

Humanidades

Nº 49 JANEIRO DE 2003 • ISSN 0101.9470

**Adauto Novaes
Gilberto Freyre
Mieke Bal
Octávio Ianni
Benício Schmidt
Miroslav Milovic
Sérgio Paulo Rouanet
Marco Antônio C. Jorge**

**As invocações
do olhar
de Egven Bavcar**

Quem não vê bem uma palavra não pode ver bem uma alma.

Fernando Pessoa



Ensaio: fotografias de Egven Bavcar

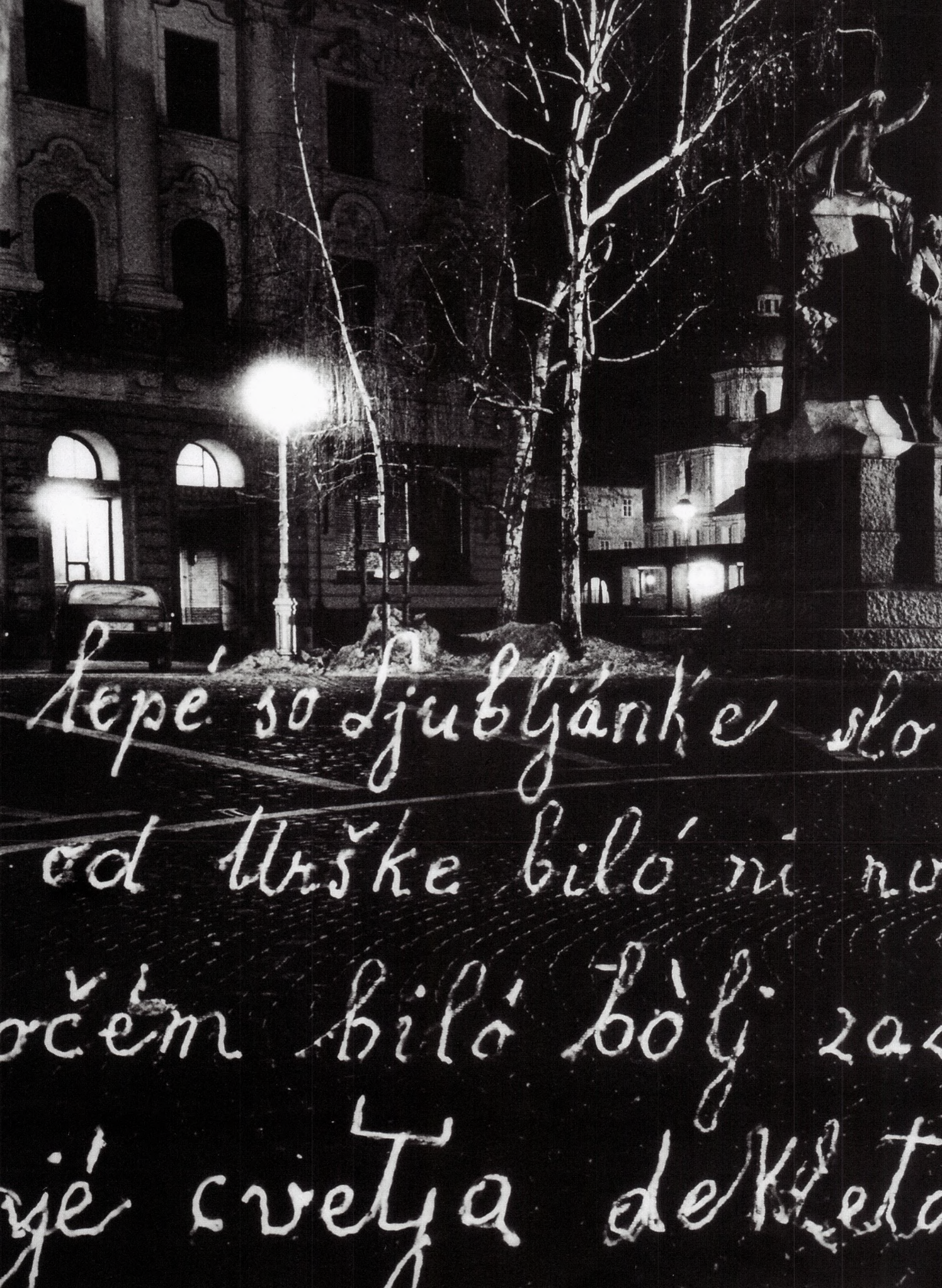




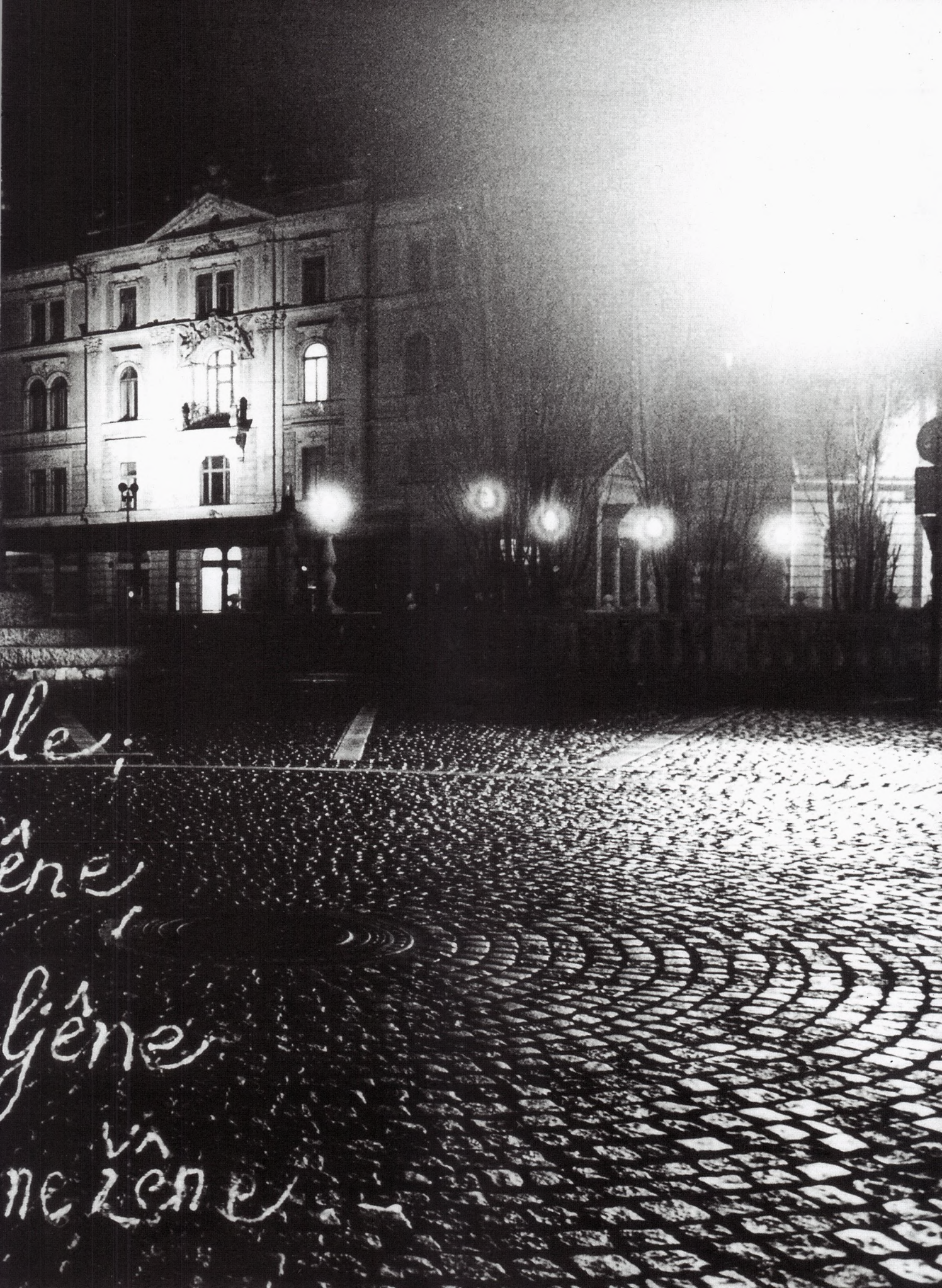








Lepé so Ljubljánke slo
od hrške biló ni no
océm biló bôlj za
je sveta dekleto



lle;

ène

gène

va
ne zen e







“O Mundo não vale o mundo, meu bem”, é o início de uma advertência feita por Carlos Drummond de Andrade, no poema *Cantiga de Enganar*. Além de homenagear esse grande poeta, ecoamos sua inquietação: entre o Mundo e o mundo, há um espaço a ser visto, ouvido, interrogado, perscrutado, discutido.

Animados por essa inquietação e pelo propósito de criar esse tipo de espaço é que relançamos a Revista *Humanidades*. Como seu nome já anuncia e lhe destina, *Humanidades* tem por fulcro o debate de idéias, o encontro e o confronto de saberes que se constituem em torno das questões do que seja o homem e seu mundo. Nesse sentido, sua abrangência não se limita apenas a questões advindas das disciplinas tradicionalmente (re)conhecidas como integrantes das humanidades, mas quer também trazer para o debate a exatidão de ciências e de técnicas que configuram o mundo (do) humano.

Temos como legado a importante história de *Humanidades*, uma história que se inicia em 1982 e que hoje chega ao seu 49º número, com reconhecimento nacional e internacional. Queremos continuar escrevendo essa história e inscrevendo *Humanidades* na história de publicações voltadas para o debate interdisciplinar, sustentando o desafio de produzir um espaço para “a Ciência que sonha e o verso que investiga”, na ousadia poética de Jorge de Lima.

Ana Maria Vicentini de Azevedo
Presidente do Conselho Editorial
Revista *Humanidades*

Humanidades n° 49

Artigos

Em torno do conceito hispânico ou ibérico de tempo *Gilberto Freyre* 12

Morrer de Medo *Mieke Bal* 24

Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos *Marco Antônio Coutinho Jorge* 40

A política brasileira a partir de Lula *Benício Schmidt* 54

Na "casa" de Lévinas *Miroslav Milovic* 66

Sociologia e metateoria *Octavio Ianni* 76

Segunda Leitura

Reinventando as Humanidades *Sérgio Paulo Rouanet* 87

Dossiê Evgen Bavcar

Imagens Impossíveis *Adauto Novaes* 106

O verdadeiro valor do tempo - Entrevista de Evgen Bavcar a Eduardo Veras, Edson Sousa e Elida Tessler 114

Um outro olhar *Evgen Bavcar* 121

Literatura

Cantiga de enganar *Carlos Drummond de Andrade* 127

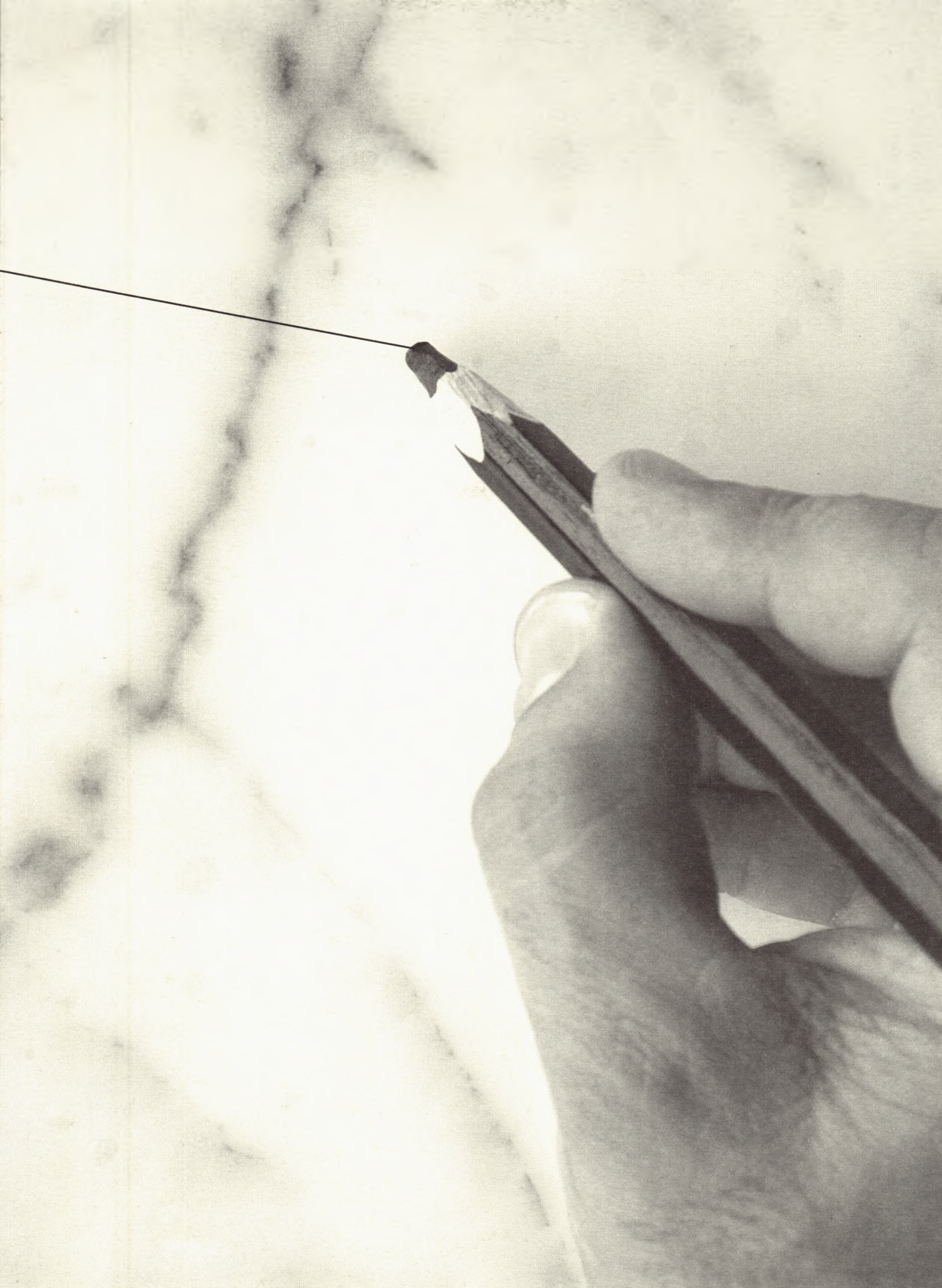
Elogio de La Mujer Chiquita *Arcipreste de Hita* 128

Leituras Críticas

A Palavra Viva de Augusto Campos *Francisco Kacy* 132

Cartas

Monteiro Lobato a Júlio Mesquita 140



Em torno do conceito hispânico ou ibérico de tempo*

Gilberto Freyre

Neste ensaio, Gilberto Freyre revaloriza a experiência lúdica do tempo dos povos ibéricos, em contraponto ao pragmatismo do “tempo é dinheiro” consagrado pela tradição anglo-saxônica, argumentando que a primeira ganharia uma insuspeitada atualidade com a emergência da era da automação e o aumento de tempo livre para o ócio.

Na qualidade de colonizadores europeus em áreas não-européias, os hispanos agiram, desde os seus primeiros contatos com povos não-europeus – gentes situadas na África, na Ásia e na América – com um sentido ou uma noção de tempo diferente da que tinha a maioria dos europeus daquela época e à base do qual se verificaram seus mais importantes estabelecimentos nas mesmas áreas. Sabemos que está fora de moda falar separadamente de espaço e de tempo. Ao que aqui nos referimos, porém, é a diferentes conhecimentos históricos de espaço e de tempo. A partir deste ponto de vista, sugerimos que os primeiros navegadores ibéricos estavam mais adiantados no seu conhecimento científico de espaços oceânicos e terrestres do que a grande maioria dos europeus empenhados na mesma tarefa; e que, em relação ao tempo, estavam menos adiantados no seu conhecimento científico do que os seus competidores ou rivais europeus na conquista de terras e povos não-europeus. Um atraso com

desvantagens de caráter econômico, é certo. Mas também – é o que se sugere – possivelmente com certas vantagens de ordem psicológica e psicocultural, compensadoras daquelas desvantagens.

O professor R. H. Tawney, em seu *Religion and the Rise of Capitalism*, diz que a Espanha e Portugal não colheram os frutos materiais dos impérios em que se lançaram na Ásia. À Ásia deveria ele ter acrescentado a África, as remotas ilhas do Pacífico, e as Índias Ocidentais e, até certo ponto, a própria América continental.

Temos de concordar com o professor Tawney que em todas essas áreas a Espanha e Portugal foram principalmente os agentes políticos de europeus mais astutos e mais hábeis na arte da exploração econômica dos não-europeus. Na sua maioria, as terras não-européias, onde os hispanos estabeleceram-se, não lhes levaram grande lucro material; nem os espanhóis e portugueses, que conquistaram essas terras para os seus reis e para a Igreja Católica Romana, haviam já atingido, no seu desenvolvimento técnico e econômico, um nível capitalista e burguês que lhes permitisse organizarem-se - entre as populações não-européias, e, em face dos valores orientais e tropicais desejados pelas populações européias -, com aquela eficiência geralmente associada ao capitalismo e à burguesia capitalista.

Escritor, sociólogo, antropólogo, historiador e filósofo social.

Gilberto Freyre é autor, entre outros, de *Casa Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos*, *Nordeste*, *Inglese no Brasil*, *Aventura e Rotina*.

Eram arcaicos nesse aspecto e também arcaicos no seu sentido do tempo: um sentido de tempo pré-industrial, que não associava o tempo com a produção econômica nem com o dinheiro, e por isso satisfaziam-se com os seus barcos vagarosos ou lentos para o transporte de mercadorias do Oriente ou dos trópicos para a Europa. Foi por terem criado um tipo de navio mais rápido para esse objetivo comercial que os holandeses e ingleses conseguiram, sobre os espanhóis e portugueses, importante vitória na competição inter-européia em torno dos mercados orientais e tropicais. É esse um fato a que não se deu ainda a atenção adequada. Mas é importante e significativo.

O sentido do tempo

Mesmo antes da invenção da máquina a vapor e do início, por meio de comboios expressos, do culto anglo-saxônico da celeridade, da rapidez de deslocamentos e da velocidade, e, ao mesmo tempo, da presteza, da pontualidade, do hábito de chegar sempre a tempo – nunca tarde – os europeus do norte começaram a associar a sua atividade econômica com a noção puritana de que “tempo é dinheiro”, o dinheiro não sendo coisa para se olhar com desdém, mas sinal de prosperidade protegida por Deus. O homem hispânico típico nunca seguiu essa filosofia do tempo quase puramente pragmática, mas também religiosa.

Historiadores navais britânicos, como James A. Williamson, em *The Ocean in English History*, dizem-nos que os primeiros navegadores portugueses no Oriente copiaram simplesmente dos árabes a prática de velejar com as monções. Assim, os seus movimentos cadenciavam-se, para lá e para cá, em alternativas de seis meses. Isto era, atrevo-me a observar, um ritmo oriental de navegação – e também de tempo — com considerável despreço pela presteza, velocidade e pontualidade. Entretanto, os ingleses e os holandeses, logo que começaram a competir com os portugueses nos mares do Oriente, seguiram rota inteiramente nova, possivelmente inspirada

— sugiro eu – pela paixão nórdica da pressa e da velocidade já associada com a idéia de que “tempo é dinheiro”. Essa nova rota, diz-nos Williamson, era mais rápida e independente das demoras periódicas das monções: dos favores e desfavores do tempo natural. Parece que, no tipo de navios usados pelos portugueses – as naus –, o comportamento marítimo e a possível rapidez eram sacrificados ao volume: uma tendência – a valorização do volume – dos portugueses e dos espanhóis em todos os tipos da sua arquitetura.

É possível que o seu sentido do tempo os levasse a admirar o volume como sendo duradouro e a sentirem certo desdém pela rapidez como sendo uma perversão do uso e do gozo adequados, tanto do tempo como da vida: uma vida que deve ser vivida lentamente e com projeções do passado – a tradição, a saudade – e da esperança – estudada com tanta inteligência pelo professor Lain Entralgo – sobre o presente e de presente e passado sobre o futuro. Um futuro sempre esperado com esperança – para jogarmos com os dois sentidos hispânicos do verbo esperar: aquele em que se espera fisicamente um trem ou a vez no dentista em salas de espera e aquele em que a espera se sublima sociológica, psicológica, mística e religiosamente em esperança: tantos substitutos da fé frágil ou da certeza impossível.

Importa considerarmos como duas noções diferentes e até contraditórias de tempo influenciaram, desde o século XVI, o comportamento dos europeus na Ásia, na África e na América e as suas relações com os povos, civilizações e culturas não-europeus. Essa contradição terá colorido, também, de maneira duradoura, as diferentes conseqüências de natureza sociológica dos seus contatos imperiais com esses povos e suas culturas. Explicará algumas das virtudes e alguns dos defeitos da América espanhola em confronto com a América inglesa; das Filipinas espanholizadas com as Filipinas ianquizadas; do Oriente marcado pela presença portuguesa em contraste com o mercado

Parece a nós, estudiosos dos aspectos sociais e psicológicos do contato de alguns dos hispanos com os não-europeus, que uma das explicações do relativo êxito, sob o ponto de vista humano, psicológico e cultural, de portugueses e espanhóis entre esses povos, é que o seu sentido ou noção do tempo não diferia muito do sentido ou noção de tempo dominantes entre os povos e as culturas não-europeus.

pelo imperialismo britânico ou holandês ou mesmo francês.

Por isso parece a nós, estudiosos dos aspectos sociais e psicológicos do contato de alguns dos hispanos com os não-europeus, que uma das explicações do relativo êxito, sob o ponto de vista humano, psicológico e cultural, de portugueses e espanhóis entre esses povos, é que o seu sentido ou noção do tempo não diferia muito do sentido ou noção de tempo dominantes entre os povos e as culturas não-europeus. O culto quase religioso do puritano pela hora exata, entre os nórdicos, parece-nos ter sido o responsável pela distância psicológica entre eles e os não-europeus, distância que se expressava, por um lado, no desdém dos europeus do norte por aquilo que consideravam a preguiça e a falta de ambição pelo ganho material entre grande número de não-europeus e, por outro lado, pelo desinteresse dos não-europeus em produzirem ou trabalharem em rigoroso sistema industrial ou mesmo agrícola, sob um regime de trabalho escravo, especialmente quando esse regime era o da escravatura industrial, em vez de ser o da escravatura patriarcal.

É certo que a escravatura entre portugueses e espanhóis que se tornavam plantadores ou exploravam minas de ouro, de prata e de diamantes, na América, na África e na Ásia, nem sempre foi a do tipo patriarcal menos crua que a outra. Tornou-se, em certos casos, escravatura industrial ou equivalente da industrial. Mas

também é verdade que, nesse tipo de atividade, portugueses e espanhóis foram apenas pioneiros: no que respeita à eficiência, foram, na maioria dos casos, mais cedo ou mais tarde ultrapassados por outros europeus que desenvolviam métodos e técnicas mais rápidos e mais proveitosos de exploração da agricultura e das minas, nos trópicos e no Oriente.

Os portugueses e os espanhóis foram também, se não os pioneiros, os europeus que tornaram possíveis numerosas indústrias que, na Europa, desenvolveram-se à base de produtos dos trópicos americanos, da Índia e da África. Produtos que eles foram os primeiros a valorizar, como no caso das matérias corantes: madeiras que produziam tintas amarelas e vermelhas, como o pau-brasil; ou o azul extraído do anil da Índia. Isso deu-se também com vários outros produtos tropicais que vieram a transformar-se em base de prósperas indústrias européias. Por exemplo: cacau, açúcar, algodão, quina e tabaco. Tudo isso foram riquezas descobertas pelos hispanos, ou por eles assimilados de não-europeus. Em alguns casos, foram os hispanos os primeiros a utilizar esses produtos como parte de um novo tipo de civilização, na qual as civilizações e as culturas tropicais adicionaram à civilização européia algo de tão importante que daria a esta uma nova dimensão e ao homem europeu novas possibilidades sociais e culturais de desenvolvimento.

A era industrial cronometra o tempo

Os modernos historiadores sociais concordam em considerar a chamada Revolução Industrial, que produziu o mundo em que hoje vivemos, imenso estimulante da atividade humana em todas as suas formas. A atividade industrial deu novo ritmo a essa atividade. E pôs a vida humana em harmonia com a hora exata – a dos cronômetros – em vez de com a natureza; ou com a tradição associada à natureza.

Não devemos esquecer, no entanto, que as atividades espanholas e portuguesas na Ásia, na

África e na América tornaram possível esse novo tipo de produção industrial, dando ao capitalismo europeu e ao industrialismo burguês materiais para manufaturar em nova escala e em novo ritmo. Não há muito, um historiador britânico reconheceu isto mesmo em claríssima afirmação: “Devemos encarar a era industrial” – escreve ele – “como um fruto do empreendimento iniciado por Colombo e por Henrique, o Navegador”.

