. São uma tática para a construção abstrata da corporeidade, técnica de fazer desaparecer, tornar inaparente, formar fantasmas, desaparecer produzindo aparições fantasmáticas:

É somente através dessa negação dos fantasmas que ele se convence da existência de seu próprio corpo. Isso, de fato, mostra a verdadeira natureza dessa construção abstrata: a corporeidade do homem. Para acreditar nela, é preciso, primeiramente, que ele a “diga” para “si”, mas o que ele “se diz” nem mesmo é “dito” corretamente. Pelo fato de que, fora de seu corpo “único”, toda espécie de corpos autônomos, espermatozoides, não habitam unicamente a sua cabeça, ele transfigura isso numa “fábula”: Eu *somente* tenho um corpo. Nova escamoteação (STIRNER apud DERRIDA, p. 172).

Ao trazer a fala de Stirner, Derrida é capaz de demonstrar que somente na negação do contrário se estabelece o corpo primário do homem, abstrato. O processo é de escamotear pelas lacunas, sabendo que os fantasmas sobrevivem a qualquer expurgo, formando-se numa dialética do corpo fantasmal com o corpo próprio. A isso, é preciso pensar que a “fábula” constrói o corpo, mas o que é a fábula se não o dizer para si, o “se diz” do qual Stirner já tem consciência?

Não é por acaso o anúncio de Benjamin: “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem” (2011, p. 49). Talvez, então, a questão se estabeleça muito mais por um problema de linguagem do que propriamente uma fundação ontológica do ser humano. O que o autor propõe em seu texto é refletir sobre um novo posicionamento metodológico para ele, que vai julgar uma tradição crítica a partir do que é comunicar-se na língua. Recuando do problema de empiricidade, pensar língua ou linguagemⁱ significa construir um entendimento na faculdade máxima dos domínios com o qual lida. Herança também hegeliana: espírito advém como toda comunicação capaz de colocar em voga o absoluto de si.

Onde ficaria, portanto, o lugar do indivíduo frente a essa linguagem? A palavra, a escrita, são partes da comunicação humana, um caso particular cujo fundamento é a linguagem, manifestação do espírito humano. Porém, não se restringe a isso, já que não há na natureza nada que não tenha participação na linguagem:

O fato de que não podemos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual, é um conhecimento pleno de conteúdo; o maior ou menor grau de consciência com o qual tal comunicação aparentemente (ou realmente) está ligada em nada altera o fato de não podemos representar para nós mesmos em parte alguma uma total ausência de linguagem (ibid., p. 51).

Se a forma da vida humana é a linguagem, poderia ser ela também a manifestação ou visibilidade do fantasma, do espírito corporificado? Para isso, existe um grande “se” que conjuga a essência linguística e a essência espiritual. A compreensão do método aqui permite questionar o uso da técnica como elemento fundamental para pensar a língua, o que propõe um olhar que difere do pensamento linguístico formulador da linguagem como um meio de comunicação. Existe um *a priori* da linguagem, construído por si mesmo, que julga a essência linguística como uma expressão de toda manifestação imediata do espírito pelo que se comunica dentro dela, e não através dela. Apesar da pequena diferença retórica, permite a distinção entre a língua e o que se comunica nela: a hipótese inicial de toda teoria da linguagem precipita-se, fazendo com que seja necessário se suspender acima do abismo.

Tal figura é interessante por sustentar um parapeito metafísico, filosófico, no qual se questiona exatamente o que se comunica na língua. O que seria o homem, então? O paradoxo formulado na identidade entre a essência linguística e espiritual sucede num problema de “conhecimento”, atribuindo para a linguagem uma forma de vida composta na sua forma de língua. A complexidade dessa reflexão desenha uma leitura de identidade comunicável, pois o que há de essência linguística é aquilo que é comunicado pela essência espiritual. É preciso, portanto, comunicar as coisas, o que revela um tipo específico de linguagem, fruto da uma proposta feita para compreender a identidade como uma forma corporal.

É possível compreender mais fácil se lembrarmos que todo objeto é metafisicamente mais do que aparenta, porque a ideia é maior do que ele em si:

A resposta à pergunta “O que comunica a linguagem?” deve ser: “Toda linguagem comunica-se a si mesma”. A linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão. Pois na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. (BENJAMIN, 2011, p. 53).

Trata-se de avançar, para ele, de uma manifestação para um “é imediatamente”. Não há propriamente mediações, e por isso constrói-se um método de compreensão. A posição do pacto fantasmático como um desaparecimento fazendo aparecer aparições, não seria, também, de forma ambígua tudo aquilo que se comunica na língua, uma essência corpórea da essência espiritual na linguagem?