É certo que nem os compatriotas de Colombo nem os de Henrique, o Navegador, participaram totalmente na revolução técnica e econômica que foi, no seu começo, tipicamente hispânica ou ibérica e expressão de uma forma tipicamente hispânica ou ibérica de assimilar valores dos não-europeus. Essa revolução tornou-se, porém, expressão – simultaneamente causa e efeito, como se diria segundo critério mais atual de interpretação sociológica e histórica que o de causa e efeito descontínuos – de uma atitude perante o tempo, por parte dos europeus do norte, absolutamente diferente da atitude hispânica. Não considerando o fato de que a existência ou a presença de carvão e de ferro foi condição básica do desenvolvimento da indústria moderna do Norte europeu. Aquela atitude, encarada apenas no seu aspecto psicocultural – no seu aspecto ecológico, talvez tenha sido consequência, até certo ponto, do clima frio – pode ser tida como responsável pelo estímulo da aceleração da atividade nos homens, especialmente tendo-se em conta que os modernos métodos de aquecimento não eram ainda conhecidos.

Mas essa foi, provavelmente, estimulada também pela religião protestante que, desde o século XVII, transformara-se em mais uma, e talvez correlativa, influência para a atividade rápida dos nórdicos, devido à idealização ética e religiosa do homem de negócios ou do industrial ativo, eficiente, próspero, dinâmico, nunca parado nem sequer atrasado; e para quem a obediência ao relógio tornou-se quase uma parte dos seus ritos religiosos.

Escritores e sociólogos que enfaticamente têm

escrito que a Espanha e Portugal demonstraram, nos seus contatos com a África, a Ásia e a América, apenas energias militares e católicas de alto padrão romântico e nada prático, parecem, entretanto, esquecer-se de que foi em resultado das suas mais prosaicas atividades como colonizadores das áreas asiáticas, africanas e americanas, e de fundadores das indústrias euro-tropicais desenvolvidas num ritmo de produção lenta, que foi possível à Europa atravessar algumas das fases mais importantes daquilo que veio a se designar por Revolução Industrial. Para o malogro dos povos hispânicos em participarem plenamente dessa revolução, podem encontrar-se numerosas explicações. Mas nunca deve negligenciar-se a psicocultural: o seu sentido do tempo era um obstáculo à sua participação nessa revolução. Por outro lado, esse sentido do tempo foi, desde os seus primeiros contatos, como hispanos e como cristãos, com negros africanos, com gentes asiáticas e com ameríndios, uma vantagem para esses contatos, sob o ponto de vista psicossocial, pois facilitou a sua intimidade com esses povos e os seus contatos com as culturas não-europeias, de uma forma que não seria – nem foi – possível para os europeus do norte.

Essa vantagem não pode medir-se em termos de pura vantagem para a Europa hispânica ou ibérica, visto que contribuiu para que os mesmos hispanos dessem a muitas das suas colônias nos

Não deixa de ser significativo o fato de, no seu sentido de tempo, os hispanos do século XVI terem sido cristãos, com qualquer coisa de oriental na sua maneira de ser cristãos e de ser semi-europeus – social e culturalmente semi-europeus – em vez de europeus ortodoxos que tivessem começado a ser, naquele século, como os nórdicos, predominantemente burgueses: um tipo industrial e capitalista do homem civilizado.



Gilberto Freyre em pose clássica, que



Conciliar trabalho e ócio, na sua biblioteca em Apipucos, no Recife - Foto: arquivo Fundação Gilberto Freyre

trópicos condições para transformarem-se em verdadeiras nações. E parece também contribuir para explicar o motivo pelo qual essas nações permanecem fundamentalmente hispânicas ou ibéricas naquilo que as suas estruturas nacionais têm de europeu e, em alguns casos, de civilizado. A vantagem a que nos referimos deve medir-se em termos de um desenvolvimento pan-humano de interpenetração cultural e étnica, muito mais extensa e intensa nas áreas tropicais africanas, asiáticas e americanas, que foram colonizadas – visto ser esta a palavra exata – pelos espanhóis e pelos portugueses, do que naquelas que foram colonizadas pelos ingleses, os holandeses ou os franceses.

Não deixa de ser significativo o fato de, no seu sentido de tempo, os hispanos do século XVI terem sido cristãos, com qualquer coisa de oriental na sua maneira de ser cristãos e de ser semi-europeus – social e culturalmente semi-europeus – em vez de europeus ortodoxos que tivessem começado a ser, naquele século, como os nórdicos, predominantemente burgueses: um tipo industrial e capitalista do homem civilizado. Esse tipo de europeu que é aqui considerado social e culturalmente ortodoxo, era, paradoxalmente, protestante na sua religião e na sua conduta ética; o seu protestantismo teria contribuído para o seu culto da pontualidade, como parte do seu ativismo metódico e sistemático. O católico hispânico ou ibérico, em contraste com o europeu social e culturalmente ortodoxo, que atingiu como que sua maturidade pela Revolução Industrial, pode, paradoxalmente, ser considerado, desse ponto de vista sociológico, um europeu herético.

O tempo é servo e não senhor dos homens

Ainda hoje, nos recantos mais castiços da Espanha e de Portugal, a gente do povo parece ter desdém por tudo o que, no tempo, seja marcado pelos relógios. Não há muitos anos, ilustre mestre universitário britânico, que se tornou perito no estudo dos povos e dos idiomas hispânicos, o

professor William Atkinson, em capítulo do livro *Spain*, Londres (1930), organizado pelo seu também erudito colega, E. Allison Piers, da Universidade de Liverpool, chegou à conclusão de que o tempo assim cronométrico, no entender de muito espanhol, é feito para os gatos e para os cães; e não para os homens.

Esse mestre universitário britânico concorda com outros observadores da vida hispânica em que, para um verdadeiro hispano, o tempo é servo e não senhor dos homens. Em seu entender, como no de outros estudiosos da cultura hispânica, foram os árabes quem contribuíram para o desenvolvimento, entre os hispanos, da tendência para deixarem ao futuro a realização dos preconcebidos desígnios de Deus, mostrando-se, nesse aspecto particular, mais de acordo com Allah do que com o Deus cristão. Daí o desprendimento dos hispanos, o desdém pelo tempo cronometrado, pelo dinheiro capitalizado, e por todos os símbolos habituais daquilo que o típico europeu ocidental vem considerando, pelo menos nos últimos dois séculos, o verdadeiro bem-estar não-europeu, que os portugueses, tal como os espanhóis, foram, desde o princípio das suas atividades na Ásia, África e América, mais criadores do que os outros europeus empenhados em atividades semelhantes às suas.

Os hispanos tiveram a coragem não só de construir uma cidade monumental como Goa, na Índia, no século XVI, mas também de construir fortalezas, universidades, catedrais e cidades inteiras na América e na África, que sobreviveram, como monumentos e instituições, ao violento conflito de europeus com o clima tropical e com o tempo social não-europeu. Estabeleceram-se também em espaços tropicais, acreditando, de uma forma mais poética do que científica – embora científica também em alguns casos –, na possibilidade de desenvolverem culturas duradouras ou civilizações permanentes nesses espaços, por uma ousada mistura de homens e culturas: as que traziam da Europa para a Ásia, África e América e as por eles encontradas fora da Europa. Principalmente nos trópicos.

O que viam os ingleses, os holandeses, os franceses, numa população de ameríndios nus como aquela que os europeus encontraram no Brasil? Nada, a não ser gente inferior, que não despertava maior interesse em progressivos europeus. O que viram os hispanos nessa gente? Um povo que, quando, no Brasil, a Primeira Missa foi realizada na sua presença, em plena floresta, deu aos portugueses a impressão de seguir com o mais vivo interesse essa manifestação cristã de religião e de cultura. Conseqüentemente, cristãos e civilizados em potencial. Ao mesmo tempo, as mulheres ameríndias, de pele escura, foram consideradas lindas pelos recém-chegados: essas mulheres trigueiras recordavam aos portugueses algumas das suas próprias mulheres de sangue berbere. Verdade poética a superar a verdade prosaica ou real.

“Isto que eu perfeitamente sei que é o elmo de Mambrino, parece-te a ti ser apenas uma bacia de barbeiro, e talvez outro homem o tome por qualquer outra coisa” – disse um dia Don Quixote a Sancho. Nunca a visão realista das pessoas e das coisas foi posta de forma mais aguda do que esta, por Don Quixote que, como outros psicopatas, tinha em si algo de sutil ou de penetrante psicólogo. Da visão européia, ou antes, sociologicamente cristã, das pessoas e coisas extra-européias, que tornou a série de contatos dos hispanos com os africanos, asiáticos e ameríndios um êxito sociológico e humano maior do que os contatos semelhantes dos outros europeus com os mesmos povos não-europeus, pode dizer-se que foi uma visão poética – quixotesca, até – completada, mas não abafada, pela visão realista de Sancho. As duas verdades a se completarem numa só.

Outros europeus tiveram mais êxito, do ponto de vista econômico, no seu trato com os não-europeus, do que os pioneiros na Rodésia, desde os seus primeiros contatos com a África. Foi receoso das novas cores e das novas formas de homens e de culturas que resultassem dos livres intercursos humanos desse tipo, que desenvolveram uma política sistemática de

segregação, à que se assemelha aquela que, desde a Guerra Civil, tem sido também política sistemática dos brancos dos Estados Unidos com relação a gentes de cor. Mas, na América hispânica, como na África portuguesa, a tendência, nesse particular, como em outros, tem sido a de admitir, e até a de procurar, novas cores e formas, de homens e de culturas, dentro da filosofia hispânica: “Isto é aquilo que vier a ser”. Aquilo que vier a ser, com o tempo: através do tempo. Dando-se tempo ao tempo: um tempo sem pressa e sem cálculo.

Paradoxalmente, os hispanos encontram-se entre os primeiros europeus – Ricci era um hispanizado – que levaram relógios para o Oriente. Mas fizeram-no acomodando a sua cultura aos valores e atitudes não-europeus em relação ao tempo. É interessante, para o moderno estudioso das primeiras relações dos hispanos com os não-europeus no Oriente, considerar o fato de os jesuítas – alguns dos quais italianos ou alemães, hispanizados, outros europeus de todo hispânicos e quase todos treinados em Lisboa ou na Goa portuguesa – terem desenvolvido na China a política de acomodar o cristianismo à filosofia de Confúcio, tendo sido acusados pelos católicos e protestantes franceses, pelos dominicanos, e até pelos jesuítas mais ortodoxos, de atitudes menos ortodoxas. Atitudes menos ortodoxas, na China, precisamente no que respeitava às questões sobre relações entre o homem e o tempo. Foram acusados não só de instilar religião na China, com tentativas de harmonizar a matemática e a astronomia européias com a astrologia chinesa, mas também de acomodar as idéias cristãs relativamente ao tempo à astrologia oriental.

Goa, com os portugueses, foi, na Índia, um centro não tanto de influência portuguesa e, ainda menos, especificamente européia em certas regiões do Oriente, mas de influência cristã em todo o mundo oriental. Não se desenvolveu na Índia como cidade européia, monumental e imperial, mas como cidade que em breve se transformaria numa combinação vigorosamente híbrida de arte e arquitetura européias e orientais;

Ainda hoje, nos recantos mais castiços da Espanha e de Portugal, a gente do povo parece ter desdém por tudo o que, no tempo, seja marcado pelos relógios.

e com uma população cujos europeus, em breve, adotariam dos asiáticos formas de vestuário, usos de alimentação oriental, danças e festividades orientais e até uma maneira e um ritmo oriental de falar, de andar, de comer, de dançar, isto é: expressões, todas, de uma filosofia de espaço-tempo não-europeu. Adotaram esses valores e esses ritmos, em vez de tentarem manter-se imperial e puramente europeus na sua maneira de vestir, nos seus hábitos alimentares, nas suas danças, na sua arte, na sua arquitetura, no seu sentido de tempo. Comportaram-se de modo oposto ao que seria o dos ingleses na mesma região: a Índia; e ao dos holandeses no Oriente e na África do Sul e ao dos próprios franceses na África do Norte.

O tempo como fusão de passado, presente e futuro

Os espanhóis e os portugueses foram os únicos europeus com influência sobre áreas não-européias que não sublinharam, nos seus contatos ou no seu trato com os não-europeus, nem a sua “europeidade” nem a sua condição de “povo progressivo”. Também foram aqueles que, apesar de terem atingido o que alguns europeus passaram a considerar o tempo social perfeito – rápido, veloz – no que tange à produção industrial, ao transporte de pessoas e mercadorias, à técnica militar, à educação, arquitetura, agricultura, medicina – não aceitaram quaisquer valores ou técnicas dos não-europeus, nem consideraram estes arcaicos não-europeus seus iguais.

Os hispanos deram maior ênfase que outros europeus, no século XVI e XVII, quando principiaram os seus contatos mais ou menos sistemáticos com os não-europeus, à sua condição

de cristãos, colocando-a acima – como condição sociológica – da sua condição européia, étnica ou nacional. Não que fossem melhores cristãos do que os outros europeus que com eles competiam no trato comercial com os não-europeus. Mas porque entendiam, em resultado dos seus longos conflitos com os não-cristãos nas suas próprias terras européias, que eram, sociologicamente, ou mais cristãos do que europeus, ou membros de uma progressiva cultura européia. Apresentavam-se aos ameríndios, asiáticos e africanos, principalmente como cristãos católicos, cuja noção de tempo social não era tanto a de um ritmo constantemente progressivo – como o tempo europeu se tornou desde o princípio da Revolução Industrial –, mas uma fusão de passado, presente e futuro; não tanto um tempo dedicado religiosamente ao trabalho constante, tendo apenas os domingos para repouso, mas um tempo de alternância entre trabalho e descanso, alternavam muitas vezes, entre esforço e dança, propiciado pela própria Igreja. É fácil compreender como o tempo, assim encarado, foi a base de entendimentos entre espanhóis ou portugueses e as populações não-européias na Ásia, África e Américas, que nunca foram atingidos, a não ser em raras exceções, pelos ingleses ou pelos franceses ou pelos holandeses ou pelos belgas, nos seus contatos com as mesmas populações.

No que respeita à “europeidade”, tal como foi desenvolvida pelos ingleses, franceses e holandeses nas suas colônias asiáticas, africanas ou americanas, por meio de clubes fechados, escolas separadas, oportunidades especiais de educação aos europeus, desportos especiais, restaurantes especiais, hotéis especiais, igrejas especiais, jardins e parques especiais, também só para europeus – foi essa uma “europeidade” que cedo transformou-se em sistemático exclusivismo pan-europeu da parte dos europeus do norte, de uma forma quase nunca conhecida, concebida ou praticada –, raras as exceções, exageradas de um modo que vem se tornando notável por ex-lusófilos com tendências a

lusófilos, como é o caso do erudito professor Charles Boxer, da Universidade de Londres – por indivíduos ou grupos mais tipicamente hispânicos, nas mesmas áreas da Ásia, da África e da América. Trata-se de um fenômeno que deve ser ligado à consciência de raça que se tornou característica dos norte-europeus do tipo que pode ser denominado progressivo: ao seu sentido de serem representantes de uma civilização superior, na qual a rapidez no tempo e a rapidez na atividade haviam se tornado, com a Revolução Industrial e o calvinismo, valores altamente característicos de uma supercivilização. Um sentido de tempo progressivo de que os hispanos nunca foram adeptos, senão por meio de indivíduos e de subgrupos excepcionais. Onde o desdém dos nórdicos para com os próprios hispanos por estes não os terem seguido – à exceção desses raros indivíduos e subgrupos – nesse aspecto essencial de europeidade: o sentido do tempo “progressivo”. Ou ainda mais do que o sentido: o seu culto, a sua *mística*, quase a sua religião.

De que forma é o homem afetado no seu comportamento pelo que possa considerar-se o culto do tempo “progressivo”? Até que ponto foi vantagem – e não apenas desvantagem – para o homem tipicamente hispânico ou ibérico, o seu já tradicional alheamento a esse tempo “progressivo”? A automação parece ser a favor do sentido hispânico ou ibérico do tempo: inclusive da noção de que tempo não é dinheiro. E, automatizado, deixa de ser “progressivo” por superar o progresso convencional à base da máquina a vapor, do carvão, da eletricidade e do próprio petróleo; e tornar-se um tempo antes acima de progresso e não-progresso, como conceitos convencionais de condição humana, que apenas progressivo.

No seu livro, *Le mythe de l'éternel retour: archetypes et répétition*, publicado pela primeira vez em Paris, em 1949, e recentemente em inglês, com o título *The Myth of the Eternal Return*, Mircea Eliade refere-se a sociedades caracterizadas pela revolta contra o tempo

concreto, histórico, contínuo, e também, por aquilo que o autor descreve como “certa valorização metafísica da existência humana”, diferente dos tipos de valorização marxista, existencialista ou hegeliana; e que só pode explicar-se pela abordagem antropológica do assunto: a do homem chamado primitivo e a do filósofo oriental. Essa interpretação parece necessária para uma mais completa compreensão do homem hispânico e do seu sentido de tempo: de todos os seus traços talvez aquele que, de forma mais poderosa, vem contribuindo para fazer dele como europeu, como fundador de civilizações que fora da Europa, exceção, e não expressão ortodoxa de “europeidade”. Ele é um tanto “não-europeu” e aparentado com os homens primitivos e com o homem oriental, na sua tendência para se furtar ao tempo histórico, tal como o entendem os puros europeus, por viver nessa “repetição de cosmogonia” que Eliade considera “o ator criativo por excelência”.

O fato da civilização hispânica ou ibérica permanecer em larga escala na Europa e ter-se desenvolvido, fora da Europa, em combinação com civilizações e culturas orientais, africanas e ameríndias, como civilização ou como grupo de civilizações, nas quais a atitude predominante do homem para com o tempo é grandemente afetada pelo mito, a religião e o folclore, em vez de ter sido dominada, quase exclusivamente, desde a Revolução Industrial, por uma visão

De que forma é o homem afetado no seu comportamento pelo que possa considerar-se o culto do tempo “progressivo”? Até que ponto foi vantagem – e não apenas desvantagem – para o homem tipicamente hispânico ou ibérico, o seu já tradicional alheamento a esse tempo “progressivo”? A automação parece ser a favor do sentido hispânico ou ibérico do tempo: inclusive da noção de que tempo não é dinheiro.

científica ou sociológica rigidamente evolucionista ou por um quadro de atividade contínua – “progressiva”, portanto, no sentido convencional da expressão – como índice de “progresso histórico”, parece colocar o homem hispânico ou ibérico e a civilização que vem desenvolvendo em tão lento ritmo que essa lentidão de ritmo tem levado europeus “progressivos” e anglo-americanos ainda mais “progressivos” a considerá-lo arcaico, em posição única para emergir como homem e civilização criadores e não apenas como homem e civilização técnica e cientificamente imitadores dos “progressivos” criadores no sentido de serem os homens ibéricos ou hispânicos capazes, como só o são nos nossos dias os homens orientais e primitivos, de “começar cada ano, de novo, uma existência pura, com possibilidades virgens” – segundo a expressão de Eliade na sua análise do que designa por “homem arcaico” ou “tradicional”, em oposição a “homem moderno”.

A vantagem desse “homem arcaico” ou “tradicional” residiria, especialmente, na sua possibilidade de ser sempre criador ou, antes, criativo, pela sua identificação com um tempo “que principia de novo cada ano”, esquivando-se assim à história no seu sentido estrito e fugindo até à relação lógica entre causa e efeito. O seu tempo é mais existência do que história. O seu tempo é uma série de míticos ou poéticos rituais associados à renovação da vida – e não uma série de atividades lógicas e quantitativamente lucrativas.

Os sentimentos e a forma de reagir perante o tempo

Sabe-se que os calendários tradicionais tinham a tendência de fazer coincidir o significado ritual das festividades máximas com as estações do ano, para exprimir a renovação da vida de uma forma simultaneamente biológica e mítica. Biocósmica. Parece que o calendário cristão foi seguido durante séculos pelos católicos hispânicos ou ibéricos de forma a constituir uma íntima associação entre o significativo ritual de preexistentes festivais religiosos e populares, e

toda uma profunda concepção de vida e de tempo. Exatamente a concepção de vida que vem possibilitando ao homem ibérico ou hispânico encontrar algo de comum entre os seus próprios sentimentos perante o tempo e o que, perante o tempo, sentem os chineses, indianos orientais, africanos e ameríndios. E exatamente, também, os sentimentos perante o tempo e a forma de reagir perante o tempo que dão ao homem ibérico ou hispânico, mais do que a qualquer outro europeu, o ponto de partida para uma época, agora tão próxima da Europa e dos Estados Unidos, de automação e lazer, com “possibilidades virgens” relativamente ao tempo como trindade constituída – segundo a expressão de um filósofo moderno, Ernst Cassirer, ao desenvolver um pensamento de Santo Agostinho sobre o assunto – por três separadas, mas “ontically, related, substances”: memória, intuição, perspectiva.

Essas três atitudes perante o tempo estão, de fato, presentes de forma muito característica no homem hispânico. A sua capacidade de perspectiva – um aspecto do *ethos* ibérico que tem sido considerado e interpretado por alguns dos melhores analistas do seu *ethos* e da sua conduta – o maior dos quais entre os modernos é, creio eu, o professor Américo Castro – parece explicar o menosprezo do homem hispânico pelo tempo cronométrico, pela hora exata, a sua inclinação para ficar dependente de um vago “dia seguinte” ou de um indefinido “amanhã”. Onde a sua famosa paciência, tão irritante para os anglo-saxões – para os anglo-saxões quase religiosamente adeptos do tempo cronométrico, da pontualidade e da “hora inglesa”, que têm de lidar com os hispanos na Europa ou com descendentes ou continuadores de hispanos em terras como as repúblicas da América espanhola, o Brasil, Goa, a Angola, as Filipinas, Moçambique, Macau: uma Goa e uma Macau, onde o tempo hispânico ou ibérico harmonizou-se, como nas Filipinas, com o tempo oriental.

Por outro lado, a interpenetração de culturas, característica da maioria dos contatos entre os

hispanos e os não-europeus, parece ter sido – e ter ainda – como uma das suas condições básicas, uma espécie de aliança secreta entre a maioria dos hispanos e a maioria dos não-europeus no que respeita ao tempo, enquanto a burocracia britânica, na maioria das regiões do que foi até há pouco o politicamente bem-organizado império britânico, dirigia os nativos de gabinetes onde técnicos e mecânicos relógios eram – ou pretendiam ser – uma como expressão ostensiva e matemática de superioridade da civilização industrial europeia sobre as culturas não-europeias. Isso aconteceu em regiões do mundo não-europeu onde os hispanos estenderam e desenvolveram uma civilização sociologicamente cristã, simbolizada não por cronômetros ou relógios, mas por sinos de igrejas. Sinos tangidos não de hora a hora, mas da manhã, ao meio-dia e ao fim da tarde: em momentos significativamente religiosos e significativamente sociais ou existenciais. Dessa forma, os hispanos atuaram, e ainda atuam, como uma conexão entre ritmos de vida que são, na existência e na convivência dos homens, os mais significativos. Isso parece ajudar-nos a compreender o motivo

pelo qual a Índia e a Índia britânica, a África e a África britânica, a Indonésia, e a Java e a Holanda, o Congo Belga e a Bélgica, nunca se encontraram, no que respeita às suas atitudes perante o Tempo como expressão de vida, de forma semelhante àquela em que, em numerosos casos, vêm-se encontrando, os espanhóis e os filipinos, os portugueses e os africanos, os ibéricos e os ameríndios.

Tradução de Roberto Motta

*N.E.: O artigo "On the Iberian Concept of Time" foi publicado na revista novaiorquina *The American Scholar*, volume 32, número 3, 1963, páginas 415-430, havendo separata publicada em Chapel Hill pelos United Chapters of Phi Beta Kappa, 1963. Traduzido para o alemão, foi incluído na obra coletiva organizada por Hans-Albert Steeger, *Der Lateinamerikaner und die Zeit* (Münster: Sozialforschungsstelle an der Universität Münster, 1967) com o título "Die Iberische Zeitvorstellung". Outra tradução em vernáculo, de Metzner Leone, foi publicada na revista teuto-brasileira de Hamburgo, *Humboldt*, volume 18, de 1968, páginas 58-63. A tradução que aqui aparece pela primeira vez foi revista e aumentada pelo autor. Foram feitas pequenas alterações de natureza editorial.

Este artigo faz parte do livro *Palavras repatriadas*, que reúne ensaios de Gilberto Freyre, inéditos em língua portuguesa, a ser publicado em breve pela Editora Universidade de Brasília.

Morrer de Medo*

Mieke Bal

Usando o conceito de metáfora como uma metáfora da teoria em geral, o artigo busca explorar outras formas de “fazer teoria”, articulando a metáfora poética, o “politicamente correto” e o próprio estatuto da teoria.

Le métaphorique ancre l'invention conceptuelle dans la culture. Du fait de la métaphore, là où le neuf abonde, le passé surabonde. Judith Schlanger. (Stengers e Schlanger, 1987:98).

As noções de fetichismo e de ideologia, em particular, não podem ser simplesmente apropriadas como instrumentos teóricos para uma operação cirúrgica no “outro” burguês. Seu uso adequado depende de compreendê-los como “conceitos concretos”, figuras historicamente situadas que carregam consigo um inconsciente político. (W.J.T. Mitchell, 1986:204)

Quando digo que estou morta de medo que possa chover¹, não quero dizer isso literalmente. Na verdade, nem estou realmente com medo. Só quero enfatizar – por meio de uma expressão normalmente denominada metáfora – minha irritação com o mau tempo costumeiro do clima holandês. Metáforas são formas de uso da linguagem que são, de algum modo, especiais em termos de significação. Como, exatamente, é matéria para discussão; mas não pretendo contribuir para esse debate.

Mieke Bal, renomada teórica e crítica de estudos culturais, é catedrática de teoria da literatura, da Faculdade de Humanidades da Universidade de Amsterdam, Holanda, e ocupa também a cátedra A.D. White de professor visitante de Cornell University, EUA. Dentre suas últimas publicações, destacam-se *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide* (University of Toronto Press, 2002) e *Mieke Bal Kulturanalyse* (Suhrkamp, 2002).

Quando os poetas empregam metáforas, assumimos que é para falar algo novo – ou para “dizer o indizível”. É por isso que, cognitivamente, as metáforas são mais fortes do que o uso “normal” da linguagem. Em seu romance *Le vice-consul*, a escritora francesa Marguerite Duras faz uso repetido de metáforas para descrever a multidão que povoa a paisagem vietnamita, como no exemplo: “*Sur le talus s'égrènent, en files indiennes, des chapelets de gens aux mains nues.*”

Grosso modo – tão literalmente quanto possível – isso significa algo como: “Nas colinas, um após o outro, caminham rosários de pessoas, de mãos nuas”. Que tradução horrível! O verbo *s'égrèner* é empregado tanto para a ação de colher frutas miúdas, como para rezar com rosários. Unidades pequenas, idênticas, uma a uma, uma após a outra. Orações, murmúrios, algo infundável: são essas, pelo menos para mim, as associações mais imediatas da combinação de *s'égrèner* e

chapelets. Rosários de pessoas: conseguimos visualizar essa imagem na nossa imaginação. Longas filas em seqüência; uma após a outra, sistematicamente, muitas, anônimas. Esse uso metafórico da linguagem tem indubitável acréscimo de valor semântico.

As metáforas poéticas também podem trazer mais-valia afetiva: podem ser comoventes, esteticamente prazerosas, ou mesmo ferir os sentimentos de alguém. As opiniões variam, quanto ao valor cognitivo adicionado. Apesar de ter minha própria posição – explicitada mais adiante – prefiro não entrar nesse debate². Minha preocupação é outra. Não estou interessada em discutir o conteúdo ou a adequação de uma teoria particular, mas na questão de “como lidar com a teoria?”, onde as expressões “lidar com” e “teoria” estão empregadas no sentido geral. Se utilizo uma determinada teoria para abordar o tema, isso, assim como a própria opção por uma teoria específica, já são afirmações sobre “teoria.”

Morrer de medo da teoria

Apesar do número de palestrantes sugerir o contrário, o *call for papers* (chamada para artigos) para o colóquio sobre “O ponto da teoria” foi recebido com ambivalência por um número considerável de pessoas. “O que é que eu tenho a ver com teoria?/ Sou contra a teoria/ Não sei nada sobre teoria”, foram três variações sobre o tema “não.” Enquanto o “não” foi um elemento comum às reações, os motivos alegados foram diversificados. “O que é que eu tenho a ver com a teoria” indica que o conferencista não vê “o ponto” da teoria. Conforme dizia nosso *call for papers*, julgávamos que esse seria um ótimo tópico para uma palestra; mesmo assim, a resposta foi “não”. O “eu não sei nada sobre teoria” vincula-se a um senso de qualificação pessoal que se considera inadequado para o colóquio. E “sou contra a teoria” implica que essa pessoa entende da matéria “teoria”, mas, após considerá-la, julgou-a negativamente. Essas são três boas razões para responder “sim” ao nosso convite, e, felizmente, muitos assim o fizeram.

Um dos convidados alegou um motivo diferente para o seu “não”: “a teoria me mata de medo.” Achei a resposta interessante e o pressionei por mais informações. Ele achava a teoria intimidante e seus praticantes “obstinados” e “assustadores.” Teoria é um assunto difícil, o teórico utiliza um jargão, a teoria estabelece regras; funciona, pois, como o fundamentalismo. Portanto, o tema do colóquio era “apavorante” e ele “morria de medo” da matéria. Por sorte, conseguimos convencê-lo do oposto: que seus pontos-de-vista e sentimentos eram importantes, que nós não trataríamos a teoria dessa maneira, e que ele deveria comparecer. O que ele fez.

O que surpreende nessas respostas não é o seu negativismo, mas o pressuposto de uma noção geral de “teoria”; uma generalização promovida pelo próprio título do colóquio: em não especificando teoria, ao mesmo tempo desafia ao perguntar pelo “ponto” da teoria. Aparentemente, existe uma compreensão geral do que seja “teoria.” Para alguns, teoria é o contrário – ou o “outro” – da investigação empírica; para outros, o oposto da prática, e ainda para alguns outros, da interpretação. Ou seja – se é que interpretei esses “outros” corretamente – a teoria pode ser, respectivamente, flutuante, abstrata, ou objetiva. No entanto, nenhum dos conferencistas trata a teoria desse modo. Todos eles reivindicam, em seus discursos teóricos, um modo ou outro de análise empírica, de prática, e de interpretação.

É claro que, ao usarmos “teoria” não pretendíamos impor regras ameaçadoras e autoritárias para nortear a condução da “verdadeira ciência.” Queríamos falar, como Jonhatan Culler, “da designação mais conveniente,” ou mesmo o apelido, da atuação simultânea das perspectivas interdisciplinares oriundas da lingüística, dos estudos literários, da psicanálise, do feminismo, do marxismo, do estruturalismo, da desconstrução, da antropologia e da sociologia³. Enquanto os estudos literários tem estado cada vez mais seriamente interessados no que essas disciplinas e perspectivas teóricas têm a oferecer, estas, por sua vez, também estão

A interação entre disciplinas por meio da teoria é mais do que – algo diferente de – um empréstimo recíproco de métodos; o que surge dessa interação é uma concepção inteiramente diferente dos discursos especializados, inclusive da teoria

mais interessadas naquilo que torna seus discursos “literários.”

A interação entre disciplinas por meio da teoria é mais do que – algo diferente de – um empréstimo recíproco de métodos; o que surge dessa interação é uma concepção inteiramente diferente dos discursos especializados, inclusive da teoria. Frases simétricas de aparência atraente como “a morte da metáfora e a metáfora da morte,” ou, pior ainda, “a gramatização da semiologia e a semiotização gramatical da retórica” – para brincar com o jogo de palavras de De Man – têm conseqüências metodológicas sérias. Meu argumento é que as atitudes negativas com relação à teoria, embora compreensíveis em termos das histórias individuais, são produto do uso generalizante da linguagem, que chamo de metafórico. Isso me remete ao conceito de metáfora, que aqui será usado como uma metáfora da teoria em geral.

Dado o histórico híbrido da área, o fato de a metáfora ter se tornado o conceito predileto da teoria literária pode ser visto como o resultado de um acidente histórico. Ele tem origem na retórica clássica e pertence tanto ao direito, à literatura, e à lingüística quanto à semiótica. Como diz Culler, esse pano de fundo multidisciplinar torna o conceito de metáfora uma metáfora apropriada para “teoria”. Pela mesma razão, ele tem o potencial, assim como os problemas, do que Isabelle Stengers chama de “conceito nômade.” Na Grécia, a palavra metáfora pode ser lida nos caminhos de mudança. Esse fato nos torna conscientes do sentido “literal” do termo – mobilidade e transporte – além de refletir a posição interdisciplinar do conceito, muito bem iluminada

pela imagem da mudança de utensílios domésticos. Pretendo explorar o acidente histórico que fez da metáfora o conceito privilegiado da teoria literária, sendo que, em outras áreas, ele é “simplesmente utilizado” para argumentar, em outro nível de metaforicidade, a favor do sentido, do ponto da teoria (literária) no âmbito do científico e, em certa medida, nas atividades sociais de forma geral.

Em outras palavras: entendo metáfora como a substituição de um termo por outro. O termo novo, metafórico, reflete a semelhança entre os dois, com base na diferença que dá suporte à substituição. De alguma forma, tal substituição produz significação. O novo termo freqüentemente traz à tona significados novos e inesperados; mas nem sempre é assim. Os rosários de Duras fazem isso; já a expressão “morrer de medo”, não. As teorias sobre metáfora diferem quanto à delimitação e descrição dos significados substituídos, ou adicionados; ou obscurecidos, acrescento. Para alguns, apenas as palavras são substituídas; para outros, todo um arcabouço referencial. Quero tornar isso mais específico e focalizar na importação de narrativas feitas por meio de metáforas.

A noção de que as metáforas geram algum tipo de ganho não se sustenta no geral; freqüentemente as metáforas são utilizadas apenas por preguiça intelectual, ou para outros efeitos. Os adolescentes holandeses empregam o jargão “cool” para designar qualquer coisa positiva, liberando o falante da necessidade de especificar o que é tão positivo. É uma metáfora, pois substitui o sentido do tato – o domínio das temperaturas – para outro domínio que permanece indeterminado e mutável, e que pode ser qualquer coisa, exceto relativo à temperatura. O ganho é que o falante indica pertencer a um determinado grupo social – no interior do qual a metáfora é imediatamente compreendida. Dessa forma, seu significado é duplo: avaliação positiva e identidade grupal. O sentido “literal,” qual seja, de algo refrescante, cai no esquecimento.

Até as abreviaturas podem ser empregadas como metáforas. Houve uma época em que eu

precisava parar para pensar frente às iniciais “PC.” Não estando sequer atualizada com o uso dessa abreviatura para nomear *personal computer*, minha formação em estudos franceses sempre me fazia desviar para “Parti Communiste”, antes de alcançar o sentido de “politicamente correto”. Não é que eu não *saiba* o que isso significa; mas resisto à identidade grupal. Preferiria ficar no francês do que morrer de medo do PC, mesmo sabendo estar um tanto atrasada. Pouco tempo atrás – no auge de meus tempos americanos – “politicamente correto” era algo bom; significava que as mulheres e as minorias eram levadas em consideração nas decisões sobre coisas como eventos, entrevistas ou o conteúdo de um curso. O termo ainda não havia sido apropriado pelos adversários de tais considerações. Nesse discurso de aceitação da cátedra de teoria literária – com qualificação em estudos da mulher – desejo empreender uma conexão entre “teoria” ou, mais especificamente, entre teoria da literatura, entre a expressão metafórica “morrer de medo” e a problemática do “PC.” Em outras palavras: o que os estudos especializados e a sociedade têm em comum? Quero construir minha argumentação em torno do conceito de metáfora.

Metáforas como narrativas

Poucos anos atrás tive o privilégio de colaborar brevemente com a física e filósofa da ciência Evelyn Fox Keller, que já havia realizado dois trabalhos sobre as conexões entre linguagem e ciência. O primeiro era sobre o modo pelo qual as invenções científicas e as idéias são apresentadas a um público mais amplo. Esse estudo focalizava a palavra “segredo”, como, por exemplo, em “o segredo da vida”. O segundo trabalho versava sobre a linguagem que a biologia usa para continuar a construir a teoria da evolução. Um conceito central do segundo trabalho era o termo “competição”, tradicionalmente relacionado à “luta pela vida”, e à “sobrevivência do mais apto”. O preço a pagar pelo foco na competição foi o obscurecimento da colaboração, um elemento claramente

indispensável para a reprodução sexual dos organismos. Não é preciso ser biólogo para perceber que a proeminência de um termo sobre o outro traz conseqüências potenciais para o desenvolvimento da própria teoria.

No primeiro estudo, a questão era o uso de metáforas que alguém pode, ainda, até considerar “inocentes”, “apenas linguagem”: retóricas. O segundo estudo, no entanto, demonstra que a linguagem não pode ser realmente dissociada da própria teoria científica e que, nesse aspecto, ela, de fato, influenciou as observações e manipulações que a teoria tornou possível. Pretendo concentrar-me no primeiro estudo, que diz respeito ao discurso que os pesquisadores do DNA usaram para tornar pública a importância de suas pesquisas. Esse discurso estava permeado de palavras que carregam em seu bojo uma longa tradição. Assim, a molécula primordial foi denominada molécula-mãe, e a natureza constantemente chamada de mulher. O desconhecido a que o projeto visava compreender era o “segredo da vida”, o qual teria de ser descoberto, se necessário, por meio da violência (Keller, 1989). Keller interpretou esse discurso da seguinte maneira:

“E, se nos perguntarmos, de quem tem sido, historicamente, a vida secreta, e para quem tem sido secreta, a resposta é clara: a vida tem sido vista, tradicionalmente, como o segredo das mulheres, um segredo para os homens. Em virtude de sua capacidade de gerar filhos, são as mulheres que têm sido percebidas como detentoras do segredo da vida.” (p. 4)

Nesse discurso de aceitação da cátedra de teoria literária – com qualificação em estudos da mulher – desejo empreender uma conexão entre “teoria” ou, mais especificamente, entre teoria da literatura, entre a expressão metafórica “morrer de medo” e a problemática do “PC”.

Aqui me limitarei somente a um dos aspectos desse discurso: o metafórico. Meu enfoque residirá na metáfora da palavra segredo, um termo que soa tão comum e corriqueiro. Embora a palavra segredo, em combinação com os termos vida ou natureza, tenha se tornado deveras usual – tão usual como a expressão “morrer de medo” – essa palavra aqui, sustento, é metafórica. Ela substitui algo mais; não apenas um único termo, mas toda uma história. A diferença entre ela e a palavra “desconhecido”, igualmente comum, pode ser sutil, mas é relevante.

O que é desconhecido – o prefixo negativo já sugere – pode se tornar conhecido. O sujeito desse conhecimento é o pesquisador. O que é secreto também pode se tornar conhecido. Aqui, porém, o sujeito não é bem o pesquisador, pois a palavra “segredo” implica uma ação e, portanto, em um sujeito que esconde alguma coisa. Se existe um segredo é porque alguém está mantendo-o assim. Isso se encaixa na rede da linguagem de gênero, na qual a natureza e a vida são feitas femininas, e implica uma história onde o segredo é um ato. “Segredo”, como uma metáfora para o desconhecido, estabelece uma oposição entre dois sujeitos: o pesquisador que deseja conhecer o segredo e a “mulher” que esconde tal segredo. Essa oposição facilmente se transforma em hostilidade, como demonstra a conhecida metáfora de Francis Bacon, que desejava colocar a natureza na roda de tortura para arrancar-lhe os segredos.

Aparentemente, existe uma compreensão geral do que seja “teoria.” Para alguns, teoria é o contrário – ou o “outro” – da investigação empírica; para outros, o oposto da prática, e ainda para alguns outros, da interpretação. Ou seja – se é que interpretei esses “outros” corretamente – a teoria pode ser, respectivamente, flutuante, abstrata, ou objetiva.

Dessa associação da perspectiva de gênero com o desconhecido emerge um segundo aspecto da palavra “segredo”, de natureza totalmente diferente. Um segredo que deve ser descoberto implica um processo no qual tal descoberta acontece. A sequência de eventos envolvidos nesse processo pode ser considerada como uma narrativa, que é “contada” por quem faz uso da metáfora. Essa narração é subjetiva, no sentido preciso do que emana de um sujeito. A palavra “segredo” conta a narrativa na versão – na perspectiva – do sujeito do “desconhecido”, que se sente excluído pela falta do conhecimento e a experimenta como uma ação de alguém que está “incluído”, o sujeito que detém e retém esse conhecimento. Esse sujeito “incluído” é o oponente do narrador. Essa interpretação de metáfora como uma mininarrativa gera *insight*, não no que o falante “quis dizer”, mas naquilo que uma comunidade cultural considera como “interpretações aceitáveis”; tão aceitáveis que, de forma alguma, são consideradas metafóricas⁴.

Recentemente, encontrei um caso comparável em um número especial da revista *Semeia*, dedicado às conexões entre metáforas de guerra e mulheres. Aqui também o caráter metafórico e inconspícuo dos termos corriqueiros, que carregam consigo narrativas subjetivadas, passou despercebido (Niditch, 1993). Como nesse caso os textos provêm de uma cultura antiga, diferente da nossa, as autoras tiveram o cuidado de não projetar, anacronicamente, normas contemporâneas no passado. O caso é um tanto complexo, mas merece uma explicação necessária, já que diz respeito a um dilema com o qual nos defrontamos o tempo todo. A questão é saber se, no antigo Oriente Médio, algo como uma guerra justa era imaginável, e se o estupro poderia ser uma prática aceitável nesse contexto.

A autora, Susan Niditch, luta com a dificuldade das normas éticas diferirem entre si, de acordo com as diversas épocas e lugares, da mesma forma que a linguagem na qual escrevemos sobre outras culturas também está vinculada ao tempo e ao espaço. Nesse contexto, ela questiona se “guerra justa” (em linguagem bíblica, “guerra

santa.”) é possível e, nesse caso, se numa tal guerra, a prática que chamamos estupro pode ter lugar. Como escreve Niditch sobre o livro bíblico dos Números:

“É claro que escravizar o inimigo e forçar suas mulheres ao casamento são condições de um regime opressivo, difícil de imaginar sob o conceito de justo.” (Niditch, 1993:42.)

Não pretendo ressaltar aqui o resultado da reflexão de Niditch. Estou interessada, em primeiro lugar, na noção de “regime opressivo”. A palavra “opressivo” é anacrônica em relação ao objeto de estudo – o *Livro dos números* – onde o motivo da hostilidade é a luta pela posse da terra, e não as divergências sobre direitos humanos dentro das Nações Unidas, ou algo assim. A noção é bastante pertinente no contexto que as palavras de Niditch foram escritas. Li seu trabalho durante os preparativos para a guerra do Golfo, numa época em que a descrição de “regime opressivo” quase que inevitavelmente se referia a Saddam Husein. A descrição tinha, nessa ocasião, um significado preciso, incluindo ecos morais e ressonância imaginativa e imagética, alimentada diariamente pela televisão – tal como uma imagem onírica. Sem que a autora e os leitores percebessem, a descrição tornou-se metafórica. Transformou-se em uma metáfora, onde o presente do mundo ocidental, com suas normas e valores próprios, colide com o passado do Oriente Médio, e isto acontece no texto, exatamente na oração onde é feita uma tentativa explícita para evitar tais anacronismos.

Mas essa não é a questão principal. O que me preocupa na oração é que, na tentativa de evitar o anacronismo, algo mais foi transportado: a descrição, igualmente anacrônica, de estupro. A autora quis evitar esse termo devido ao seu anacronismo, e a cláusula concessiva onde ocorre a descrição de “regime opressivo” pretendia ajudá-la nesse intuito. “Forçar suas mulheres ao casamento” é a tentativa de Niditch para evitar o anacronismo. Ela não quer chamar essa ação de estupro, conforme argumenta, porque na cultura em questão essa ação não era percebida

Dado o histórico híbrido da área, o fato de a metáfora ter se tornado o conceito predileto da teoria literária pode ser visto como o resultado de um acidente histórico. Ele tem origem na retórica clássica e pertence tanto ao direito, à literatura e à lingüística quanto à semiótica.

como tal. Mesmo se a guerra não puder ser chamada de justa, o fato de tomar as mulheres era culturalmente aceitável e, portanto, não poderia ser chamado de estupro. É um sólido argumento, indiscutivelmente. Exceto por um aspecto.

Em antropologia cultural essa posição seria chamada de relativista; uma alternativa não muito feliz para etnocentrismo. Esse dilema acadêmico tem acompanhado as ciências humanas e sociais durante décadas e encontra um paralelo preciso no dilema social e político do moralismo versus relativismo (ou “tolerância”); a imposição das normas próprias de alguém contra a aceitação das normas dos outros, mesmo se essas últimas são percebidas como “opressivas”. Gostaria de tentar ao menos perturbar esse dilema.

Niditch substitui “estupro” por “forçar ao casamento”; em outros contextos, no entanto, essa ação é chamada de roubo de esposas. Como fenômeno cultural, isto é aceitável e comum em algumas culturas, e é conhecido pelos estudos antropológicos e históricos. Concordo com Niditch que “estupro” é um termo que obscurece, e que falha em abordar o status cultural do evento. Além disso, parece-me inútil acusar a cultura bíblica, três mil anos depois, de violar os direitos humanos e depois sentir-se bem com nosso comportamento. Mesmo assim, a alternativa é inaceitável. Ao invés disso, estando consciente e reconhecendo que o termo é “nosso” – e provoca grande discordância na cultura em que vivo – gostaria de olhar mais de perto o termo contestado, ou seja, “estupro”. Em outras palavras: quero *confrontar* o fenômeno através

da palavra que nós *usaríamos* se fôssemos falar “etnocentricamente” e ver o que acontece. Essa confrontação, essa colisão, poderia ser a atitude mais produtiva em relação ao dilema. Isso vem a ser o que Gerald Graff, em seu livro recente sobre a síndrome do PC americano, chama de “ensinando os conflitos” (1992).

A palavra “estupro”, então. Minha primeira preocupação é que esse termo é usado mais freqüentemente como substantivo do que como verbo; é um desses substantivos que implicam uma história⁵. Quero argumentar aqui, em primeiro lugar, que a própria palavra “estupro” é uma metáfora que obscurece a história imbricada nela, e, em segundo, que esse obscurecimento nos prende ao dilema que precisa ser superado.

Estupro: a ação para a qual usamos o termo – ou seja, a apropriação sexual, e sem consentimento, de outra pessoa – tem significados diferentes nos diversos tempos e culturas. Seu significado depende do status das mulheres em relação aos homens, em particular, e do status do sujeito individual em relação à comunidade e a sua organização jurídica. É possível pensar que a ação em questão seja interpretada como estupro por parte de uma determinada cultura, e não o seja por outra parte dessa mesma cultura. As culturas diferentes da “nossa” – fica cada vez mais difícil dizer “nós” e “nosso” nesse contexto – tendem a parecer, à distância, mais homogêneas e coerentes do que provavelmente o são. Essa visão enganosa é, justamente, a base do etnocentrismo. Portanto, posso assumir que, dentro de cada comunidade, seja grande ou pequena, antiga ou

recente, próxima ou distante, as diferenças aumentam à medida que a visão do observador se aproxima.

Isso, vejam bem, é uma suposição modelada dentro da minha própria cultura, e poderia parecer etnocêntrica; mas é uma suposição estrutural, e não semântica, e isso faz toda a diferença. Minha suposição também é válida para os significados das palavras e noções. O estupro implica um evento, se não uma história completa com vários episódios. É uma palavra que, como diz Barbara Johnson, contém uma “diferença inerente”: uma divisibilidade interna (1987; 1988).

Transformar um verbo em substantivo – sua nominalização – torna o conceito analisável e passível de discussão. É um ganho; mas há uma perda, também. O que se perde de vista é o caráter ativo do referente, a narrativa da ação, incluindo a subjetividade dos agentes envolvidos⁶. Junto com o sujeito da ação, desaparece também a responsabilidade pela ação, que tem um significado específico em cada cultura, de acordo com o status do indivíduo envolvido. Ao invés disso, a narrativa inteira permanece como uma implicação, já que foi eludida na abreviação que é o substantivo. O sujeito que usa a palavra é, digamos, o narrador da história. O sujeito cuja perspectiva está implícita na palavra é o focalizador. Temos, ainda, os atores. O processo no qual todas essas figuras interagem, a fábula, é dinâmico: provoca mudança. Tudo isso se perde quando um substantivo é usado no lugar de um verbo, já que esse último precisaria nomeá-los.

Esses aspectos poderiam voltar à tona pela análise narrativa do substantivo. A análise narratológica do termo “estupro” não é complicada; tampouco é desprovida de ambigüidade. É preciso apontar um narrador. O sujeito da ação, o estuprador, deve ser mencionado. Há, ainda, o sujeito em cujo corpo a ação foi praticada e em quem ocorre a mudança. A reflexão sobre a natureza e a extensão dessa mudança garante uma certa dose de atenção, que não é ocasionada pelo substantivo. Quem, então, é o focalizador? Seria o estuprador que, provavelmente, chamaria sua

Transformar um verbo em substantivo – sua nominalização – torna o conceito analisável e passível de discussão. É um ganho; mas há uma perda, também. O que se perde de vista é o caráter ativo do referente, a narrativa da ação, incluindo a subjetividade dos agentes envolvidos.

ação de outra coisa, ou a estuprada, a vítima que sofre a ação? Ou seria o narrador, e, nesse caso, esse agente se identificaria com uma das duas posições? Isso o substantivo não diz, e não quero responder a essas perguntas de maneira geral. O que importa é levantar tais questões. Dar-se conta dessa duplicidade narrativa parece-me mais produtivo do que a escolha irrefletida de uma das respostas possíveis. Entretanto, é isso que Niditch faz, ao adotar, apressadamente, a descrição que considera mais adequada para aquela cultura antiga. Esse relativismo é, de fato, condescendente, pois se levamos outras culturas tão a sério como a nossa, o fenômeno em relevo merece ser reconhecido pelo menos como um evento dotado de “uma diferença inerente”, uma divisibilidade interna, que uma rápida análise narratológica indica claramente.