Derrida abre propostas interessantes por Stirner e Marx que podem me auxiliar durante esse diálogo. A sua consciência para a linguagem permite o seu funcionamento como um método de crítica à formação teórica dos autores. A crítica de Marx a Stirner sobre seus conceitos confirma que há a necessidade de afirmá-los por uma oposição que não conjugaria uma escomateação para o fantasma, visto que estabeleceria um indivíduo vivo e encarnado contrário a um não-eu. O que me interessa é a colocação de Derrida, cuja compressão desse tal Eu, indivíduo vivo, é feita pela habitação e constituição de fantasmas hospedeiros de uma “comunidade obsidiada de um só corpo” (DERRIDA, 1994, p. 178).

Há de se pensar que é na língua (ou linguagem) que pode existir qualquer aparição do Eu, porque é o indivíduo que confirma o corpo. O modo essencial da presença do *cogito* capaz de confirmar a individualidade se formula por uma fenomenologia do fantasma, porque se trata de uma construção fenomênica do campo das palavras e dos fantasmas do mundo, formulando um modelo do que pode ser um Eu.

Porém, Derrida, pela incorporação fantasmática de Marx, relembra que o processo de desconstrução é possível ao ser pensado como uma montagem histórica, permitindo um estudo sistemático de evidências para cruzar uma

crítica da linguagem, com disfarces e escamoteações que consistem sempre em dar crédito ingenuamente a poderes discursivos (abuso da etimologia que serve de explicação, jogo com as homonímicas, privilégio da nominação, autonomização da linguagem etc.” (ibid., p. 179).

Formato interessante para uma questão de método, o que permite ao autor o jogo da reflexão: “como se transforma o mundo em ‘fantasma da verdade’? E como se transformar a si mesmo ‘em um ser (...) fantasmático?’” (ibid.). A aparição do problema me encaminha a pensar que, também em Derrida, o problema traça do campo empírico para o campo linguístico, porque todas os fantasmas que compõem a linguagem são uma resposta que pode ser contraposta à prática da linguagem como suspensão dos limites, lendo o mundo em sua singularidade.

Não creio que seja possível concluir assim, sem levar em consideração o que eu mesmo notifiquei ao longo do texto: Lejeune tem consciência do problema do Eu. Busca, portanto, a categoria dos nomes próprios como forma de estabilizar sua teoria.

Se não existe pessoa fora da linguagem, como a linguagem é outrem, seria preciso chegar à conclusão de que o discurso autobiográfico, longe de remeter, como se imagina, ao “eu” convertido em uma série de nomes próprios, seria, ao contrário, um discurso alienado, uma voz mitológica pela qual todos estariam possuídos (LEJEUNE, 2014, p. 40).

Sua composição retórica, porém, não corrobora com tal argumentação, justificativa suficiente para ter ciência da sua decisão de não tratar extensivamente do problema e pelas escolhas de palavra como alienação e mitologia. Palavras, porém, interessantes para se abrir ao que o próprio anuncia: desmistificação do indivíduo, análise do discurso da subjetividade e da individualidade como mito de nossa civilização.

Portanto, a aquisição do nome-próprio, uma etapa crucial na história do indivíduo, é a saída para proteger o discurso autobiográfico convencional. “Não há, portanto, nenhuma razão para se duvidar da identidade” (ibid., p. 42), porque o fundamento para distinguir a ficção da autobiografia, com a comprovação do indivíduo pelo nome-próprio, está marcado por referências textuais à margem do livro, fundamentadas pro instituições como o cartório e o contrato de edição.

Contudo, isso não ignora o parapeito metafísico da linguagem sob a presença de Benjamin. Embora Lejeune justifique a identidade como força autorizada pelo mundo empírico a partir do nome-próprio, o jogo entre retórica e língua permanece afirmado pelo fato do ser humano comunicar “sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao *nomear* toda as coisas” (BENJAMIN, 2011, p. 54).

Porém, é possível refletir sobre a identidade e o nome como características da linguagem do homem, do indivíduo, e, portanto, uma concepção específica de linguagem. Benjamin atribui a isso um problema que pode ser visto no conhecimento e na arte: há uma percepção mais profunda do que a linguagem nomeadora, pois se pode pensar que o indivíduo se comunica *no* nome, e não *através* dele (ibid.).

Essa visão confirma a ideia da linguagem como um meio de comunicação, que tem por ela a palavra; pelo objeto, a coisa; pelo destinatário, um ser humano. Pensemos por uma teoria que não formule tais paradigmas, e sim ao compreender o nome como aquilo

que comunica a essência espiritual para a passagem para a língua: “o nome é a condensação dessa totalidade intensiva da língua como essência espiritual do homem” (ibid., p. 56).