“Estupro”, esse substantivo aparentemente simples e claro, pode, então, ser visto como uma metáfora gramatical: um termo que substitui outro. É a metaforização da gramática. Porém, tal qual o “segredo” de Keller, um termo não substitui apenas um outro termo, e sim, toda uma narrativa. O item substituído – e deslocado, obscurecido – é uma história com diversos agentes, e uma variabilidade de interpretações e de experiências diferentes. O que é sexo, roubo, ou apropriação legal para um, pode ser uma violação da integridade subjetiva para outro – seja isto aceitável culturalmente ou não; mas quem é a cultura, então? Esse tipo de análise e reconhecimento das narrativas e dos significados subjetivos que elas produzem, no mínimo perturba o dilema acadêmico e social entre o etnocentrismo e o relativismo.

Uma diferença salta aos olhos quando se compara esse caso com a metáfora que representa pessoas como rosários. Na passagem de Duras, a metáfora gera bem mais significados do que qualquer outra descrição “literal”. No caso de palavras “normais”, ocorre o contrário. Nesse caso, a multiplicidade de significados também é possível; contudo, a palavra só os produz se for considerada como metáfora. Em outras palavras, é o conceito de metáfora que produz *insights*. E

isso nos remete aos conceitos, essas teorias em miniatura.

O conceito de metáfora e a metáfora conceito

Metáforas não são singularidades vagas e poéticas, nem adornos, mas formas fundamentais de uso da linguagem de indispensável função cognitiva, além das funções afetivas e estéticas, em geral mais reconhecidas⁷. Vejamos, primeiro, porque faz sentido considerar os conceitos teóricos como metáforas. As metáforas contêm três aspectos. Em primeiro lugar, elas substituem alguma coisa por outra coisa. Essa substituição estabelece similaridade entre os dois itens. Isso é significativo, já que o novo termo ilumina algo no sentido do primeiro termo – ou, ao contrário, obscurece. O segundo termo deve ser diferente do primeiro, trazendo um elemento ou perspectiva nova, diferente. Ao mesmo tempo, a metáfora deve ser compreensível e aceitável, do ponto de vista semiótico. E precisa possibilitar a conexão entre o novo elemento, ou perspectiva, ao termo antigo. Portanto, é preciso haver algum grau de semelhança, que não precisa estar circunscrito aos significados que o termo comporta, mas pode ser introduzido pelos respectivos contextos dos dois termos. A combinação de semelhança e diferença contribui para o novo, o criativo, o acréscimo informacional da metáfora. Esse acréscimo é de importância vital para os conceitos, pois espera-se que o uso desses conceitos possibilite ao estudioso aprender algo novo sobre os objetos.

Em segundo lugar, as metáforas deslocam significados, redirecionando-os para outra coisa, por exemplo, dos eventos para o sujeito que, na narrativa implícita, é quem atribui sentido a tais eventos. Esse redirecionamento faz das metáforas um poderoso instrumento heurístico. Por meio dessa mobilidade de “ótica”, os aspectos despercebidos e imprevistos do primeiro termo vêm à tona. Esse “alcance” da metáfora é muito importante para os conceitos ao permitir-lhes

Metáforas não são singularidades vagas e poéticas, nem adornos, mas formas fundamentais de uso da linguagem de indispensável função cognitiva, além das funções afetivas e estéticas, em geral mais reconhecidas.

produzir, além de informação adicional, uma rede contextual para o objeto.

Em terceiro lugar, as metáforas oferecem um segundo discurso, dentro do qual o primeiro termo pode ser inserido. Visualizar multidões de pessoas como rosários, incorpora também um arcabouço religioso – católico, nesse caso – que levanta muitas questões relativas à pobreza na Ásia e à necessidade de se fazer algo a respeito disso – além de apontar o caminho, a questão da caridade, cuja noção é profundamente religiosa. Tal como a expressão “morrer de medo”, mas menos inocente, essa metáfora traz dois discursos e dois quadros de referências e os coloca em rota de colisão. Esse aspecto é melhor chamado de enquadramento (*framing*). Para os conceitos, principalmente para os conceitos nômades, que constituem a frágil fundação da escolaridade interdisciplinar, esse aspecto é crucial.

Essa teoria-padrão da metáfora que, em sua ambição de caracterizar os conceitos também se transforma em epistemologia, é um tipo de “teoria holofote” (*searchlight theory*). Seu propósito não é tanto prever, explicar ou generalizar, mas, ao contrário, especificar, analisar e atentar para as diferenças, tanto entre os objetos como entre os aspectos do conceito como metáfora: diferenças internas. Segundo a filósofa da ciência Isabelle Stengers, os conceitos têm como propósito organizar um conjunto de fenômenos, definir as questões que lhes são pertinentes e estabelecer o sentido das possíveis observações que lhes digam respeito⁸. Nesse contexto, os conceitos são teorias e podem, portanto, ser avaliados como teorias. De acordo com a sinopse dos procedimentos-padrão

utilizados para a avaliação das teorias científicas, que Thomas Kuhn apresenta em seu trabalho “Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice”, tal avaliação obedece a um conjunto de normas padronizadas. Para ser útil, uma teoria precisa ser acurada, consistente, de amplo alcance, simples e produtiva (1986). Não que essas normas não sejam ambíguas, mas, como regras advindas da prática, servem aos seus propósitos razoavelmente bem. Os conceitos podem ser julgados de acordo com essas mesmas normas.

No entanto, como já mencionei, os conceitos não são apenas teorias, são metáforas também. E as metáforas podem trazer ganho intelectual, quando revelam novas questões e sugerem perspectivas novas. Mas também podem resultar em perdas, quando são tematicamente restritivas, ou semanticamente vagas. É o caso das metáforas “secreto” e “estupro”, que exigiram análises para trazer de volta seus significados obscurecidos. O mesmo pode acontecer com os conceitos. Esses também podem obscurecer ou iluminar, devido ao seu caráter metafórico. Segundo Stengers, os conceitos são produtivos porque podem organizar e dar sentido aos fenômenos, torná-los “perguntáveis.” Mas também são limitadores, algumas vezes são vagos, ao invés de especificarem o que tratam. Conceitos não são apenas teorias, mas devem também ser considerados como metáforas, se quisermos fazer emergir esses aspectos.

Um exemplo disso é a categoria gramatical da palavra “voz”. O termo se refere ao falante de um enunciado, o “eu” implícito ou explícito, o sujeito suposto na fala, e a forma pela qual esse sujeito fala. Na primeira instância, o conceito é útil; na análise de narrativas, por exemplo, possibilita ao analista perguntar “quem fala”. É a questão da responsabilidade pelos significados propostos ao leitor ou ouvinte. Comparada à semântica estruturalista clássica e às teorias narrativas derivadas dela – onde os significados eram vistos como unidades abstratas, dissociados do sujeito falante e, portanto, não afetados por ele – já é um bom passo à frente.

O conceito também é acurado, pois sempre há, de fato, um sujeito do discurso, mesmo se esse sujeito não está só e é dividido internamente. Também é produtivo, pois estimula a formulação de perguntas relevantes. Mas também é contraproducente. Não é útil quando seus aspectos metafóricos são transportados sem serem percebidos: aqueles aspectos de “senso comum”, significados auto-evidentes que produzem dogmas. O conceito de voz se sustenta – é consistente – com um conjunto de perguntas que têm *status* dogmático na área de humanidades. Minha intenção é usar o conceito de voz para colocar esse tipo de dogmatismo em discussão.

É claro que, com sua conotação de materialidade – corporificação – o termo “voz” traz à nossa mente, de imediato, a crítica de Derrida à predominância da fala sobre a escrita. Tal predominância, argumenta Derrida, em *Gramatologia*, compartilha de uma filosofia da linguagem na qual a ilusão do imediatismo como origem “pura” da linguagem, ocupa um espaço central⁹. Aqui, quero enfatizar o fato de que a questão do sujeito – o fruto produtivo do conceito – impõe, quase automaticamente, a questão da intenção. Tal questão é tão dogmática, que parece quase impossível circunscrevê-la e elaborar perguntas que não são derivadas dela. A intenção, no entanto, é um conceito psicológico vinculado ao Ocidente moderno e, certamente, não tem um significado universal. Em outras palavras, como conceito ele se assemelha ao de “estupro”. (Bal, 1992.)

Em uma análise brilhante da retórica de uma passagem de Proust, no livro *Em busca do tempo perdido*, Paul De Man demonstra a confusão entre a gramática e a intenção que o conceito de voz provoca. De Man interpreta a passagem analisada – corretamente, na minha opinião – como um enunciado poético representativo da visão literária de Proust. A passagem consiste em uma série de correspondências entre interior e exterior que, juntas, sugerem que a metáfora é o melhor

caminho para se chegar ao efeito poético desejado. O texto em si, contudo, é basicamente metonímico, afirma De Man¹⁰. Posso citar aqui apenas um fragmento do fragmento, mas suficiente, espero, para demonstrar o argumento de De Man.

Cette obscure fraîcheur de ma chambre était au plein soleil de la rue ce que l'ombre est au rayon, c'est-à-dire aussi lumineuse que lui et offrait à mon imagination le spectacle total de l'été dont mes sens...! (“Aquele umbroso frescor do meu quarto estava para a luz plena da rua como a sombra está para o raio de sol, quer dizer, tão luminoso como ele, e oferecia à minha imaginação o espetáculo total do estio, que os meus sentidos...”)¹¹.

Em termos estruturais, a imagética é mais parecida com o clichê “morrer de medo” do que com a metáfora literária “rosários de pessoas”, porque é baseada, na complementaridade da escuridão e da luz que faz, paradoxalmente, o escuro parecer mais “luminoso” e, portanto, mais “iluminado”, brilhante e maravilhoso de se estar, do que a própria luz. Os significados são produzidos pela justaposição – e não pela semelhança – de quarto e rua, de escuro e claro, de exterior e interior. A figuração é, portanto, metonímica.

Se projetarmos a intenção do autor – sua “voz” narrativa e argumentativa – dentro da “voz” gramatical, podemos concluir que Proust falhou. Seu texto não faz o que ele disse que deveria fazer. Vejamos o que De Man escreveu sobre esta passagem:

Estou interessada no efeito do conceito de metáfora, precisamente na sua falta de clareza, na sua imprecisão, na sua ambigüidade e na sua indefinição; características que, por extensão, pertencem a todos os conceitos, na medida em que são metafóricos por definição.

O termo “voz”, mesmo quando usado na terminologia gramatical – como quando falamos de voz passiva ou interrogativa – é uma metáfora inferindo, por analogia, a intenção do sujeito a partir da estrutura do predicado.

É claro que seria absurdo concluir que Proust falhou como escritor porque o conceito é frustrante. Não que a literatura como arte esteja acima e além da teoria. E nem porque a opção de aplicar o conceito de metáfora é apenas uma “tentativa” que pode demonstrar um “erro.” Seria absurdo, porque o conceito que levanta a questão da consistência entre a intenção e a prática é, ele próprio, metafórico; portanto, não pode ser “aplicado” como um conceito protegido dogmaticamente. O que acontece é uma colisão produtiva entre duas figuras retóricas: a escritura de Proust e o próprio conceito. Sem que se perceba, a metáfora incorporada no conceito de “voz” é introduzida e entra em conflito com a metonímia pela qual a metáfora de Proust é recomendada.

O resultado dessa colisão não é perda total. De Man chama a atenção para o paradoxo que ele denomina – mostrando bom senso para metáforas – um “estado de ignorância suspensa”. Proust pode escrever maravilhosamente bem, mas está errado em sua argumentação, e isto só aumenta a tensão, a densidade e a riqueza de seu texto. O conceito também sobrevive ao acidente, porém irremediavelmente danificado. O dano, entretanto, é terapêutico. O significado “intenção” deve ser amputado. Nesse caso, e para abrir ainda um outro discurso metafórico, o texto literário prevalece sobre o conceito.

É claro que existem outras concepções de teorias e conceitos. De acordo com essas visões, os conceitos são concebidos como instrumentos que podem ter êxito ou fracassar, justamente porque seus conteúdos precisos estão fora de discussão.

Ainda assim, o insight no texto, a capacidade para avaliá-lo e deleitar-se inteiramente com sua incrível complexidade, só acontece devido à tentativa meio-frustrada do autor de caracterizá-lo por meio do conceito. Não é apesar do conceito, mas graças ao seu incontrolável potencial metafórico. Essa colisão pode ser um modelo – uma metáfora – do efeito da teoria em todas aquelas disciplinas e perspectivas que Culler menciona em sua definição de “teoria”, e que eu chamo, por conveniência, de disciplinas culturais. As metáforas violentas que usei para descrever esse encontro se prestam a um objetivo retórico. Pretendia demonstrar a violência do efeito de longo alcance do conceito de “voz”, que eu ainda era capaz, em parte, de avaliar positivamente, graças à tentativa de tornar explícita sua bagagem metafórica. Eu também poderia ter usado o registro do erótico para caracterizar o encontro entre o texto de Proust e a teoria de De Man, e assim todos nós poderíamos sair daqui felizes. Contudo, mais uma vez a clareza seria sacrificada; a percepção da eliminação de aspectos que as metáforas conceituais acarretam concluiria a questão.

É claro que existem outras concepções de teorias e conceitos. De acordo com essas visões, os conceitos são concebidos como instrumentos que podem ter êxito ou fracassar, justamente porque seus conteúdos precisos estão fora de discussão. Concepções onde os conceitos não podem ser metafóricos porque as metáforas dão ensejo a uma margem de imprecisão e ambigüidade. Tal ponto de vista torna difícil perceber a metaforicidade dos conceitos, os quais, após cuidadoso escrutínio, são considerados aceitáveis. Por exemplo, a implicação de que voz gramatical e intenção são confluentes pode permanecer obscura. Eu mesma ficaria morta de medo de tal teoria, onde os conceitos permanecem fora do alcance crítico e não fornecem outro ganho a não ser uma paráfrase do que já é conhecido. Proust seria admirado por suas metáforas, porque nós já as admiramos. E porque ele próprio as defende, e o autor é senhor. Aparentemente modesta e posta a serviço da literatura, tal

concepção é tirânica, violenta. Ao acreditar na palavra de Proust, ela invalida as palavras do texto escrito por Proust.

A teoria como prática

As discussões sobre metáfora tendem a ser debates intermináveis sobre qual definição de metáfora é a mais acurada. Tais debates geralmente são conduzidos por exemplos e contra-exemplos. Neste trabalho, desejo ficar longe desse detalhamento basicamente formalista; é com prazer que deixo essa tarefa para outros mais especializados do que eu. Ao invés disso, estou interessada no *efeito* do conceito de metáfora, precisamente na sua falta de clareza, na sua imprecisão, na sua ambigüidade e na sua indefinição; características que, por extensão, pertencem a todos os conceitos, na medida em que são metafóricos por definição. Até aqui, a tentativa de “nomear” uma expressão, por mais inacabado e dubio o resultado, já produziu *insight*. A descrição de Duras do povo vietnamita fez emergir tantos outros aspectos e pluralidade de sentidos, que ela própria tornou-se um rosário de polissemas. A batalha com os clichês demonstrou quantas histórias estão contidas no uso “normal” da linguagem.

Para compreender o uso da linguagem precisamos dos conceitos, e “metáfora” é um deles. Mas os conceitos também são linguagem; seu uso também é uso da linguagem. Como minhas desanimadas tentativas de análise têm mostrado, um conceito não é um molde já pronto, nem matriz, nem modelo ou padrão que gera, automaticamente, uma descrição acurada de um objeto – aqui, um uso da linguagem. A maioria dos textos teóricos sobre metáfora são tentativas para “imobilizar” o conceito dessa forma. Quero defender um modo diferente de “fazer teoria”; um modo que gosto de descrever como “prática teórica.” Nessa prática, o confronto entre conceito e objeto é um tipo de fricção entre duas formas de uso da linguagem pela qual ambas são modificadas. Nesse sentido, os conceitos também são sempre metáforas.

Correr riscos é o moto da busca acadêmica que aceita perder, como num bom esporte. Foi assim que Thomas Kuhn raciocinou, na sua análise das práticas científicas.

Se os exemplos apresentados – “morrer de medo” e “rosários de pessoas”; “estupro” e “segredo” – servem, de fato, como indicação, as metáforas são eficazes tanto afetiva quanto cognitivamente, e esse efeito não se limita aos próprios signos metafóricos, mas afeta também o discurso no qual eles estão inscritos, os sentidos que os dois discursos produzem juntos. Isso, por sua vez, afeta o dilema analítico/cultural: a questão não é saber se o “estupro” é aceitável em uma cultura e não em outra, mas quais sujeitos são obscurecidos pelo termo, e que discursos esses sujeitos evocam assim que os tornamos visíveis pela análise.

Correr riscos é o moto da busca acadêmica que aceita perder, como num bom esporte. Foi assim que Thomas Kuhn raciocinou, na sua análise das práticas científicas. Assim, parece-me apropriado concluir com uma de suas metáforas; uma que resulta em perda e ganho. Kuhn discute as reações ao seu livro *A estrutura das revoluções científicas*. Naquela resenha, ele se refere à clássica distinção entre “contexto da descoberta” e “contexto da justificação”. As decisões tomadas durante o programa de investigação científica, e que levaram a determinados resultados, são totalmente diferentes daquelas que alegam defender tais resultados. Kuhn mostra como essa distinção, por sua vez, mistifica um outro contexto que chama de “contexto da pedagogia”, ou seja, o ensino da ciência: história da ciência, metodologias, filosofia da ciência, ensinamentos que, de uma forma ou de outra, fazem parte de qualquer programa pedagógico acadêmico.

Esse contexto é caracterizado por uma simplificação substancial na representação do processo de pesquisa. Assim, os exemplos dados nos livros-texto não são os casos que efetivamente levaram às descobertas – as quais eles supostamente ilustrariam – nem são aqueles

utilizados na defesa dos resultados. Os experimentos-padrão praticamente não tiveram participação nas decisões que levaram às descobertas, nem na formulação de teorias sobre elas. (Os exemplos de Kuhn são oriundos principalmente das ciências – assim como o pêndulo de Foucault, recentemente elevado ao status de exemplo sobredeterminado também na área de humanidades)¹².

Não incomoda muito a Kuhn que o processo de tomada de decisões nas ciências seja assim tão simplificado. Mas enquanto uma representação do processo de tomada de decisão científica, como a escolha de teorias, tal simplificação não fornece uma base satisfatória para a análise. Vejamos a metáfora de Kuhn: “Essas simplificações *emasculam* ao fazer a escolha parecer totalmente incontroversa.” (387; ênfase minha). Endosso, com entusiasmo, o protesto de Kuhn contra a simplificação. Ela é completamente diferente de simplicidade, como critério para a avaliação de teorias. Os dois conceitos diferem tanto quanto, digamos, ocultar muita coisa e mostrar conteúdo empírico. O poeta holandês Lucebert faz uma declaração poética sobre a noção de simplicidade no poema:

*I try in poetic fashion
that is to say
simplicity's luminous waters
to bring to expression
the space of life in its entirety.*

(Procuo na forma poética
isto é
nas ondas luminosas da simplicidade
dar expressão
ao espaço da vida em sua inteireza.)¹³

A metáfora poética de Lucebert sugere que a simplicidade ilumina e esclarece, da mesma maneira que o frescor do sombreado de Proust; a simplificação, pelo contrário, obscurece. Ao invés de iluminar a complexidade e assim tornar visíveis mais coisas, elementos e aspectos diferentes, a simplificação torna estas coisas invisíveis. Nesse sentido, “estupro” é justamente uma simplificação.

“Emascular”, porém, é uma acusação grave, que subitamente traz de volta a perspectiva específica de gênero, o domínio semântico da violência e do medo. Seria “morrer de medo”, então, a expressão de algo profundamente perturbador? A metáfora “emascular”, para ilustrar a simplificação, pode acionar muitas associações e perguntas. Dada sua rede metafórica e semântica parece seguro assumir que Kuhn está aludindo à impotência, à ausência de poder. Quem, ou o quê, perde seu poder? Se a falta de problematidade é não-masculina, é masculino ser problemático, ou, por assim dizer, estar em dificuldade? É masculino achar difícil tomar decisões? E a pergunta total: o quê torna a ciência tão específica, em termos de gênero? Desisto de tentar responder a essas perguntas; não sou a autora dessa metáfora. Apelar para a “voz” de Kuhn e sua provável resposta de que não pretendia que a metáfora fosse levada tão a sério não me parece satisfatório. Mas percebo na metáfora de Kuhn um apelo a uma identidade grupal que não me atrai.

Só posso dizer isto: essas perguntas somente podem ser feitas se a metáfora está, tal qual um conceito, desprotegida, disponível. As perguntas só podem ser feitas somente se a auto-evidência – trazida pela banalização da metáfora – e a invulnerabilidade – dada por seu potencial artístico – não forem erguidas, tal como um poste sobre a água (para usar a expressão holandesa): fixo, certo, óbvio. “Fazer teoria” é uma troca, um comércio entre conceitos teóricos e objetos; é tentar analisar os objetos com a ajuda dos conceitos e vice-versa; e não “aplicar” os conceitos como instrumentos, mas colocá-los em contato com os objetos, e se necessário, em colisão. Mesmo quando uma análise falha, é possível fazer emergir novos *insights*, mais do que quando um conceito protegido é utilizado de modo rotineiro. O confronto de De Man com o quarto escuro de Proust tornou isso claro.

Qual é, então, a relação entre teoria e “morrer de medo”, por um lado, e a problemática do politicamente correto, por outro? Gerald Graff, em seu livro recente e menos radical sobre o

assunto, defende que se transforme a questão do PC em algo produtivo, tornando a luta um ponto de partida para o ensino acadêmico, incluindo a estrutura curricular. Sua descrição de teoria é simplificadora, mas não incorreta:

“Teoria” ...é o que emerge quando algo que estava tacitamente acordado numa comunidade torna-se motivo de disputa, forçando seus membros a formularem e defenderem assertivas das quais eles nem precisavam ter consciência antes. (1992:53)

Acho que Kuhn não se incomodaria com essa definição. Ela não se refere, de modo algum, ao tipo de regulamentação que obceca os metodologistas austeros – do tipo que gosto de chamar “teo-teóricos” – e dos quais outros “morrem de medo”. Nesse sentido, a definição de Graff desarma a pessoa que focalizei no começo deste trabalho.

Graff tampouco está se referindo a algo que freqüentemente – e erroneamente – é alegado como sendo equivalente à ideologia; principalmente por pessoas que se consideram fora, ou acima, do clamor dos adeptos do PC. Aqueles que são “contra a teoria”, em geral alinham-se à posição de Graff e de Culler – e concordo com isso – alegando que a teoria é ideológica. Mas essa resistência à teoria também é ideológica. Como diz Terry Eagleton:

sem algum tipo de teoria, por mais irrefletida e implícita, não saberíamos, em primeiro lugar, o que seria um “trabalho literário”, ou como deveríamos lê-lo. A hostilidade à teoria geralmente significa oposição às teorias de outras pessoas e obliteração das suas próprias. (1983:7).

Não que a teoria seja diferente da ideologia em termos absolutos. Ambas são membros da mesma família: as duas são metáforas. Mas enquanto a primeira ilumina porque especifica, a última obscurece porque simplifica. E o que quer que seja dito pela metáfora de Kuhn sobre simplificação, ela definitivamente aponta para o perigo.

os conceitos não são apenas teorias, são metáforas também. E as metáforas podem trazer ganho intelectual, quando revelam novas questões e sugerem perspectivas novas. Mas também podem resultar em perdas, quando são tematicamente restritivas, ou semanticamente vagas.

Aqueles, finalmente, que acham a teoria “muito difícil”, e vêem a si próprios como não sendo suficientemente instruídos, consideram a teoria como algo terminado, completo; algo que alguém pode ter sucesso ou falhar em dominar – ou falar – assim como uma língua estrangeira. Faço essa comparação de propósito, porque a teoria é freqüentemente percebida como “jargão”, se não como “uma linguagem secreta”; uma intimidante categoria da linguagem que pode nos excluir.

Pouco tempo atrás, fiz uma palestra para a *American Association of Art Museum Directors* (Associação Americana dos Diretores de Museus de Arte), sobre a potencial contribuição da teoria para o trabalho em museus. Tudo correu muito bem, com boa resposta do público e discussão produtiva. Mal cheguei em casa, recebi, de um dos participantes, uma dessas charges impagáveis que o jornal *The New York Times* publica para ilustrar as obsessões das pessoas, representando uma mulher, num evento social, dizendo para um homem – note-se que essas caricaturas tendem a entrar na divisão de gêneros –: “Ah, você é terrorista; graças a Deus, eu havia entendido “teórico”**. Linguagens especializadas, aparentemente, matam as pessoas de medo.

É claro que há muitas teorias que passam a ser utilizadas após aquelas decisões sobre as quais Kuhn sabe bem mais que eu; teorias que compreendemos desde que pertençam às nossas áreas de pesquisa, ou não compreendemos, se estão muito distantes do que conhecemos. A maioria das teorias das ciências é totalmente incompreensível para mim; isso é tão óbvio como aceitável. Mas “teoria” em geral – como no caso

de “o ponto da teoria” – não é uma linguagem, nem uma coisa, nem algo completo. É bem mais uma maneira de interagir com os objetos. Uma interação que faz jus à missão da universidade de produzir novos conhecimentos e não apenas manter as tradições.

Nesse sentido, a teoria é uma prática, um modo de interpretação, e não o pináculo da objetividade, ou a pedra de toque da subjetividade; não abstrata, mas empiricamente ancorada. Tal prática não é nem politicamente correta, nem incorreta; não se vincula a partidos políticos, nem a posições ideológicas específicas. Entretanto, em um sentido importante, a teoria pode ser política. Tal significado político é, simultaneamente, acadêmico, especializado e científico. Para terminar, trago uma citação do meu teórico favorito, o filósofo americano Charles Sanders Peirce, fundador da semiótica:

O conservadorismo, como pavor das consequências, está totalmente deslocado na ciência, que tem sido, pelo contrário, sempre desenvolvida por radicais e pelo radicalismo, no sentido da avidez de levar ao extremo as consequências. (Peirce 1955 58; citado por Culler, 1987: xvi).

Risco: disponibilidade para enfrentar as perdas, para perder prestígio, é indispensável em qualquer objetivo acadêmico.

Tradução: Olímpia Calmon

Revisão técnica: Ana Vicentini de Azevedo

*Trabalho inicialmente apresentado como conferência de aceitação da cátedra de Teoria da Literatura, na Universidade de Amsterdã, durante o colóquio internacional “*The Point of Theory*” (1992). Posteriormente essa conferência foi publicada em *The Point of Theory: Practices of Cultural Analysis* (Bal e Boer, orgs., 1994), que traduzimos aqui.

*N.E. Note-se a semelhança sonora em inglês, entre “theorist” (teórico) e “terrorist” (terrorista).

Notas

¹ A expressão holandesa, aqui mal traduzida, é “als de dood”, literalmente: “como morte” ou “como se fosse a morte”, um clichê banal que significa “estar com muito medo”, mas não

necessariamente ou seriamente “apavorada”.

² A literatura sobre metáfora é enorme. Um contraste: Paul Ricoeur, versus a obra de Derrida, *White Mythology* (1974). Ver também Lakoff e Johnson, (1980). Jonathan Culler (1981) fornece uma síntese lúcida dos vários conceitos de metáfora.

³ Ver Jonathan Culler, (1988), esp. “Literary criticism and the American Institute,” onde ele analisa sucintamente os desenvolvimentos e desentendimentos que levaram às “guerras culturais” nos EUA, sumariamente indicadas por “PC”. Voltarei a falar disso adiante.

⁴ A metáfora de segredo tem um histórico bem mais amplo do que posso fornecer aqui. Ver Keller (1986) e Kittay (1984).

⁵ Já dediquei, anteriormente, uma aula inaugural sobre o assunto (1988). O argumento desenvolvido naquela ocasião aparece em forma ligeiramente modificada em inglês. (1991: 60-93).

⁶ Argumento defendido com entusiasmo por Gunther Kress e Robert Hodge (1979). Utilizei-o, com gratidão, em minha análise do *Livro dos juizes* (1988a).

⁷ Assim, a despeito de minha prévia relutância em defender qualquer teoria específica sobre metáfora, sou levada a endossar essa visão particular: as metáforas têm, realmente, relevância cognitiva.

⁸ Stengers (1987:11): “Un tel concept a en effet pour vocation d’organiser un ensemble de phénomènes, de définir les questions pertinentes à son sujet et le sens des observations qui peuvent y être effectuées”.

⁹ Derrida analisa a filosofia da linguagem de Jean-Jacques Rousseau nesse contexto. Ver (1967): *De La Grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, esp. parte II: “Nature, culture, écriture.”

¹⁰ Correspondências são substituições de um termo por outro, que não são, como na metáfora, assentadas na semelhança – esta fundada na diferença – mas na contigüidade de tempo, lugar ou lógica.

¹¹ Paul de Man (1979). A citação, na tradução de De Man está nas p. 13-14. Para a passagem de Proust ver Edition de la Pléiade, 1954, I:83. (N. da T.): tradução para o português de Mário Quintana em No Caminho de Swann. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1957, p.76-77.

¹² Mal recuperados do golpe de Foucault contra as humanidades, enquanto um terreno livre de poder, os estudantes do pós-modernismo têm agora que enfrentar o romance de Umberto Eco. *O pêndulo de Foucault*, demasiado “sério”, sobre si mesmo para poder receber o mesmo rótulo.

¹³ “Ik tracht op poëtische wijze/dat wil zeggen/eenvouds verlichte waters/de ruimte van het volledig leven/tot uitdrukking te brengen”, Lucebert (1974:47).

Bibliografia

BAL, Mieke e Boer, Inge, (orgs.), (1994). *The point of Theory: Practices or Cultural Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

BAL, Mieke (1992). “Rape: Problems of Intention”, 367-371. *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Org. Elizabeth Wright. Oxford: Blackwell.

_____. (1991). *Reading “Rembrandt”: Beyond the World - Images Opposition*. New York and London: Cambridge University Press.

_____. (1988). *Verkrachting Verbeeld. Seksueel Geweld in Cultuur Gebracht*. Utrecht: Hes Publishers.

- _____ (1988a). *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Bood of Judges*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CULLER, Jonathan (1981). "The Turns of Metaphor" 188-209 *The Pursuit of Sings: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____ (1983). *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____ (1988). *Framing the Sign: Criticism and its Instructions*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- _____ (1992). "Literary Theory" 201-35 *Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literatures*. Second edition, edited by Joseph Gibaldi. New York: The Modern Language Association of America.
- DE MAN, Paul (1979). "Semiology and Rhetoric", 3-19 *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- _____ (1984). "Autobiography as De-facement" 67-82 *The Retic of Romanticism*. New York: Columbia University Press.
- DERRIDA, Jacques (1973). *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, translated by David Allison. Evanston: Northwestern University Press.
- _____ (1974). "White mythology", *New Literary History* 6, 5-74
- EAGLETON, Terry (1983). *Literary Theory: an Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GRAFF, Gerald (1992). *Beyond the Culture Wars: How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education*. New York and London: W.W. Norton
- JOHNSON, Barbara (1988). "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida", 213-251. *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, & Psychoanalytic Reading*. John P. Muller e William J. Richardson. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____ (1987). *A World of Difference*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- KELLER, Evelyn Fox (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
- _____ (1986). "Making Gender Visible", *Feminist Studies/Critical Studies*, edited by Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (1989). "From Secrets of Life to Secrets of Death", 3-16 *Three Cultures: Fifteen Lectures on the Confrontation of Academic Cultures*, Evelyn Fox Keller et. al. The Hague: Universitaire Pers Rotterdam
- KITTAY, Eva (1984). "Womb Envy: An Explanatory Concept" 94 - 128. *Mothering*. Org. Joyce Trebilcot. New York: Rowman and Allenheld.
- KRESS, Gunther e Robert Hodge (1979). *Language as Ideology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- KUHN, Thomas S (1986). "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice", 383-393 *Critical Theory Since 1965*, edited by Hazard Adams and Leroy Searle. Tallahassee: University Presses of Florida (or in Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press 1977)
- MITCHELL, W.J.T (1985). *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1987). Review of John Barret, *The Political Theory of Painting*. *Eighteenth-Century Studies* 21, 1 91-5
- NIDITCH, Susan (1993). "War, Women, and Defilement in Numbers 31", *Semeia* 61 59-75
- PROUST, Marcel (1954). *A la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard.
- STENGERS, Isabelle (ed.) (1987). *D'une science à l'autre: des concepts nomades*. Paris: Editions du Seuil.
- STENGERS, Isabelle et Judith Schlanger (1991). *Les concepts scientifiques: inversion et pouvoir*. Paris: Gallimard.

Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos*

Marco Antônio Coutinho Jorge

A teoria dos quatro discursos introduzida por Jacques Lacan, no seminário “o avesso da psicanálise”, é uma extensão da articulação entre inconsciente e linguagem, produzida no início de seu ensino, para o campo dos liames sociais. Assim como Lacan demonstrou, em seu fecundo retorno a Freud, que o sujeito do inconsciente, revelado pela psicanálise, é feito do significante e de sua lógica, o liame social se constitui igualmente na linguagem e obedece a suas leis.

Surpreendente e inusitada, a lista dos quatro discursos introduzidos por Jacques Lacan no *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* parece saída de uma das páginas de Jorge Luís Borges, nas quais são enumerados, com toda a naturalidade, um após o outro, como se constituíssem um conjunto inquestionavelmente coerente e harmônico, os seres imaginários mais díspares: a anfísbena, o centauro, a hidra, a mandrágora... A lista de Borges é, evidentemente, infinita, e ele mesmo adverte-nos de que poderia incluir coisas tão diversas quanto o príncipe Hamlet, o ponto e a Divindade!

Embora bastante limitada, se comparada a ela, a lista dos discursos lacanianos causa semelhante estranheza: o mestre, a histérica, o psicanalista e o universitário! De saída, surge a seguinte questão: o que significa a existência de discursos tão heterogêneos entre si? É bom recordar que o próprio Lacan chama atenção para o fato de que seus quatro discursos recobrem as (três) atividades mencionadas por Freud como sendo, na verdade, profissões impossíveis¹, ou seja, lembra que esses discursos se referem fundamentalmente a impossibilidades.

Em seu prefácio à obra *Juventude desorientada*, de August Aichhorn, escrito em 1925, Freud afirma, pela primeira vez, que havia muito tempo que passara a considerar como seu o chiste sobre os três ofícios impossíveis: educar, curar e governar, ainda que, acrescenta, tivesse se “empenhado sumamente na segunda dessas tarefas”.² Posteriormente, retoma essa mesma argumentação naquele que seria um de seus últimos escritos, o ensaio *Análise terminável e interminável*, de 1937, ponderando que, quanto

Marco Antonio Coutinho Jorge é psicanalista e professor do Programa de Pós-Graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise do IP/UERJ. Diretor do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro – Escola de Psicanálise. Membro Correspondente no Estrangeiro do Mouvement du Coût Freudien (Paris). Autor de *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan – vol. 1: as bases conceituais* (2000) e *Sexo e discurso em Freud e Lacan* (1988). Co-autor, com Nadiá Paulo Ferreira, de *Freud – criador da psicanálise* (2002), publicados pela Jorge Zahar Editor.

a essas três profissões – e aí Freud não fala mais em curar, porém em psicanalisar –, podemos, de antemão, estar seguros de que “chegaremos a resultados insatisfatórios”.³ Desde já, contudo, note-se que Lacan acrescentaria a elas uma quarta impossibilidade, o *fazer desejar*,⁴ relativa ao discurso da histórica, posição discursiva que se distingue das outras três por não constituir uma profissão. E também que indagaria se as demais posições discursivas são, de fato, profissões...

Sobre esses quatro discursos, Lacan observou algumas coisas fundamentais: que todo liame social se sustenta neles; que os “quadrípedes” são um aparelho de “quatro patas”, com quatro posições, que definem quatro “discursos radicais”; que foi o surgimento do discurso psicanalítico que permitiu que houvesse o destacamento dos outros discursos; que o discurso psicanalítico emerge a cada vez que há a passagem de um discurso a outro, acrescentando que isso equivale a afirmar que o amor é o signo de que trocamos de discurso.

Que estranho e insuspeitado mundo é esse que se abre, diante de nossos olhos, com a teoria lacaniana dos discursos? É o mundo do matema lacaniano, da letra e do algoritmo que, como já se pôde frisar, traz para a teoria seu ponto de equilíbrio em relação ao Lacan do “inconsciente estruturado como uma linguagem”, que pode ser considerado como o Lacan do poema. Como uma gangorra, Lacan equilibrou seu ensino entre dois pólos, o matema e o poema: um não anula o outro, mas, antes, o complementa. Ambos são necessários e de nenhum deles se pode prescindir. A segunda questão que se apresenta – e que constitui uma bússola na qual buscamos orientação – é esta: será que cada analista deve ter como tarefa a travessia do árduo desfiladeiro imposto por essas duas montanhas, o matema e o poema?

Pronunciada em 1969-70, no contexto imediatamente posterior aos eventos de maio de 1968 que sacudiram Paris, a teoria dos quatro discursos de Lacan comparece em seu ensino para tratar de uma forma original do *liame social*.⁵

Por isso mesmo, não só a capa de *O seminário, livro 17* apresenta o líder estudantil Daniel Cohn-Bendit desafiando com seu olhar irônico um policial, como também se pode ler no interior do volume tanto uma entrevista dada por Lacan nos degraus do Panteão – a Faculdade de Direito, onde dava seu seminário, estava fechada – quanto uma palestra de improviso feita para os estudantes em Vincennes.

Há uma relação histórica entre o advento do matema no ensino de Lacan e a criação do departamento de psicanálise de Vincennes. Elisabeth Roudinesco acredita que, embora em 1969 Lacan tivesse sustentado a incompatibilidade entre o discurso universitário e a psicanálise, a conquista trazida pelo matema em 1974 foi o elemento primordial para tornar compatíveis esses dois discursos.⁶ Alain Didier-Weill, por sua vez, mostrou que o conflito entre os discursos universitário e psicanalítico era considerado salutar por Lacan, e que o conflito entre o discurso psicanalítico e o discurso do mestre se revela problemático para a psicanálise:

A chance de renovação do ensino induzida pela possível confrontação com o real, enquanto suscitada pelo choque entre os dois discursos antipáticos (o analítico e o universitário), desaparece totalmente assim que se faz a reorganização dos significantes da doutrina no contexto de um discurso único (o do mestre), cujo princípio é a evacuação do real.⁷

A originalidade dessa teoria e o contexto sociopolítico no qual surge não impedem que ela seja um verdadeiro corolário de fundamentais desenvolvimentos lacanianos anteriores, já que trata do *liame social enquanto essencialmente fundado na linguagem*: se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, como Lacan postulou em 1953, o liame social não deixa de sê-lo. Dito de outro modo, “a lógica do significante tanto ordena as relações humanas quanto estrutura o inconsciente individual”.⁸ Assim, os discursos introduzidos por Lacan correspondem às estruturas mínimas de todo e

**Como uma gangorra, Lacan
equilibrou seu ensino entre dois
pólos, o matema e o poema: um não
anula o outro, mas, antes, o
complementa. Ambos são
necessários e de nenhum deles se
pode prescindir.**

qualquer liame social, sempre concebido como fundado exclusivamente na linguagem. Mais essencialmente ainda, os discursos levam às últimas consequências a tese lacaniana de que *o inconsciente é um saber*.⁹

O que representa para Lacan a definição de discurso como forma de liame social? Este trabalho pretende também levantar subsídios para responder a essa questão e, para tal, retoma de modo sucinto os principais desenvolvimentos feitos em um ensaio sobre a articulação entre a posição sexual e a posição discursiva do sujeito¹⁰, no qual introduzimos uma intervenção sobre a fórmula dos discursos à qual pretendemos aqui dar relevo. Lembre-se que o termo *liame* se origina do latim *ligamen* e significa ligação, aquilo que prende uma coisa à outra; já o termo *social*, de *socius*, significa companheiro, aquele que se associa com outro em uma empresa.

Sendo um corolário refinado da lógica do significante, a teoria dos quatro discursos requer a compreensão dessa lógica. Tratemos dela sucintamente. Antes disso, porém, é pertinente relembrar o lugar privilegiado que o próprio Lacan outorgou aos matemas em seu ensino.

**Letras e matemas:
o simbólico e o real**

Todo o ensino de Lacan é pontuado pela criação de uma escrita formal de *letras*, as quais denominou *álgebra lacaniana*.¹¹ As principais letras dessa escrita são: S_1 , S_2 , $\$$, a , A , $S(\mathbb{A})$, ϕ :

(...) Não creio vão ter chegado à escrita do a , do $\$$, do significante, do A e do ϕ . Sua escrita mesma constitui um suporte que vai

além da fala, sem sair dos efeitos mesmos da linguagem. Isto tem o valor de centrar o simbólico, com a condição de saber servir-se disso, para quê? – para reter uma verdade cônica, não a verdade que pretende ser toda, mas a do semi-dizer, aquela que se verifica por se guardar de ir até a confissão, que seria o pior, a verdade que se põe em guarda desde a causa do desejo.¹²

A associação combinatória dessas letras veio a constituir o que Lacan denominou *matema* da psicanálise, inventado simultaneamente ao nó borromeano e cunhado a partir do *mitema* de Claude Lévi-Strauss e do termo grego *mathema*, que significa conhecimento. Com a introdução dos matemas, a pretensão de Lacan foi não a de tudo matematizar, crítica que ele pôde ouvir de um de seus interlocutores nos Estados Unidos, mas sim a de “começar a isolar na psicanálise um mínimo matematizável”.¹³ Não seria muito arriscado avançar aqui que Lacan aproxima, de algum modo, o lugar ocupado pelo matema na teoria psicanalítica àquela que a fantasia ocupa na estrutura psíquica, ou seja, um lugar *entre* o simbólico e o real.

Para Lacan, os matemas apresentam duas faces interligadas e dependentes da relação problemática do simbólico com o real: se, por um lado, constituem um ponto mínimo de ancoragem teórica, por outro, permitem uma pluralidade de leituras. Nesse sentido, Lacan falou do “sem-número de leituras diferentes” que os matemas autorizam, “multiplicidade admissível desde que o falado continue preso à sua álgebra”,¹⁴ não sem se antecipar à possível crítica de que eles contradiriam sua reiterada afirmação da impossibilidade de uma metalinguagem. Lacan delimitou igualmente o alcance das letras em sua relação com o real que elas tentam cernir: “A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente.”¹⁵

O matema lacaniano, portanto, visa a possibilitar

a transmissão integral de, ao menos, um mínimo daquilo que se decanta da experiência psicanalítica, pois “é da noção de um saber que se transmite, que se transmite integralmente, que se produziu no saber essa peneiragem graças à qual um discurso que se chama de científico se constituiu”.¹⁶ Nesse sentido, a introdução dos matemas tem como objetivo uma escrita que funcione como um ponto para o qual converge uma grande pluralidade de achados da experiência analítica. O matema está relacionado com a grave questão da transmissibilidade da psicanálise e possui uma função decisiva quanto ao futuro dessa disciplina. Trata daquilo que, da experiência freudiana, poderia ser “ensinável a todo mundo, isto é, científico, dado que a ciência trilhou sua via partindo desse postulado”.¹⁷

É de se ressaltar que em seu derradeiro seminário, realizado em Caracas em 1980, Lacan fez questão de enfatizar a importância que ele próprio atribuía a seus matemas e afirmou que acreditava se situar “melhor que Freud no real interessado no que diz respeito ao inconsciente”, e que seus matemas “procedem de que o simbólico seja o lugar do Outro, mas que não haja Outro do Outro”.¹⁸

Aliás, quando fora aos Estados Unidos em novembro de 1975 fazer uma série de conferências em universidades, Lacan encontrara uma excelente oportunidade para discorrer, com surpreendente simplicidade, sobre pontos privilegiados de sua teoria. Ali, diante de um público novo e altamente indagador, abordou, entre outras coisas, a importância que atribuía aos matemas da psicanálise:

Até o presente, tudo o que se produziu como ciência é não-verbal. Naturalmente, é evidente que a linguagem é utilizada para ensinar as ciências, mas as fórmulas científicas são sempre expressas por meio de letrinhas. $e=mv^2$, como relação entre massa e aceleração da velocidade, não pode ser explicada na linguagem a não ser por intermédio de longos desvios. [...] A ciência é o que se mantém, em sua relação

com o real, graças ao uso de letrinhas.¹⁹

Mais adiante, quanto a essa relação entre o real e as letras:

[...] nós pensamos que apenas a ciência tem a ver com o real. Mas o real, tal como falamos dele, é completamente desprovido de sentido. Podemos ficar satisfeitos, estar seguros de que tratamos de algo real somente quando ele não tem mais qualquer sentido que seja. Ele não tem sentido porque não é com palavras que escrevemos o real. É com letrinhas.²⁰

E em *Le malentendu*, seminário, antes de partir para Caracas, em 10 de junho de 1980, fizera uma espécie de voto que cabe igualmente relembra aqui, pois nos interessa diretamente:

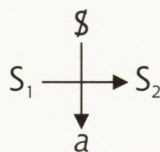
Esses latino-americanos, como se diz, que nunca me viram, à diferença daqueles que estão aqui, nem me ouviram de viva voz, bem, isso não lhes impede de ser *lacano*. Parece que, antes disso, isso os ajuda. Lá eu me transmiti pelo escrito e parece que tenho descendentes. Em todo caso, eles o crêem. É certo que é o futuro. E ir ver isso me interessa. Interessa-me ver o que se passa quando minha pessoa não esmaga aquilo que ensino. Talvez justamente meu matema ganhe com isso.²¹

O matema implica, desse modo, a possibilidade de transmissão pelo escrito e independe da fala daquele que transmite. Além disso, é preciso ressaltar igualmente que a tentativa de trazer para a psicanálise um mínimo de formalização matemática que apresente um alcance para sua transmissibilidade, parte da premissa de que “a possibilidade da psicanálise se atém ao discurso da ciência”²², mas não se dá, para Lacan, sem a apreensão do fato de que “a psicanálise não é uma ciência, não é uma ciência exata”.²³

**Sendo um corolário refinado da
lógica do significante, a teoria dos
quatro discursos requer a
compreensão dessa lógica.**

O Sujeito e o Significante

Como dissemos, a teoria dos quatro discursos supõe, para seu entendimento, compreensão prévia da lógica do significante estabelecida por seu ensino, pois as letras que compõem os discursos são o fruto dessa lógica: S_1 , S_2 , $\$$, a . Tais letras são aquelas que compõem a “relação fundamental de um significante com um outro significante”, da qual “resulta a emergência disso que chamamos sujeito – em virtude do significante que, no caso, funciona como representando esse sujeito junto a um outro significante”:²⁴



Embora seja efeito do significante, o sujeito não pode ser representado integralmente por ele; por isso, surge barrado, dividido, sem unidade possível, absolutamente heterogêneo ao indivíduo que significa precisamente o *indiviso*, aquele que não se divide. Lacan postula que a hipótese com a qual ele entra no inconsciente é a de que “o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o que chamo de sujeito de um significante”.²⁵

Foi justo no estabelecimento dessa distinção fundamental que Lacan se empenhou ao longo de todo um ano de seus seminários iniciais: na distinção entre o *eu*, cuja unidade provém do registro do imaginário e da alienação daí decorrente, e o *sujeito*, representado no campo do simbólico como dividido, cindido, lugar do conflito e da impossibilidade de obter qualquer

O eu é essencialmente imagem corporal, ao passo que o sujeito é efeito do simbólico, do Outro, da linguagem. O sujeito é “o que desliza numa cadeia de significantes, quer ele tenha ou não consciência de que significante ele é efeito.

unidade.²⁶ O eu não é o sujeito e ambos são, de fato, absolutamente heterogêneos, pois o eu (corpo próprio) se forma a partir da matriz imaginária produzida no estágio do espelho como um verdadeiro rechaço da pulsão (corpo espedaçado).

O eu é essencialmente imagem corporal, ao passo que o sujeito é efeito do simbólico, do Outro, da linguagem. O sujeito é “o que desliza numa cadeia de significantes, quer ele tenha ou não consciência de que significante ele é efeito”.²⁷ É passível de ser representado sim, mas sempre parcialmente, *entre* dois significantes. Por essa razão, Lacan indica a ambigüidade que está em jogo nessa representação, formulando que o sujeito, ao mesmo tempo em que é representado, também não é representado. O sujeito “não é jamais senão pontual e evanescente, pois ele só é sujeito por um significante, e para um outro significante”.²⁸ Como precisa Miller, o sujeito é “um sujeito sem substância. Não é uma alma, não é um eu, não é uma forma e não é uma natureza humana: é precisamente o que desmente toda natureza humana e todo esforço por conceituar uma semelhante natureza”.²⁹

Pode-se dizer que a lógica lacaniana do significante é inteiramente baseada na concepção primordial de Ferdinand de Saussure, segundo a qual “na língua só há diferenças”, afirmação cujo efeito é uma concepção do significante necessariamente binário: S_1 e S_2 . O próprio Lacan invoca essa máxima saussureana e dela faz a base de sua concepção binária do significante: “o significante, em si mesmo, não é nada de definível senão como uma diferença para com um outro significante”.³⁰ Se é a diferença o que constitui o que constitui a possibilidade de que haja definição, é preciso ao menos dois significantes para que esta surja.