Faço lembrar que a linguagem é a manifestação da vida espiritual, e, na esteira de Benjamin, o nome é aquilo em que a “língua se comunica a si mesma (...) a essência espiritual que se comunica é a língua” (ibid.). Com isso, o nome faz jus a um elemento de ordem formal, até mesmo plástico e estético, para pensar a maneira como os fantasmas habitam a linguagem do homem. Se ele se comunica pelo uso de nomes, como é possível compreender o nome como fundamento empírico para os pactos?

Levanto a hipótese de que a identidade é ainda assim da ordem da linguagem. O pacto fantasmático, portanto, o que se comunica nessa arquitetura teórica da língua, a aparição do inaparente, pode elencar uma dúvida ao refletir se não é possível que os fantasmas habitem o ato de nomeação, fazendo com que tal capacidade da essência linguística das coisas construa o tempo dos espíritos. Irrompe todos fantasmas em cada nome atribuído a algo e a alguém:

Um nome por um outro, uma parte pelo todo: poder-se-á sempre tratar a violência histórica do apartheid como uma metonímia (...) Ao mesmo tempo parte, causa, efeito, sintoma, exemplo, o que lá ocorre traduz o que tem lugar aqui, sempre aqui, onde quer que se esteja e que se olhe, o mais próximo de si (DERRIDA, 1994, p. 7, prefácio).

É por isso que fecho este texto pelo seu exórdio. Há na linguagem uma palavra de ordem, “aprender a viver”, lição que fica sempre isoladamente, fora do contexto, mas sempre “abert[a], portanto, falível e insuficiente -, esta palavra de ordem sem frase forma

um sintagma quase ininteligível” (ibid., p. 9). O atributo da linguagem está em exceder toda presença como presença de si, um movimento disjuntivo que constrói a “inadequação de si”.

Por esse caminho, o pacto fantasmático é um pacto assombrado pelo fantasma, fantasma esse que está entre o real e o ficcional, atribuído na língua, passando a lição de que só se aprende a viver com o Outro – este que só pode ser a própria linguagem. Trata-se de uma vida para além da sua efetividade empírica, portanto, sobrevida, traços e traços de traços. São essas as lições do fantasma do pacto (ibid). É preciso contar com eles:

O que faz do meu Brás Cubas um autor particular é o que ele chama "rabugens de pessimismo". Há na alma deste livro, por mais risonho que pareça, um sentimento amargo e áspero, que está longe de vir de seus modelos. É taça que pode ter lavores de igual escola, mas leva outro vinho. Não digo mais para não entrar na crítica de um defunto, que se pintou a si e a outros, conforme lhe pareceu melhor e mais certo (MACHADO DE ASSIS, 2014, s/p).

Referências

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FIGUEIREDO, E. *Mulheres ao espelho*: autobiografia, ficção, autoficção. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha et all. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MACHADO DE ASSIS, J. M. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Texto-fonte: Obra Completa, Machado de Assis, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994. Domínio público, MEC, disponível em:
<<http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/romance/marm05.pdf>>.

STAROBINSKI, J. *A melancolia diante do espelho: três leituras de Baudelaire*. São Paulo: Editora 34, 2014.

ⁱVer nota de tradução n. 21: Uma das dificuldades de tradução deste texto está no fato de o alemão (assim como o latim, o inglês e o russo, por exemplo) pertencer às línguas que fazem distinção binária entre *Sprache* e *Rede*, enquanto o português opera com uma distinção ternária: “língua”, “linguagem” e “palavra”. Essa diferenciação, tomada de empréstimo ao linguista E. Coseriu, ajuda a entender que o termo *Sprache* possa ser traduzido aqui tanto por “língua” como por “linguagem”, dependendo do contexto. O alcance especulativo e ontológico de *Sprache*, em sua amplitude, merece ser ressaltado e pode servir de horizonte para toda a filosofia alemã, em especial aquela do romantismo alemão, tradição na qual o ensaio de Benjamin se insere, ocupando lugar de destaque. Com efeito, mesmo que a língua alemã confira à língua humana, isto é, verbal e articulada, e às várias línguas idiomáticas um sentido eminente, em conformidade com toda a tradição filosófica que distingue o homem de outros animais pela pose de linguagem, ela pressupõe uma função expressiva na base dessa língua/linguagem, que não pode ser reduzida unicamente às línguas verbais humanas. Nesse sentido, em alemão não é uma metáfora falar da “língua dos pássaros” ou da “linguagem da música”; ao contrário, a língua alemã instiga a indagar sobre essas relações entre “linguagens” e “língua humana”.

Recebido em 7 de março de 2018.

Aceito em 22 de março de 2018.