Quais são esses significantes *entre* os quais o sujeito surge, de maneira pontual e evanescente, como dividido?

— S_1 : um significante, que apresenta o poder de marca fundadora, de *significante-mestre*, poder que permite a Lacan destacar a homofonia

existente, em francês, entre *maître* (mestre, senhor) e *m'être* (me ser).³¹ S_1 não é exatamente apenas *um* significante, mas sim um enxame, *essaim*, de significantes que constituem uma referência singular para o sujeito. Embora S_1 seja igualmente parte do saber (S_2) do Outro (o que é o mesmo que dizer que S_1 é parte do tesouro dos significantes), ele consiste em uma região do Outro muito privilegiada para todo sujeito. Embora qualquer significante seja capaz de vir na posição de significante-mestre, quando isso se produz, ele passa a ser como um selo, uma marca fundadora e originária. Sobre S_1 , diz Lacan: " S_1 deve ser visto como interveniente. Ele intervém numa bateria significante que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que se chama um saber".³² Tal intervenção de S_1 no campo já constituído dos outros significantes, uma vez que eles já se articulam entre si como tais, faz com que surja \mathbb{A} .

— S_2 : outro significante, que representa a "bateria dos significantes"³³ (S_2 , S_3 , S_n ...), o conjunto – faltoso, é preciso sublinhar – dos significantes do campo do Outro, o *saber do Outro*. S_2 é o conjunto faltoso dos significantes do campo do Outro, ele designa todos os outros significantes que não possuem valor de S_1 para o sujeito. O nome da falta de S_2 foi escrito por Lacan como $S(\mathbb{A})$, o significante da falta de ao menos um significante no campo do Outro, o significante da falta de inscrição da diferença sexual. $S(\mathbb{A})$ é a matriz da estrutura psíquica e constitui o núcleo real do inconsciente, homólogo ao objeto da pulsão e do desejo, a : $S(\mathbb{A})$ é o furo real do simbólico, assim como a é o furo real do imaginário. Quanto a isso, Lacan salienta que o princípio de prazer se funda na coalescência do a com o $S(\mathbb{A})$, acrescentando que a cisão, o descolamento entre a , como imaginário, e \mathbb{A} , como simbólico, é feita pela psicanálise, mas não pela psicologia.

Dessa operação de representação significante – e, portanto, simbólica – do sujeito, "surge alguma coisa definida como uma perda",³⁴ cai um resto evasivo ao simbólico e pertencente ao real, o objeto a , *mais-de-gozar*. O objeto a é o objeto

Pode-se dizer que a lógica lacaniana do significante é inteiramente baseada na concepção primordial de Ferdinand de Saussure, segundo a qual "na língua só há diferenças", afirmação cujo efeito é uma concepção do significante necessariamente binário: S_1 e S_2 .

causa do desejo. Posteriormente, em *O seminário, livro 22: R.S.I.*, Lacan o situa na região central do nó borromeano, o que permite que se entenda que o objeto a comparece nos três registros, como real, simbólico e imaginário, sendo sua face real – de objeto faltoso e, logo, de causa do desejo – aquela que sempre predomina sobre as outras. Ela esburaca tanto a face imaginária quanto a face simbólica do objeto a : é aquela que Freud nomeou como *das Ding*, A Coisa.

Diana Rabinovich observa que o discurso concebido por Lacan como produto da articulação significante "é um discurso sem palavras, que como tal gera palavras; é um discurso sem sentido, que gera a própria proliferação do sentido".³⁵ São essas *quatro letras* da relação fundamental do sujeito com o significante que constituirão os elementos dos *quatro discursos*, letras que serão dispostas em *quatro lugares* distintos: a verdade, o agente, o outro, a produção.

Em uma passagem da lição de 9 de janeiro de 1973, de *O seminário, livro 20*, ao tocar na questão da referência, Lacan precisa a relação entre significante e discurso: "O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame"³⁶ – liame entre aqueles que falam, logo, um liame social. Cabe salientar com Gérard Wajcman que, em Lacan, o que especifica a noção de discurso é o fato de ela visar a inscrever aquilo que funda a palavra em seus efeitos. Assim, quando tomamos a palavra, tomamos lugar, língua e poder.³⁷

O discurso articula o sujeito e o outro

O que é, para Lacan, um discurso? Não havendo para o sujeito falante nenhuma realidade pré-discursiva, o discurso é definido como “o que funda e define cada realidade”.³⁸ Tendo sua inscrição no mundo humano – seu lugar na ordem simbólica – produzida muito antes de seu próprio nascimento enquanto ser vivo e organismo biológico, o sujeito falante se inscreve em uma realidade discursiva preexistente, a partir dos significantes do campo do Outro.

Se Georges Bataille pôde dizer que “o animal está no mundo como a água na água”,³⁹ em uma fórmula poética que ressalta a absoluta homogeneização, para o animal, do indivíduo biológico com a natureza, o mesmo não poderia ser dito em relação ao sujeito falante, pois entre este e o mundo há um verdadeiro abismo intransponível – a linguagem. Como uma série de telas de Edward Hopper parece querer revelar, entre o sujeito e o mundo – entre simbólico e real – há uma fronteira intransponível, e a esse lugar fronteiriço só se pode aceder por meio da travessia da fantasia.⁴⁰ Nessa fronteira *entre simbólico e real*, a realidade, feita de fantasia, deixa de ter sentido, sendo por isso o lugar ao qual a análise deve conduzir o psicanalista.

É por meio da linguagem que o sujeito falante tem acesso ao mundo, seu encontro com o mundo está para sempre mediatizado pela linguagem.

Se Georges Bataille pôde dizer que “o animal está no mundo como a água na água”,³⁹ em uma fórmula poética que ressalta a absoluta homogeneização, para o animal, do indivíduo biológico com a natureza, o mesmo não poderia ser dito em relação ao sujeito falante, pois entre este e o mundo há um verdadeiro abismo intransponível – a linguagem.

A cada vez que o sujeito quer tocar o mundo, este como que se afasta e o sujeito se vê de novo às voltas exclusivamente com a linguagem. Lacan falou do *i-mundo* para designar precisamente esse mundo inacessível para o sujeito e para sempre perdido no real impossível de ser simbolizado. O mundo humano é simbólico, ao passo que o mundo real é *i-mundo*.

Os matemas dos discursos consistem na disposição ordenada das letras – S_1 , S_2 , $\$$, a – em lugares fixos: verdade, agente, outro, produção. Tais lugares são escritos por Lacan por meio de dois binômios interligados por uma seta:

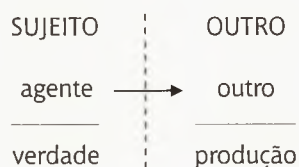


Quanto aos lugares, Guy Lérès pondera que quatro lugares são o mínimo necessário e suficiente para estabelecer o liame social, e isso do seguinte modo: o lugar do agente determina, por seu dito, a ação; o lugar do outro que, movido por esse dito, é necessário à execução; o lugar do produto, resultado simultaneamente do dito do primeiro e do trabalho do segundo. E quanto ao quarto lugar, o da verdade, diz ainda Lérès: “Para que esse dito primeiro seja levado em conta por aquele que vai operá-lo, é preciso que ele possa considerá-lo como não enganador.” Por isso, “a verdade é o quarto lugar necessário para ordenar a função da fala.”⁴¹ Nesse sentido, os lugares dos discursos são *fixos* porque todo e qualquer discurso é *sempre* movido por uma verdade, sua mola propulsora, sobre a qual está assentado um agente, que se dirige a um outro a fim de obter deste uma produção.

Sublinho que cada discurso inclui nele mesmo *um único sujeito*, o que mostra que a intersubjetividade é eliminada, de saída, na teoria lacaniana dos discursos como liames sociais: embora Lacan tenha falado de relação intersubjetiva no início de seu ensino – certamente como um passo necessário em seu percurso no sentido de reconstituir o lugar do psicanalista na direção do tratamento – não existe relação intersubjetiva, assim como não existe relação sexual.

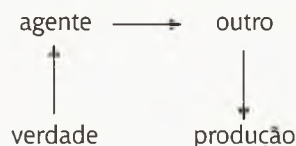
Todo discurso, no entanto, implica intrinsecamente a referência ao Outro. Se Lacan define os discursos como formas particulares por meio das quais são estabelecidos liames sociais, é porque todo discurso é uma *articulação entre sujeito e Outro*, protótipo de todo liame social. Desse modo, podemos fazer uma intervenção na fórmula dos discursos que distinga radicalmente dois campos diversos, do sujeito e do Outro, distinção essa que, embora esteja implícita no matema permite, ao ser explicitada, que se depreendam alguns elementos importantes.

Com essa intervenção, podemos escrever a fórmula dos discursos com seus lugares, evidenciando que todo discurso é, por um lado, uma tentativa de estabelecer uma ligação entre o campo do sujeito e o campo do Outro, e, por outro, a confirmação de que um impossível radical vigora entre sujeito e Outro. Dissequemos, assim, a estrutura que está em jogo nas fórmulas dos discursos:



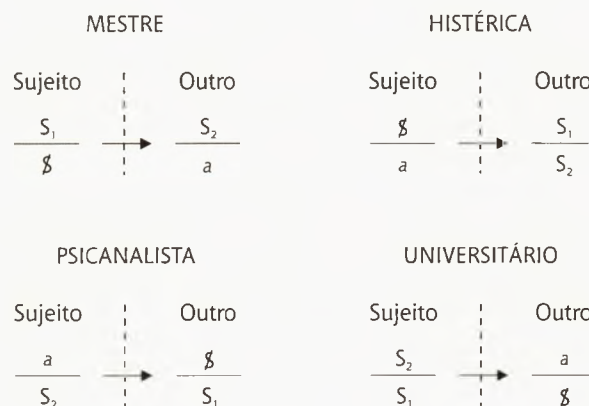
Consideramos tal intervenção na fórmula dos discursos apenas a explicitação de algo que está nelas embutido, pois em diversas passagens a divisão desses dois campos fica evidenciada por Lacan, por exemplo, ao mencionar, na estrutura do discurso do senhor (ou mestre), que S_1 é “a função de significante sobre a qual se apóia a essência do senhor”, enquanto que S_2 é “o campo próprio do escravo”.⁴²

Que essa estrutura de dois binômios articulados como dois campos diversos, do sujeito e do Outro, pode ser legitimamente considerada como a base da estrutura dos discursos é algo depreendido também quando vemos a outra maneira pela qual Lacan escreve suas fórmulas dos discursos. Ela situa espacialmente a estrutura dos discursos como dois campos diversos, ligados um ao outro exclusivamente pela seta que parte do agente para o outro.⁴³



Além disso, cabe sublinhar, nessa mesma direção de nossa argumentação, que a posição da seta central entre os dois binômios é situada por Lacan *indiferentemente, seja entre os dois binômios como um todo, seja entre os numeradores de cada binômio*. Tal posicionamento indiferente da seta central fala precisamente a favor dessa distinção, implícita nos discursos, de dois campos distintos, do sujeito e do Outro. Assim, no início do *Seminário 17*⁴⁴ e uma única vez no *Seminário 20*,⁴⁵ a seta surge na posição mediana entre os dois binômios, ao passo que, em muitas outras passagens, aparece escrita entre os numeradores dos dois binômios.

Apliquemos agora essa intervenção que distingue *dois campos diversos, do sujeito e do Outro*, nos binômios dos quatro discursos:



Marquemos igualmente que, dentre os diferentes lugares, Lacan privilegia o lugar do agente como sendo a *dominante* de cada discurso. É ela que dá o tom do discurso, que revela sua tônica essencial e que chama atenção de modo incisivo a cada vez que o sujeito toma a palavra. A dominante é o lugar de onde se ordena o discurso; mais que isso, Lacan sublinha que ela é aquilo que constitui a própria *denominação* de cada discurso.

Todo discurso, no entanto, implica intrinsecamente a referência ao Outro. Se Lacan define os discursos como formas particulares por meio das quais são estabelecidos liames sociais, é porque todo discurso é uma articulação entre sujeito e Outro, protótipo de todo liame social.

É interessante observar que Lacan introduz essa categoria da dominante discursiva ao tratar do objeto *a* no lugar do agente do discurso do psicanalista. A posição do psicanalista “é feita substancialmente do objeto *a*, na medida em que esse objeto *a* designa precisamente o que, dos efeitos do discurso, se apresenta como o mais opaco, há muitíssimo tempo desconhecido, e, no entanto, essencial.”⁴⁶ O analista se oferece “como idêntico ao objeto *a*”, isto é, como “isso que se apresenta ao sujeito como causa do desejo”.⁴⁷ É dessa posição de *a* que a regra da associação livre é acionada pelo psicanalista para que o analisando produza os S_1 de sua história.

Se, no discurso do mestre, *a* dominante é S_1 , relacionada por Lacan com a *lei*, no discurso da histórica, a dominante, $\$$, é o *sintoma*, pois é “em torno do sintoma que se situa e se ordena tudo o que é do discurso da histórica.”⁴⁸ No discurso do universitário, por sua vez, trata-se do saber, S_2 , vindo no lugar da ordem, do mandamento do mestre.

Os quatro discursos

Seguindo as próprias indicações de Lacan, considero fecundo tomarmos o discurso do psicanalista como o ponto de referência principal para estabelecer a leitura dos outros discursos. A partir da descoberta de Freud, o discurso do psicanalista veio não só introduzir uma nova forma de liame social, como também permitir que os outros discursos pudessem ser isolados como tais. O primeiro ponto a se destacar é que o discurso do psicanalista tem como dominante

o avesso do discurso do mestre, e este constitui um dos aspectos centrais do *Seminário 17* e que dá a ele o seu título.

O que chama mais atenção no discurso do mestre é S_1 , o significante-mestre que o mestre faz agir sobre o outro, tomado enquanto saber, para conseguir uma produção determinada de mais-de-gozar. O campo do sujeito do mestre é regido pelo falo, um dos nomes do S_1 , e recalca sua barra. Já o campo do Outro do mestre está preenchido pelo saber e pelo objeto mais-de-gozar que este saber produz.

O mestre tem a posição própria àquele que usa a linguagem, por isso o matema do discurso do mestre é considerado como o “ponto de partida”⁴⁹ do qual, fazendo um “quarto de giro”, obtêm-se os outros três discursos. Ele é o matema da entrada mesma do sujeito na linguagem: a linguagem é efeito do discurso do mestre e sua estrutura é a mesma desse discurso. Como observou Wajcman, nele, as letras têm o mesmo valor que os lugares.⁵⁰ No discurso do mestre, S_1 no lugar do agente evidencia que, por meio do poder imperativo do significante, a entrada do sujeito na ordem simbólica depende do acionamento de um significante-mestre: “O significante-mestre determina a castração”, diz Lacan, que ainda acrescenta: “O dito primeiro decreta, legifera, sentença, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade”.⁵¹

O discurso do mestre é o discurso no qual se evidencia precisamente o funcionamento da sugestão $-S_1 \rightarrow S_2$ – por meio da qual opera a hipnose, abandonada por Freud ao criar a psicanálise. É nesse sentido que o discurso do mestre é o avesso da psicanálise, que opera pela transferência – cujo pivô é o sujeito suposto saber –, e se opõe à sugestão, que opera por meio do saber e oblitera a transferência. Pois se o inconsciente é um saber e a transferência a atualização da realidade do inconsciente, a transferência é, essencialmente, *transferência do saber inconsciente*. Operando pelo saber, a sugestão impede a transferência do saber inconsciente.

Já o psicanalista age a partir do avesso da mestria constituída por todo uso da linguagem e tem como dominante discursiva o objeto *a*. Sendo *a* a dominante discursiva, o que domina o discurso do psicanalista não é a linguagem, mas o silêncio que, para Lacan, “corresponde ao semblante de dejetos”.⁵²

Ao passo que o mestre se dirige ao outro tomado como saber (saber do Outro), o psicanalista se dirige ao outro de uma forma radicalmente nova na cultura: tomando-o como sujeito falante, capaz de produzir os significantes primordiais fundadores de sua própria história. Nesse sentido, uma das características fundamentais do discurso do psicanalista é a de que ele *é o único discurso que considera o outro como sujeito*, de maneira oposta, portanto, ao discurso do universitário que considera o outro como objeto a ser dominado pelo saber universitário.

Tomando o outro como sujeito falante, o discurso do psicanalista leva o sujeito a bem-dizer o próprio sintoma e a atravessar sua fantasia, ambas operações que se acham inscritas nesse discurso: $\$ \rightarrow S_1$ e $a \rightarrow \$$. O analista só é analista por ser objeto para seu analisando, como sujeito, atravessar a fantasia. Por isso, pode-se ler igualmente no discurso do psicanalista o *desejo do psicanalista*, definido por Lacan como o desejo de obter a diferença absoluta - entenda-se, a posição radical do sujeito barrado.

Um quarto de giro dextrógiro no discurso do mestre produz o discurso da histérica, que traz à baila, no campo do sujeito, a barra que fora recalcada pelo mestre, assim como o objeto *a*, causa do desejo, no lugar da verdade. No campo do Outro da histérica, o falo e o saber fazem com que, para ela, esse Outro pareça sem furo, sem brecha. A histérica toma o outro como S_1 , como mestre e é a ele que dirige sua demanda insatisfeita de cura do sintoma. No lugar da dominante do discurso da histérica, o $\$$ tem valor de sintoma que pede decifração e, para tal, ela dirige-se ao mestre, S_1 .

Ao longo da história, o contínuo deslocamento da histeria, em torno de determinadas

constelações do saber está relacionado ao fato de que “a histérica quer um mestre”, ela se dirige a um S_1 . Ela, no entanto, frisa Lacan, “quer um mestre sobre o qual ela reine e ele não governe”.⁵³ Assim como na Idade Média, a histérica, orbitando em torno do saber religioso e dos mestres que o entronizavam, foi considerada como feiticeira e queimada na fogueira, com o advento da psiquiatria ela passou a orbitar em torno do médico e seu destino passou a ser o encerramento no asilo. Padre e psiquiatra ocuparam para a histérica o lugar de S_1 .⁵⁴ A resposta dada pelo mestre enquanto produção de saber perpetua a histérica nesse lugar de insatisfação e, logo, de invectiva em relação ao mestre.

Um quarto de giro no discurso da histérica produz o discurso do psicanalista. Freud elaborou uma outra posição discursiva para fazer face à demanda, feita pela histérica, de um mestre que produza saber. Ele não respondeu a partir da posição do mestre, ou seja, daquele que sabe, mas sim da posição do *não-saber* própria ao psicanalista, isto é, da posição de objeto causa do desejo, *a*, que aciona o sujeito a dizer o que ele próprio sabe, sem saber que sabe. O saber que interessa ao psicanalista é o saber articulado à verdade.

A passagem do discurso da histérica para o discurso do psicanalista é onde se pode situar, nas fórmulas dos discursos, o que Lacan nomeou como o *passe* - passe do analisando ao analista, posto que é no discurso da histérica que Lacan situa todo analisando. O valor do discurso da histérica não poderia ser mais ressaltado por Lacan que ao afirmar que “é com o discurso da

Ao passo que o mestre se dirige ao outro tomado como saber (saber do Outro), o psicanalista se dirige ao outro de uma forma radicalmente nova na cultura: tomando-o como sujeito falante, capaz de produzir os significantes primordiais fundadores de sua própria história.

histórica que se desenha o discurso do psicanalista”.⁵⁵ O campo do sujeito do psicanalista, que reúne o saber verdadeiro e o objeto *a*, está desabitado pelo sujeito, para que, no campo do Outro, o sujeito possa advir e produzir os seus significantes unários.

Um quarto de giro no discurso do psicanalista produz o discurso do universitário. O discurso do universitário tem como dominante o saber que é acionado sobre o outro considerado como um objeto, a partir do qual se produzirá um sujeito bem pensante, um sujeito conforme o saber que o produziu. O campo do sujeito do universitário está desabitado pelo sujeito e preenchido pela articulação significativa do saber sustentado pelo falo, o que faz com que ele pareça um sujeito sem furo.

O discurso universitário é aquele mais propício aos desvios em relação ao discurso psicanalítico, pois é o discurso que permite a psicologização da psicanálise. Como explicar de outro modo que grande parte dos desvios realizados pelos psicanalistas pós-freudianos em relação a Freud tenha decorrido precisamente do fato de que eles passaram a conduzir as análises a partir do discurso do universitário? O que surpreende é que esse discurso se caracteriza muito especialmente por *objetificar o outro a partir do saber* e, nesse sentido, a utilização psicologizante da teoria psicanalítica incorre sempre no discurso do universitário. No lugar do outro, onde o psicanalista situa o sujeito, o universitário situa o objeto.

Mais do que isso, os protocolos de formação do psicanalista foram sendo criados, a partir de um momento bem precoce da história da psicanálise, na esfera do discurso universitário. Como corolário de sua ampla renovação da clínica psicanalítica, Lacan produziu um questionamento radical dos protocolos de formação na IPA e introduziu elementos na formação do analista que visam a sustentar o vigor do discurso psicanalítico no âmbito da formação analítica, abolindo toda a burocratização decorrente do predomínio do discurso universitário.⁵⁶

Deve-se mencionar ainda que podemos aproximar, de maneira impressionante, o discurso universitário da estrutura da neurose obsessiva, devido ao apagamento do sujeito barrado em prol do saber e do falo.

E um quinto discurso (e mais um sexto?)

Em uma conferência pronunciada em Milão, em 12 de maio de 1972, Lacan apresentou, numa única vez, a fórmula de um quinto discurso, o *discurso do capitalista*⁵⁷ - considerado como o discurso do mestre moderno -, escrita por meio de uma única inversão, no binômio do sujeito do mestre, entre as letras *S*₁ e *§*. Mas cabe a pergunta: que estatuto deve ser atribuído a esse quinto discurso, uma vez que os quatro discursos constituem uma estrutura discursiva articulada e coerente?⁵⁸ Trata-se de um discurso que, ao contrário dos outros quatro, não faz liame social.

Sonia Alberti retomou as referências explícitas de Lacan ao discurso do capitalista, para ressaltar que nele o sujeito se crê agente e não se dá conta de que “age somente a partir dos significantes mestres”,⁵⁹ e também que a posição diferente das setas revela que não há relação entre agente e outro, logo, não há laço social. O discurso do capitalista seria, então, uma versão do discurso do mestre que não faz laço social.

Em *Televisão*, Lacan chamara atenção para o fato de que o discurso da ciência e o discurso da histórica possuem *quase* a mesma estrutura, o que explicaria o erro freudiano de sugerir que o inconsciente encontraria no futuro da ciência uma explicação.⁶⁰ Lacan aventava assim a possibilidade de existência de um sexto discurso, o da ciência, do qual não fornece a fórmula, mas sobre o qual insinua a proximidade com o discurso da histórica. Tal proximidade deve provir da produção do saber sobre o real que a ciência visa a obter, assim como a histórica visa a produzir saber sobre o objeto causa do desejo. Já o psicanalista se furta a essa tentativa de dominação pelo saber, ao entronizar o objeto *a* como agente de seu discurso.

*Este artigo foi publicado originalmente no livro *Saber, verdade e gozo. : leituras de O seminário, livro 17*, de Jacques Lacan, organizado por Doris Rinaldi e Marco A. Coutinho Jorge (Marca d' Água Livraria e Editora, 2002)

Notas

¹ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (169-70)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, p.158.

² FREUD, Sigmund. "Prólogo a August Aichhorn, Verwahrlost jugend" (1925). Em: *Obras completas*, v. XIX. Buenos Aires, Amorrortu, 1996, p.296.

³ FREUD, Sigmund. "Análisis terminable e interminable". Em: *Obras completas*, v. XXIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1996, p.249.

⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.165.

⁵ Houve quem se perguntasse se Lacan não estaria com isso propondo a substituição da noção de *ideologia*, tão em voga naquele momento, pelo "fino mecanismo de quatro termos, quatro letras, instalados em quatro lugares". (GODIN, Jean-Guy, *Jacques Lacan: 5, rue de Lille*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, p.30.

⁶ ROUDINESCO, Elisabeth and PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p.503.

⁷ DIDIER-WEIL, Alain. *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, p.127.

⁸ LÉRÈS, Guy. "Lecture du discours capitaliste selon Lacan: Um outil pour répondre au *Malaise*" in *Essaim*, nº 3, Paris, Érès, 1999, p.91.

⁹ Sobre a qual já nos debruçamos de modo mais extenso em um trabalho anterior. Cf. JORGE, Marco Antonio Coutinho, *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan – vol. 1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000, p.65.

¹⁰ JORGE, Marco Antonio Coutinho. "Sexo e discurso" in *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

¹¹ Por exemplo: LACAN, Jacques, *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1979, p.63; e também *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.12.

¹² LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-3)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1982, p.126.

¹³ LACAN, Jacques. "Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines" (1976) in *Scilicet*, 6/7, Paris, Seuil, 1976, p.27.

¹⁴ LACAN, Jacques. "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano" (1960) em *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p.830.

¹⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.161.

¹⁶ Ibid. p.193.

¹⁷ LACAN, Jacques. *Televisão* (1994). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993, p.67.

¹⁸ LACAN, Jacques. "Séminaire de Caracas" em: *Almanach de la dissolution*. Paris, Navarin, 1986, p.86

¹⁹ LACAN, Jacques., "Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines", op.cit., p.26.

²⁰ Ibid. p.29.

²¹ LACAN, Jacques. "Le malentendu", *Ornicar?*, nº 22-23, Paris, Lyse, 1980, p.11.

²² LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.119.

²³ LACAN, Jacques. "Ouverture de la section clinique" (1977), *Ornicar?*, nº 9, Paris, Lyse, 1977, p.14.

²⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.11.

²⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.194.

²⁶ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-5)*, especialmente a seção "Para além do imaginário, o simbólico ou do pequeno ao grande Outro". Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985, p.219-342.

²⁷ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.68.

²⁸ Ibid. p.195.

²⁹ MILLER, Jacques-Alain, "Las respuestas del real" em *Aspectos del malestar en la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 1987, p.11.

³⁰ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.194.

³¹ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.144.

³² Ibid. p.11.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. p.13.

³⁵ RABINOVICH, Diana. "O psicanalista entre o mestre e o pedagogo", *Dizer*, nº 4, Rio de Janeiro. Escola Lacaniana de Psicanálise, 1991, p.8.

³⁶ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.43

³⁷ WAJCMAN, Gerard. *Le maître et l'hystérique*, Paris, Navarin, 1982, p.14.

³⁸ LACAN, Jacques., *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.45.

³⁹ BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, p.32

⁴⁰ JORGE, Marco Antonio Coutinho. "Edward Hopper e a travessia da fantasia" em FONTENELE, Laeria e BRITO, Mariza (orgs.), *Enigmas do sintoma: desejo, gozo e fantasia*, Fortaleza, Imprensa Universitária da UFC, 2002.

⁴¹ LÉRÈS, Guy, "Lecture du discours capitaliste selon Lacan. Un outil pour répondre au *Malaise*", op.cit., p.90.

⁴² LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.18. Não proliferaremos exemplos quanto a isso, para não sermos exaustivos, mas sublinhamos que exemplos como este aqui mencionado são inúmeros.

⁴³ Cf. LACAN, Jacques. "Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines", op.cit., p.63; *Televisão*, op.cit., p.29 e 40. e também: WAJCMAN, Gerard, *Le maître et l'hystérique*, op.cit., p.16.

⁴⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.12.

⁴⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, op.cit., p.123. Ressalte-se que a publicação desse seminário se deu em 1975, logo, quando Lacan ainda estava vivo.

⁴⁶ LACAN, Jacques, *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.40.

⁴⁷ Ibid. p.99.

⁴⁸ Ibid., p.41.

⁴⁹ Ibid p.12.

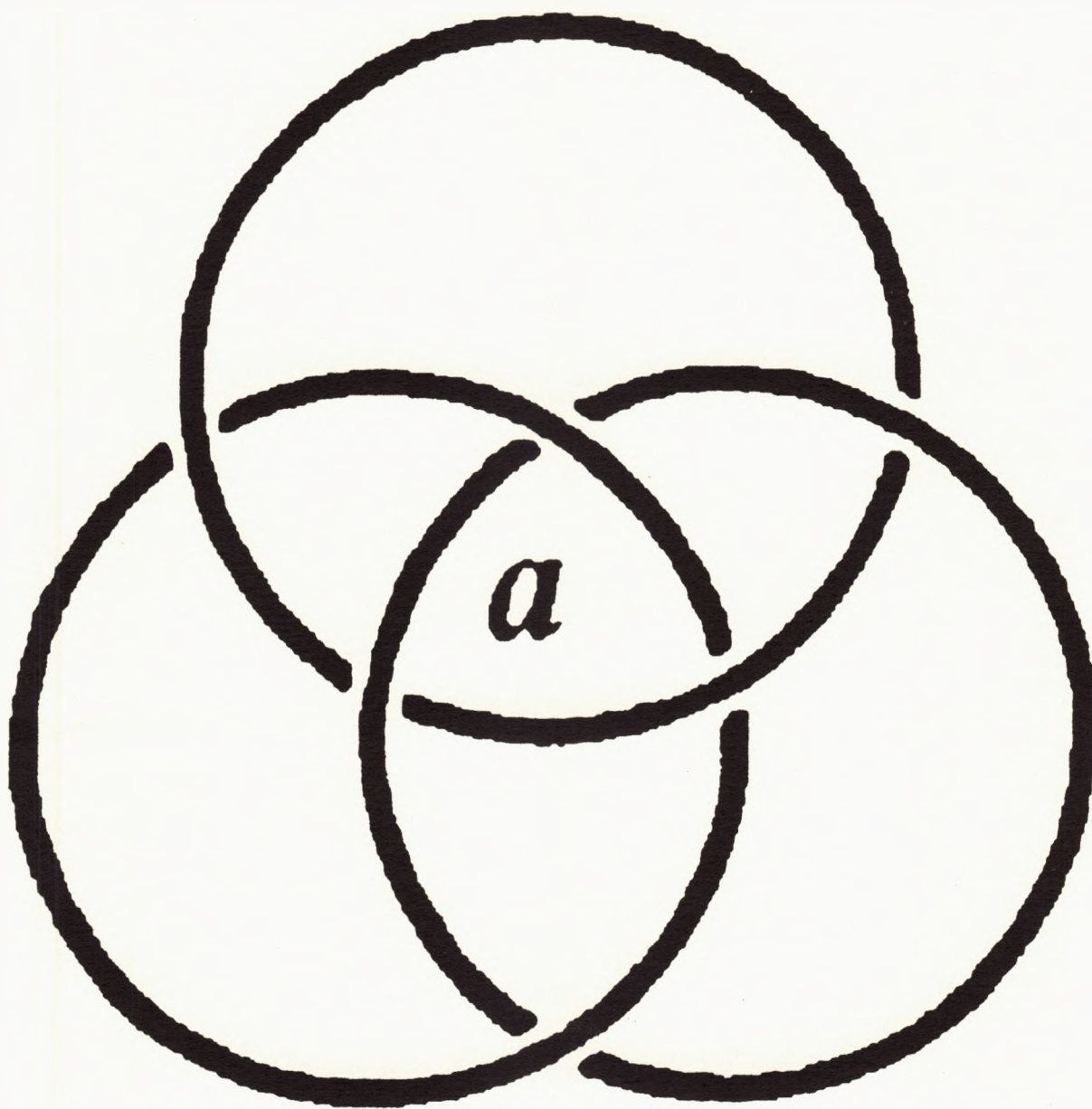
⁵⁰ WAJCMAN, Gerard. *Le Maître et l'hystérique*, op.cit., p.17.

- ⁵¹ LACAN, Jacques. "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano" em *Escritos*, op.cit., p.822.
- ⁵² LACAN, Jacques., "Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines", op.cit., p.63.
- ⁵³ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op.cit., p.122.
- ⁵⁴ CHAUVELOT, D. *L'hystérie vous salue bien! Sexe et violence dans l'inconscient*. Paris, Denöel, 1995.
- ⁵⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17*, op.cit., p.188.
- ⁵⁶ JORGE, M.A.C., *Lacan e a estrutura da formação do psicanalista*, seminário inédito.
- ⁵⁷ Embora tenha mencionado o discurso do capitalista, sem atribuir-lhe uma fórmula própria, já em *O Seminário 17: O avesso da psicanálise*, op.cit., p.103.
- ⁵⁸ LÉRÈS, Guy, "Lecture du discours capitaliste selon Lacan. Um outil pour répondre au *Malaise*", op.cit., p.89.
- ⁵⁹ ALBERTI, S., "Psicanálise: a última flor da medicina" in ALBERTI, S. e ELIA, L., *Clínica e pesquisa em psicanálise*, Rio de Janeiro, Rios Ambiciosos, 2000, p.46.
- ⁶⁰ LACAN, JACQUES. *Televisão*, op.cit., p.40.

Bibliografia

- ALBERTI, Sonia. "Psicanálise: a última flor da medicina – a clínica dos discursos no hospital" in ALBERTI, Sonia e ELIA, Luciano, *Clínica e pesquisa em psicanálise*. Rio de Janeiro, Rios Ambiciosos/Mestrado em Pesquisa e Clínica em Psicanálise – IP/UERJ, 2000.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973.
- CHAUVELOT, Diane. *L'hystérie vous salue bien! Sexe et violence dans l'inconscient*. Paris, Denöel, 1995.
- CLAVREUL, Jean, *A ordem médica*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- COTTET, Serge. "O psicanalista objeto a" in *Estudos clínicos*. Salvador, Fator, 1988.
- DIDIER-WEILL, Alain, *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- FINK, Bruce., "The master signifier and the four discourses", in NOBUS, Dany (ed.), *Key concepts of lacanian psychoanalysis*. London, Rebus Press, 1998.
- FONTENELE, Laéria Bezerra e BRITO, Mariza Angélica Paiva (orgs.), *Enigmas do sintoma: desejo, gozo e fantasia*, Fortaleza, Imprensa Universitária da UFC, 2002.
- FREUD, Sigmund. "Prefácio a *Juventude desorientada*, de August Aichhorn", *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- _____. "Análise terminável e interminável", *Obras completas*, vol.XXIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- GODIN, Jean-Guy, *Jacques Lacan – 5, rue de Lille*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

- JORGE, Marco Antonio Coutinho, "Discurso médico e discurso psicanalítico" in *Sexo e discurso em Freud e Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- _____. "Sexo e discurso" in *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- _____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan – vol.1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- _____. "Edward Hopper e a travessia da fantasia" in *O gozo*, Fortaleza, UFC, 2002.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.
- _____. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.
- _____. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.
- _____. "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano", *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- _____. "Séminaire de Caracas" in *Almanach de la dissolution*. Paris, Navarin, 1986.
- _____. "Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines" in *Scilicet 6/7*. Paris, Seuil, 1976..
- _____. "Le malentendu" in *Ornicar?*, 22-23. Paris, Lyse, 1980.
- _____. "Ouverture de la section clinique" in *Ornicar?*, 9. Paris, Lyse, 1977.
- _____. *Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.
- LÉRÈS, Guy. "Lecture du discours capitaliste selon Lacan. Um outil pour répondre au *Malaise*" in *Essaim*, 3. Paris, Érès, 1999.
- MILLER, Jacques-Alain, "Algorithmes de la psychanalyse" in *Ornicar?*, 16. Paris, Lyse, 1978.
- _____. "Teoria d'alíngua (rudimento)", in *Matemas I*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- _____. "Las respuestas del real" in *Aspectos del malestar en la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 1987.
- RABINOVICH, Diana S. "O psicanalista entre o mestre e o pedagogo" in *Dizer – Boletim da Escola Lacaniana de Psicanálise*, 4. Rio de Janeiro, junho de 1991.
- ROUDINESCO, Elisabeth e Michel Plon. *Dicionário de psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- SILVESTRE, Michel. "Cálculo da clínica" in *Clínica lacaniana*, 2 São Paulo, Biblioteca Freudiana Brasileira, 1987.
- WAJCMAN, Gérard, *Le maître et l'hystérique*. Paris, Navarin, 1982.



Nó Borromeano: "cadeia de três e tal que, em se destacando um dos seus anéis, os dois outros já não podem se manter ligados".
Jacques Lacan

A política brasileira a partir de Lula

Benício Schmidt

A partir do exame crítico das vulnerabilidades da aliança populista do governo Jango nos anos 60, animada por expectativas altas de mudanças, mas carente de um plano detalhado e factível de reformas, o autor analisa os desafios a serem enfrentados pelo recém-empossado Governo Lula nos próximos quatro anos de mandato.

Em 1961, Juscelino Kubitschek de Oliveira consegue dar posse a seu sucessor e opositor Jânio Quadros. Este renuncia (25 de agosto de 1961), usando como pretexto a existência de “forças ocultas” que, alegadamente, o impedem de governar.

A aliança entre Jânio Quadros (UDN) e João Goulart (PTB) nasceu de um hibridismo fantástico, por meio de uma composição altamente contraditória. A herança populista-sindicalista estava com Goulart, no sonho de recomposição de forças que sustentaram o segundo governo de Getúlio Vargas (1950-54). O coração do bacharelismo udenista e do latifúndio retrógrado

estava com Jânio Quadros. Foi o ato final da chamada “Quarta República” (1945-64), cuja derrocada comprometeu a existência do regime democrático no Brasil, em seus mínimos detalhes relativos à representação política e aos direitos civis, durante largo período (1964-85).

Um aspecto importante, que determinou formalmente a composição, residiu na possibilidade de votação em separado para a presidência e a vice-presidência da República. O candidato a vice-presidente na chapa de Jânio Quadros foi o senador Milton Campos (UDN-MG), que perdeu para Goulart (PTB-RS), cujo candidato a presidente foi o general Henrique Teixeira Lott.

Na verdade, João Goulart foi o segundo e último vice-presidente a ser eleito individualmente pelo voto popular; o primeiro foi Café Filho, juntamente com Getúlio Vargas (1950). Na eleição anterior (1945), do General Eurico Gaspar Dutra, seu vice-presidente foi escolhido pela Assembléia Constituinte, que encerrou seus trabalhos em 19 de setembro de 1946, indicando o senador Nereu Ramos (UDN-SC), com 178

Benício Viero Schmidt é professor titular do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) da UnB; PhD em Ciência Política (Stanford University) e diretor do DATAUnB. É autor de *O Estado e a Política Urbana no Brasil* (LPM/Editora UFRGS) e co-autor de *A Questão Urbana no Brasil* (Jorge Zahar) e *Censo das Cooperativas Brasileiras* (OCB/DATAUnB).

votos, contra José Américo de Almeida, com 139 votos.

Atualmente, a Constituição Federal estabelece voto em chapas, não em indivíduos. Isto foi seguido tanto na eleição indireta de Tancredo Neves-José Sarney (1985), quanto nas diretas seguintes, de Fernando Collor de Mello-Itamar Franco, em 1989, Fernando Henrique Cardoso (PSDB-SP) e Marco Maciel (PFL-PE), eleitos em 1994 e 1998, e Lula (PT-SP) e José Alencar (PL-MG), em 2002, como presidente e vice-presidente do Brasil.

A dupla Jânio-Jango inicia ciclo de instabilidade política

A campanha vitoriosa de Jânio Quadros foi pioneira no uso de mecanismos do hoje conhecido marketing político. Importando técnicas de persuasão norte-americanas do início do século, Quadros tomou a vassoura como seu símbolo máximo, seduzindo a vontade popular com o instrumento de limpeza da ordem política vigente. Sucedendo a Juscelino Kubitschek, acusado de desbaratar as finanças públicas para construir Brasília, Jânio inaugura um ciclo de modernização das campanhas políticas no Brasil. Guarda muitas semelhanças com a campanha de Fernando ("o caçador de marajás") Collor de Mello (PRN-AL), para vencer a sucessão em 1989, em segundo turno contra Lula (PT-SP).

O episódio eleitoral, ligado à ascensão de Jânio-Jango, conserva um traço comum à atual cena política brasileira. Diante da crise fiscal do Estado, agravada pelo desvio de recursos da Previdência Social para a construção de Brasília, rompimento com o Fundo Monetário Internacional (FMI), em 1956, e extrema liberalidade com os controles dos investimentos estatais na construção da Capital, a ascensão da dupla tentava combinar extremo monetarismo na política econômica (Jânio); defesa de novas posições internacionais terceiro-mundistas do Brasil, apoiando Cuba; ênfase em vasto programa de reformas de base (Jango); bem como a defesa intransigente do monopólio estatal do petróleo.

A política de austeridade fiscal, recomendada pelo FMI, agora reatando com o Brasil, começou com a desvalorização do cruzeiro em cerca de 100%, com cortes de subsídios à importação de trigo e gasolina, coincidindo com o congelamento geral dos salários. A inflação cresceu rapidamente, indo de 30,6%, em 1960, para 47,7%, em 1961 (IGP-FGV). Jânio reatou relações com a União Soviética e abriu novas relações com a China Comunista e a África para contornar as pressões de grupos nacionalistas e socialistas internos. Não houve efeitos, e veio a renúncia.

A partir daí, com a conturbada posse de seu vice-presidente, João Goulart, o Brasil entra em um ciclo de grande instabilidade política e incertezas institucionais. Entre 1961 e 1964, há pressões cruzadas de forças políticas conservadoras e revolucionárias, com revoltas militares, aprofundamento dos conflitos trabalhistas e sindicais, subversão geral da ordem legal existente e outros desmandos institucionais. A inflação anual de 1962 foi de 51,4%; em 1963, de 81,1%; e, em 1964, chegou a 91,9% (IGP-FGV).

Incentivado pela percepção de urgência das reformas de base, com o país conturbado pela presença de massas e corporações na rua, cerrada oposição da grande imprensa, João Goulart, de certo modo, buscou a aliança que Lula tenta reproduzir 40 anos depois, a partir de um movimento em direção aos anseios populares por reformas estruturais no emergente capitalismo brasileiro.

Jango penou para tomar posse como vice-presidente eleito, em 1961. Havia resistência militar e política. Leonel Brizola, governador do Rio Grande do Sul (1958-62), liderou a resistência popular contra o golpe. A conciliação, que permitiu a posse de Goulart, veio com a aprovação de uma emenda parlamentarista à Constituição Federal de 1946, que deveria ser referendada por plebiscito ao final do período presidencial.

Favorável à prioridade ao capital nacional, Goulart lança, sob o comando de Celso Furtado,

o Plano Trienal de Desenvolvimento Econômico e Social, que definia linhas gerais das Reformas de Base (agrária, bancária e educacional). Houve forte mobilização antiimperialista, buscando-se o apoio dos trabalhadores organizados para ampliar as reformas sociais e econômicas, onde a luta contra o latifúndio improdutivo era ponto central. Na verdade, tratava-se de alargar as bases assalariadas no campo, então ocupado pelo latifúndio semifeudal, com trabalhadores volantes, temporários e sem nenhum direito trabalhista já costumeiro no meio urbano.

Desde 1955, em Pernambuco, os trabalhadores rurais agregavam-se às Ligas Camponesas, liderados pelo deputado socialista Francisco Julião e apoiados pelo então governador Miguel Arraes. Em 1962, era aprovado o Estatuto do Trabalhador Rural, transformando parte das Ligas em ativos sindicatos rurais. Nessa mesma época, no Rio Grande do Sul, incentivado pelo governador Leonel Brizola, nasce o Movimento dos Agricultores Sem-Terras (Master), antecessor histórico do atual Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), liderado por João Pedro Stédile, base de apoio à candidatura de Lula à presidência.

A história do presente é resultado de lenta e longa gestação

Controlado pelos gabinetes de vida curta do parlamentarismo, Goulart conseguiu aprovação para o plebiscito. Em 6 de janeiro de 1963, dez milhões votaram a favor do presidencialismo, enquanto dois milhões ficaram a favor do parlamentarismo. Seria, então, tentada uma nova arrancada pela esquerda, para reformar o Brasil.

Depois do plebiscito, Goulart abandona o Plano Trienal. Aumenta a inflação e os pagamentos da dívida externa consomem 43% das exportações. Em 13 de março de 1964, na Central do Brasil, Rio de Janeiro, Goulart, em comício para 300 mil pessoas, decreta a nacionalização das refinarias particulares de petróleo e desapropria terras às margens das ferrovias, rodovias e em zonas de

irrigação de açudes públicos, sem considerar as decisões que adiavam, no Congresso Nacional, a aprovação da reforma agrária. A reação conservadora veio seis dias depois, na Marcha da Família com Deus e pela Liberdade, com cerca de 400 mil pessoas, em São Paulo. A queda de Goulart acontece 18 dias depois do Comício da Central do Brasil, em 31 de março de 1964.

A ascensão do governo militar

A queda de Goulart e a ascensão dos militares ao poder inaugura a 5ª República no Brasil (1964-85), com seis eleições. A primeira (11 de abril de 1964), foi determinada pelo Ato Institucional nº1 (9 de abril de 1964), por maioria absoluta dos membros do Congresso Nacional. Para a escolha do vice-presidente foram necessários dois escrutínios. Os escolhidos foram o general Humberto de Alencar Castello Branco (361 votos) e o deputado José Maria Alkmim (256 votos). A segunda eleição (3 de outubro de 1966) foi baseada no Ato Institucional nº2 (27 de outubro de 1965), sendo escolhidos pelo Congresso Nacional o general Arthur da Costa e Silva e o deputado Pedro Aleixo, com 294 votos.

A terceira eleição foi feita, em desacordo com a Constituição de 1967, que previa um Colégio Eleitoral, pelo Congresso Nacional, com base no Ato Institucional nº16 (14 de outubro de 1969). A eleição é, então, realizada em 25 de outubro de 1969, sendo escolhido o general Emilio Garrastazu Médici como presidente (293 votos). As três eleições seguintes foram feitas pelo Colégio Eleitoral: general Ernesto Geisel (15 de janeiro de 1974), com 400 votos, contra o deputado Ulysses Guimarães (76 votos); general João Batista de Figueiredo (15 de outubro de 1978), com 355 votos, contra o general Euler Bentes Monteiro (225 votos); Tancredo Neves-José Sarney (15 de janeiro de 1985), com 480 votos, contra Paulo Maluf (180 votos).

O regime militar, com grandes acordos internacionais, redefiniu o quadro do desenvolvimento econômico brasileiro, sendo que no período de Ernesto Geisel (1974-79) o

país estabeleceu as bases das grandes indústrias produtoras de insumos, especialmente no setor petroquímico, que viriam garantir a diversificação industrial que hoje é experimentada. Nesse período (1964-85), a inflação passou de 91,9%, em 1964, a 34,5%, em 1965. Permaneceu em dois dígitos até 1980 (110,2%), chegando a 223,8%, em 1984, ano em que o Movimento Diretas-Já, projeto de mudança constitucional do deputado Dante de Oliveira (PMDB-MT), foi derrotado no Congresso Nacional.

A redemocratização não resultou em estabilidade econômica

O ciclo de regime autoritário-militar somente foi encerrado em 1985, com a posse de José Sarney (1985-90) como presidente. Aliás, para ilustrar as dimensões da tragédia política brasileira, Sarney tomou posse em operação controvertida, pois havia sido eleito, pelo Congresso Nacional, em eleições indiretas, como vice-presidente de Tancredo Neves. Eleito presidente, Tancredo Neves morreu antes da posse, viabilizando a solução que teve Sarney como presidente pelos próximos cinco anos, após mudanças na Constituição para aumentar seu mandato original de quatro anos.

A redemocratização, a partir de 1985, incluiu uma inusitada reforma liberalizadora dos costumes políticos brasileiros. Foram legalizados os diversos partidos comunistas, foi concedida ampla anistia política a perseguidos e vítimas da ditadura militar (1964-85), autorizadas eleições livres e diretas em todos níveis de poder representativo (municípios, estados e governo federal).

A inflação foi crescente no período de José Sarney. De 235,1%, em 1985, chegou a 1.782,9%, em 1989 (IGP-FGV). Quando Fernando Collor de Melo assumiu, em 1990, a inflação anual chegou a 1.476,7%.

A segunda eleição presidencial direta (1989), após 1955, teve como finalistas, sob o novo instituto do “segundo turno”, Fernando Collor de

Melo (PRN) e Luis Inácio Lula da Silva (PT). Por escassa maioria, Collor de Melo foi eleito, enfrentou pesadas acusações de corrupção e desmandos administrativos. Sem forte base no Congresso Nacional – que une a Câmara de Deputados (513 membros) e Senado Federal (81 membros) – Collor de Melo foi afastado da Presidência em 29 de dezembro de 1992, por meio de *impeachment*. Seu vice-presidente, Itamar Franco, assumiu o poder e terminou o mandato original em janeiro de 1995.

Mudanças políticas e econômicas

O intervalo de Itamar Franco (1992-95) provocou uma mudança do perfil político e econômico do país. Com Fernando Henrique Cardoso como ministro de Relações Exteriores e depois como ministro da Fazenda, foram refeitos contratos de financiamento do Estado frente a instituições multilaterais, como o Banco Mundial e o FMI, bem como implantado o Plano Real (junho 1994), acabando com um endêmico processo inflacionário, que chegou à taxa de 89% ao mês, ao fim do governo Sarney.

De uma taxa de inflação anual de 1.093,8%, em 1994, o índice baixa para 14,8, em 1995, chegando a 1,7%, em 1998 (IGP-FGV).

As eleições presidenciais de 1994 e de 1998 marcaram fulgurantes vitórias de Fernando Henrique Cardoso (PSDB) — o líder político do Plano Real (1993) – ainda no primeiro turno. Em ambas, Lula da Silva (PT) foi seu principal opositor. A novidade desse ciclo foi o terceiro lugar obtido pelo histriônico candidato do Prona (Enéas Carneiro), em 1994, com 7,4% dos votos, e pelo candidato Ciro Gomes (PPS), em 1998, com 11% dos votos.

A presença de Ciro Gomes (PPS), ex-governador do Estado do Ceará, na corrida presidencial de 1998, bem como da atual, rompeu o macroequilíbrio em progressiva construção, tendo o bloco liderado pelo PSDB e o bloco oposicionista liderado pelo PT como grandes e quase-monopólicos atores.

Ciro Gomes representa, a partir de 1998, a liderança de um bloco político-partidário de origens comunistas e trabalhistas (PPS, PDT e PTB). Uma longa e rica tradição inaugurada no ciclo do presidente Getúlio Vargas (1930-45 e 1950-54), quando o sistema político e econômico sofreu um grande impacto de modernização e arranque para o desenvolvimento capitalista contemporâneo. Nesse período, fortaleceu-se a presença estratégica do Estado como empresário, com a criação de empresas públicas que comandaram o processo de crescimento econômico brasileiro desde então (Petrobrás, Eletrobrás, Companhia Siderúrgica Nacional, Companhia do Vale do Rio Doce, etc.).

Comportamento eleitoral nas últimas eleições

Na última conjuntura política eleitoral, quatro blocos consolidaram-se, com candidatos fortes e representativos de diferentes configurações ideológicas. O bloco situacionista, base de apoio ao governo FHC, é integrado pelo PSDB, PMDB, PFL e PPB, com o candidato José Serra (PSDB). A oposição comparece com os demais candidatos: Luís Inácio Lula da Silva (PT), Ciro Gomes (PPS) e Anthony Garotinho (PSB).

Desde o início das movimentações eleitorais, tudo levava à crença que a disputa central seria esgotada no duelo entre José Serra (PSDB) e Lula da Silva (PT); esse último candidato em sua quarta tentativa, desde 1989. Todavia, algumas sondagens de opinião pública reverteram esse quadro, pois as preferências variaram, concentrando-se em Lula (34%), Ciro Gomes (24%), Serra (16%) e Garotinho (10%), segundo a agência Vox Populi, em 15 de julho último. Os candidatos apresentaram performances distintas, de acordo com a Vox Populi. No início de junho, Lula tinha 40%, Serra 20%, Ciro Gomes 9% e Garotinho 13%. Lula baixou sua participação, bem como Serra e Garotinho. A notável exceção, no período, foi a subida avassaladora de Ciro Gomes, chegando a segundo lugar, a dez pontos percentuais de Lula.

As indicações das sondagens de opinião pública têm um papel estratégico na definição do comportamento do eleitorado brasileiro (116 milhões de votos), de modo especial. O Brasil, com uma população de 175 milhões de habitantes, carente de infra-estrutura de serviços públicos, especialmente com baixa capacidade operativa de seu sistema educacional, com baixa taxa de participação da população na educação superior (13% da faixa escolarizável entre 19 e 24 anos), configura-se como uma emergente "sociedade mediática".

O processo de comunicação social básico está concentrado nos meios televisivos e radiofônicos. A intermediação da TV e do rádio é fundamental na conformação de qualquer processo de interação em uma sociedade tão pouco estruturada. Portanto, na medida em que a campanha presidencial está concentrada em divulgação de sondagens preliminares de opinião pública e na exposição dos candidatos em programas televisivos e radiofônicos – em rede pública, aberta e de difusão obrigatória, de acordo com a legislação vigente – o comportamento eleitoral do universo votante é determinado fundamentalmente por esse conjunto de exposições.

Ou seja, o tempo obrigatório de exposição dos candidatos presidenciais nessas redes de comunicação é fator central na determinação do perfil eleitoral final. Nesse particular, a aliança governamental compareceu com vantagens iniciais sobre seus opositores, na medida em que Serra partiu com cerca de 20 minutos diariamente de exposição; justamente o dobro de seus mais fortes opositores, Lula e Ciro Gomes, com dez e oito minutos, respectivamente.

O quadro eleitoral, até o final de agosto, com a disputa crescentemente sendo montada entre Lula e Ciro Gomes, não deixou de ser surpreendente. O governo de Cardoso contava com aprovação de 42% da população – com avaliações positivas de "regular" a "ótimo". Uma aprovação somente atingida nos primeiros efeitos do Plano Real, durante seu primeiro mandato (1995-98).

Todavia, o apoio popular a seu governo não foi transferido a José Serra, seu ex-ministro do Planejamento e da Saúde.

Eleições e política econômica

Em termos de política econômica, houve uma surpreendente convergência entre os principais candidatos. O Brasil enfrenta uma alta vulnerabilidade externa, com uma dívida externa que chega a 52% do PIB, com alta participação estatal nesse montante. Parte do caráter “estatal” da dívida externa deve-se a dois componentes: empréstimos tomados pelo Estado e parte da dívida externa de empresas brasileiras que, por várias razões, têm sido internalizadas. Nesse panorama, no segundo trimestre de 2002, com uma dívida externa bruta de US\$ 219 bilhões de dólares, a dívida externa líquida é de US\$ 171 bilhões de dólares. Parte da segunda dívida é resultante de endividamento de empresas privadas, que têm tomado recursos no exterior junto aos bancos internacionais, a taxas de juros bem mais baixas do que as praticadas internamente.

Todavia, além da dívida ser alta em relação ao PIB, ela está marcada por vencimentos em prazos médios de 6,5 anos (2001); tendo sido de 9,6 anos em 1988. Isso demanda a entrada constante de cerca de US\$ 22 bilhões de dólares ao ano, para manter a liquidez internacional do país, nas condições vigentes.

Nessa perspectiva, as razões para atração de capital externo estão, fundamentalmente, no tamanho do mercado consumidor em potencial (175 milhões de habitantes) e na boa gestão das finanças nacionais.

Campo fértil para o governo futuro

O agregado populacional, na verdade uma dimensão potencial da capacidade do país, funciona como elemento estratégico para políticas de desenvolvimento estatal e de novas inversões privadas. Diante da baixa média anual (1,5%) de crescimento econômico do período de

Cardoso (1995-2002), este é um campo fértil para projetos do governo futuro.

Dada à complacência com as pressões internacionais para a implantação do ajuste econômico estrutural, grande parte do patrimônio empresarial do Estado foi privatizado nesse período. As companhias, monopólicas ou não, com participação societária do Estado são poucas. As margens para privatização estão reduzidas, nesse momento.

As privatizações da indústria e dos serviços de telecomunicações, em especial, merecem destaque. No período FHC, a União arrecadou cerca de US\$ 28 bilhões de dólares. Hoje (2002), o valor de mercado dessas empresas não deve superar mais do que um quarto do investido. Razões de ordem competitiva internacional explicam a resultante de mercado.

Há, ainda, outras pressões econômicas que advêm das recentes crises contábeis, envolvendo grandes corporações norte-americanas. Um exemplo dramático, que ajuda a perturbar o debate econômico interno: a recentemente falida WorldCom está procurando comprador para a Embratel (Empresa Brasileira de Telecomunicações), adquirida majoritariamente quando da onda de privatizações brasileiras. Quando privatizada suas ações na Bolsa de São Paulo valiam US\$ 41 dólares; valem agora US\$ 0,11 dólares cada.

No restante, tem havido notável convergência econômica, atingindo inclusive o ex-candidato governamental. As posições de José Serra estão muito ligadas às concepções da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), onde o candidato foi inclusive professor, ao tempo do regime ditatorial brasileiro.

Com ele concordaram Lula e Ciro Gomes: é prioritário retomar a iniciativa estatal por meio de uma política industrial ativa, estabelecer fortes metas de crescimento econômico em geral, com particular ênfase nas exportações. Dadas suas dimensões e necessidades, o Brasil não pode abdicar de uma opção pesadamente industrial.

Em termos de política econômica, houve uma surpreendente convergência entre os principais candidatos. O Brasil enfrenta uma alta vulnerabilidade externa, com uma dívida externa que chega a 52% do PIB, com alta participação estatal nesse montante.

Com a internacionalização de parte relativa do parque industrial brasileiro, os efeitos são contraditórios. Algumas grandes empresas, originalmente estatais, foram privatizadas e assumidas por consórcios bancários brasileiros e agora estão passando ao controle de grandes corporações internacionais, dada à pressão por maiores investimentos para alcançar a escala de produção global, atingindo vários mercados, simultaneamente. É o caso exemplar da recente venda majoritária das ações (62%) da Companhia Siderúrgica Nacional à anglo-holandesa Corus. A empresa nasceu como iniciativa estatal em 1941 (governo Getúlio Vargas), com apoio dos Estados Unidos, proveniente da aliança militar do Brasil e este país na segunda guerra mundial. Foi um ícone da industrialização nacional, sendo a matriz fornecedora de aço para toda a construção do Brasil moderno. Foi privatizada em 1993, pelo então presidente Itamar Franco, apesar de sua imagem pessoal de invencível líder nacionalista.

Essas transformações do parque industrial brasileiro são conseqüências inevitáveis da globalização financeira e abertura comercial. Todavia, no caso brasileiro, implicam profundas transformações sobre o mercado de trabalho, a organização do emergente mercado de capitais e no próprio desenho da opção industrial.

A abertura à internacionalização tem causado profunda desnacionalização das indústrias e do setor de serviços brasileiros. De outro lado, na perspectiva de aumento da capacidade de competição internacional, a abertura tem trazido resultados positivos. No período 1996-99, a produtividade média da indústria cresceu 5,24% ao ano. Nos setores sujeitos à competição dos importados, cresceu 7,22% ao ano e nas

indústrias sem concorrência externa, aumentou apenas 1,58% ao ano. A concorrência internacional fez com que a indústria brasileira, que substitui importações, tenha supremacia entre 14 dos 20 principais setores abertos à competição.

A abertura comercial e a competição industrial, bem como a internacionalização financeira, têm trazido impactos contraditórios ao Brasil. O debate sobre esta questão tem de ser sofisticado, detalhado. Não bastam alusões à recuperação nacional ou a volta à economia estatizada, como foi comum em outros episódios eleitorais.

Todavia, a emergente complexidade da economia internacional não foi objeto de atenção por parte dos candidatos presidenciais. A fase ainda é de especulação sobre as principais variáveis que caracterizam o sistema econômico brasileiro. Nesse sentido, Lula da Silva apresentou linhas mais específicas de atuação.

O início da transição

No discurso de 28 de outubro passado, um dia após ser eleito, Lula deu início à transição. Boa apresentação, sintetizando prioridades políticas e sociais. Bem melhor do que o ocorrido no dia anterior, logo após a divulgação dos resultados finais.

Romantizar a figura do operário pernambucano, vencedor de todas as batalhas, serve para mitificar a figura do líder, mas não ajuda a encaminhar um novo governo. São as armadilhas postas pela TV à frente de Lula. Esperamos que ele resista à tentação! Lula é um personagem político que foi construído socialmente. Transformá-lo em puro herói é mistificação.

O ápice da armadilha foi o depoimento, no *Fantástico* ("o show da vida"), no próprio dia 27 de outubro, do policial que o prendeu, quando da morte de sua mãe. Foi a retomada de um axioma em psicologia e política: na prisão nasce um amor recôndito entre o carcereiro e a vítima. A TV, arguta e comercial como sempre, não deixa escapar mais esse lance grotesco da vida íntima

de qualquer personalidade pública. Confiemos na sensibilidade e maturidade de Lula, caso contrário a política brasileira será transformada em *reality show*, deseducando nosso amargurado povo brasileiro.

Sendo o regime presidencialista, ao contrário do parlamentarista, altamente concentrador de poder de decisão e responsabilidade na figura do diretamente eleito, nesse caso histórico, restam enigmas a serem decifrados nos próximos meses, a partir das relações simbióticas entre a personalidade Lula – como líder de grande carisma popular – e a tradição colegiada de seu partido (PT), na ocupação da Presidência da República.

Nesse sentido, o sociólogo José de Souza Martins (*Folha de S. Paulo*, 03/11/02), traçou uma trajetória e um conjunto de hipóteses que fazem de Lula um herói sebastianista, revivendo o “Getúlio Vargas Pai dos Pobres”. Tudo teria começado com a invenção do personagem político Lula, líder metalúrgico, sem nenhuma vinculação com as correntes marxistas, predominantes na luta sindical brasileira, no período da ditadura militar.

Com a designação, pelo Papa, do bispo Dom Jorge Marcos de Oliveira, como bispo de Santo André (SP), território liderado por comunistas. Lula foi o veículo da defesa do direito de lideranças não-comunistas, em geral católicas, para a efetiva participação nas lutas sindicais e políticas. “A rede política das Comunidades Eclesiais de Base, com a criação do PT, foi fundamental para fazer do nome de Lula um nome nacional, de esquerda, mas abençoado pela Igreja. (...) Foi a Igreja, e não as esquerdas, que criou a figura poderosamente simbólica que, na pessoa de Lula, cumpre a promessa do advento do ungido. Na verdade, um reavivamento do sebastianismo, a espera messiânica no retorno do rei D.Sebastião para libertar o reino”.

A hipótese de Lula transformar-se em líder sebastianista, concentrando o caráter simbólico redentor de seu governo, em detrimento de uma administração racional e republicana por meio

de seu partido e de seus aliados está no ar.

O futuro imediato anunciará qual o caminho escolhido. O essencial é ressaltar o axioma sociológico e político: o sujeito político, como o sujeito individual, é resultado de um conjunto complexo de interações e determinações sociais. Há pouca margem de manobra pessoal, ao contrário do que projetam ideologias individualistas e radicalmente liberais.

O jogo das forças políticas

Na verdade, Lula da Silva imperou sobre seu próprio PT. Ganhou em todos os estados da federação; enquanto seu partido, o PT, venceu pleitos para governador em somente três estados, com inexpressiva presença política no país (Acre, Piauí e Mato Grosso do Sul). O grande vencedor isolado nos estados foi justamente o partido de FHC (PSDB), com vitórias em estados que compreendem mais de 50% do PIB e cerca de 47% da população brasileira: Pará, Minas Gerais, São Paulo, Ceará, Goiás, Rondônia e Paraíba.

O PMDB, muitas vezes disputando com o próprio PT de Lula, venceu em cinco Estados: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Pernambuco e Distrito Federal. Enquanto isso, o PFL venceu em quatro estados: Tocantins, Sergipe, Maranhão e Bahia. O PSB, igualmente, venceu em quatro estados: Rio de Janeiro, Espírito Santo, Alagoas e

Hoje, o poder está centrado na comunicação. A publicidade e a linguagem virtual podem construir e desconstruir; podem transformar velhas leis da economia e da sociologia em piadas, aberrações. Tudo pode ser prometido, pois a política agora é campo para o exercício de mágicas. A publicidade sedutora, os apelos sentimentais ao medo, à incerteza do futuro e ao pânico diante da insegurança coletiva, resolverão a situação por meio de recursos virtuais!

Rio Grande do Norte. O PPS venceu em dois: Amazonas e Mato Grosso; enquanto o PSL venceu em um (Roraima); e o PDT no Amapá.

O quadro estadual não será facilmente digerível ao governo de Lula; bem como difícil será o quadro no Congresso Nacional, onde o bloco governista terá uma base de cerca de 135 deputados, no total de 513. Dos 175 milhões de habitantes da Federação, apenas cerca de 5,5 milhões estarão em estados sob gestão da coligação do governo federal (PT, PL, PC do B, PMN e PCB). Note-se que este quadro poderá mudar até o início da próxima legislatura.

Particularmente, essa conjunção de derrotas nos estados e minoria na Câmara e no Senado - a coligação liderada pelo PT terá apenas 17 senadores - deverá ser sentida diante da pressão imediata dos governadores eleitos pela renegociação das dívidas estaduais frente à União.

Pelo acordo de 1997, os estados estão pagando para a União cerca de 13% de suas receitas líquidas anualmente, como juros das dívidas assumidas pelo governo federal. Os governadores eleitos de Minas Gerais (Aécio Neves) e São Paulo (Geraldo Alckmin) já propuseram pagar somente 6% ao ano. Cedendo às pressões, o novo presidente corre o risco de deflagrar um largo processo inflacionário; dadas às limitações de caixa da União para pagamento de seus compromissos internos e externos. As dívidas atuais, excluídas parcelas já pagas pelos atuais governadores, são imensas: MG (R\$ 14 bilhões), SP (R\$ 70 bilhões), RJ (R\$ 26 bilhões), RS (R\$ 18 bilhões) e BA (R\$ 9 bilhões), por exemplo.

A emblemática Previdência Social

Outra complicação está na reforma previdenciária. O governo FHC tentou aprová-la durante sua gestão. Não conseguiu e deixou o legado para o futuro governo. As estimativas de déficit anual são de R\$ 60 bilhões para 2002. FHC propôs a reforma, alterando substantivamente os direitos de pensão e aposentadoria dos novos funcionários públicos,

aumentando inclusive a idade-limite para as aposentadorias. Seriam cobradas, também, contribuições dos já aposentados. A herança, para o governo Lula, será pesada.

O projeto petista, curiosamente, tem muitos componentes já apresentados por FHC ao Congresso Nacional. Por três vezes, o PT votou contra o projeto, especialmente contra a taxa dos aposentados. Propõe agora, inclusive, a equiparação de tetos de percepção de aposentadorias em dez salários mínimos, entre o setor privado e o público. Haveria a possibilidade de um sistema de aposentadoria complementar, pelo sistema de capitalização. Seria encargo do sistema bancário privado e fundações de seguridade no projeto de FHC; seria de responsabilidade das mesmas fundações e dos sindicatos no projeto-Lula. De qualquer modo, a decisão sobre a questão que envolve, além dos inativos, os ativos, será dramática. Hoje, a União consome quase um terço de seus recursos com pagamento de pessoal (R\$ 70 bilhões); sobrando muito pouco para investimentos e outros gastos.

Ainda em 2002, para exemplificar, as aposentadorias de servidores públicos federais consumirão mais de R\$ 30 bilhões, com apenas R\$ 4 bilhões de arrecadação dos ativos, sendo a diferença paga pelo Tesouro Nacional ao INSS.

O governo FHC já decretou o fim da aposentadoria proporcional por tempo de serviço, criando uma regra de transição para os que haviam entrado no regime previdenciário até 15 de dezembro de 1998. Foi também estabelecida a idade mínima para as aposentadorias (65 anos para homens, 60 anos para mulheres).

Hoje, o quadro é desafiante. No setor privado, com cobertura do INSS, há 20,9 milhões entre aposentados e pensionistas. A folha de pagamento mensal chega a R\$ 7,1 bilhões. Enquanto no setor público federal há 838 mil aposentados e pensionistas. O total da folha mensal é de R\$ 1,78 bilhão. Nesse contexto, há ainda 40,2 milhões de trabalhadores do setor informal que não contribuem à Previdência

Social, mas que podem receber assistência e outros benefícios de cobertura geral pela rede pública, sem contrapartida.

Nesse sentido, há forte argumentação de lideranças sindicais, alegando que se forem tirados os gastos da previdência rural e os benefícios sociais de amplo espectro, como o Benefício de Prestação Continuada (BPC), aos deficientes e pessoas em situação de risco social – grupos de despesas sem contrapartidas em termos de contribuição – não haveria déficit da Previdência Social no Brasil. Isso seria logicamente possível, mas socialmente criticável, especialmente no caso dos trabalhadores rurais, que começaram a receber benefícios (pensões e aposentadorias), em 1969. Muitos municípios brasileiros têm aí sua principal fonte de receita local.

Em verdade, os déficits da previdência tiveram seus primeiros alertas ainda no período do general João Batista Figueiredo (1979-85), quando em 1982 foi derrubado o teto de aposentadoria de 20 salários mínimos, que hoje está na faixa de sete a oito.

A matéria envolvendo a situação da previdência e seguridade social está revestida de dificuldades financeiras, conceituais e políticas. O Sistema Nacional de Seguridade Social foi criado pela Constituição Federal de 1988, agregando as rubricas relativas à previdência e à assistência social ao Ministério da Previdência e Assistência Social, enquanto as funções relativas à saúde ficaram com o Ministério da Saúde.

A Previdência Social brasileira esteve sob responsabilidade, a partir de 1923, com as Caixas de Pensão e Aposentadoria dos vários ramos de produção. Com o regime militar (1966) veio o Instituto Nacional de Previdência Social (INPS) e, em 1990, implementando a Constituição de 1988, o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Nosso sistema é débil em termos de fiscalização e o país tem mais de 50% de seus trabalhadores em regime de informalidade. Além disso, historicamente a Previdência Social tem

servido de base para investimentos em outros setores de atividade governamental. Isso compõe um sistema de difícil administração e mais complicada tentativa de reforma, dados os privilégios e desequilíbrios que o compõem.

Mais do que desafios

O quadro geral, onde e quando o governo Lula será instalado, não é nada simples e previsível. Assim, a campanha eleitoral, em seus dois turnos realizados, foi uma explícita demonstração da capacidade produtiva da indústria publicitária brasileira, mais do que uma oportunidade de educação pública de caráter cívico.

Os problemas principais foram somente tangenciados. Os problemas de ordem internacional, de maneira especial. A integração do Brasil à ALCA, a reconstrução do Mercosul, a militarização do subcontinente latino-americano, a partir da existência real e concreta do Plano Colômbia, já em execução, e a provável guerra ao Iraque a ser decretada em janeiro-fevereiro de 2003 pelos Estados Unidos, tudo foi esquecido voluntariamente.

A sociedade contemporânea é essencialmente comandada por modos de percepção veiculados pelos meios de comunicação de massas. Isso deprime e submete as estruturas organizacionais e ideológicas partidárias. As referências fundamentais de comunicação são comandadas pelos próprios meios (rádio, TV, imprensa escrita e publicidade comercial), mais do que por antigas matrizes de formulação ideológica e programática. Foi o que se verificou. Em vez de análises, diagnósticos e projeções racionais, emergiu o império de invocações fantasiosas, como a criação de dez milhões de empregos; desprezando todos os fatores que, efetivamente, poderiam levar o país a crescer mais e sob parâmetros de equilíbrio e igualdade regional.

Em particular, o candidato vitorioso (Lula) usou e abusou desses mecanismos de relacionamento com as massas. Com isso, expande as bases de esperança junto ao povo e, perigosamente, clama

para si um papel redentor. As condições políticas contemporâneas são condicionantes contrárias a esse estilo insinuado na campanha eleitoral.

Mas, a apresentação do dia seguinte à conclusão da apuração foi boa. Resumiu as principais preocupações de Lula na futura presidência. Foram mencionados programas de combate à fome, novas direções aos créditos à produção, cautela nas promessas imediatas, geração de empregos, combate à inflação que ressurgiu e reafirmação dos compromissos internacionais do Brasil.

Será criada a Secretaria de Emergência Social, já prevista no Programa de Combate à Fome do Instituto Cidadania. Ainda há menções ao alargamento de um mercado de consumo de massas, aumentando a segurança para os investimentos privados e atraindo investimentos internacionais.

Particularmente, em relação ao capital internacional, as dificuldades serão maiores; dada a expectativa de altas taxas de lucros, sem compromissos com o exigido pela maturação de investimentos na produção. Mas, isso somente poderá ser examinado diante de políticas estratégicas, a serem desenhadas pelo BNDES e Banco do Brasil, mais tarde.

Nesse início de transição, destaca-se a derrota do PT no Rio Grande do Sul. Ocupando a posição de quarto colégio eleitoral do país, idêntica posição no PIB nacional, o Rio Grande do Sul é poderoso bastião da esquerda histórica. Perde o PT de Tarso Genro, depois de doloroso processo de escolha de candidato, semelhante ao que indicou José Serra à presidência. Curiosamente, os dois perderam e por razões parecidas.

Tarso Genro, primeiramente, derrubou a possibilidade de reeleição de Raul Pont como prefeito de Porto Alegre e venceu. Abandonou o mandato pela metade e derrubou a possibilidade de reeleição de Olívio Dutra, e perdeu. Solidificou-se como liderança alternativa a Lula, dentro do PT; sonhando, inclusive, com a

candidatura à Presidência da República. Tarso Genro perdeu as batalhas respectivas, navegando, agora, em mares incertos.

A derrota do PT-RS é indicativa de cansaço civil com o estilo acusado de autoritarismo no governo do Estado. Germano Rigotto (PMDB), deputado federal, venceu em 22 das 35 prefeituras governadas pelo PT. Além disso, Lula fez cerca de 400 mil votos a mais do que Tarso Genro no Rio Grande do Sul. Corroborando, assim, que Lula foi maior do que o PT nas últimas eleições.

São sinais para considerações dos novos líderes. O governo de Lula representará seu amplo espectro de expressão da vontade nacional, ou não terá êxito. Diante de tantos problemas, barreiras herdadas e dificuldades advindas das eleições, é possível afirmar que o capital social brasileiro pode recuperar o país.

A realidade mostrada pelos meios de comunicação

Os modos de pensar, hoje, são mediados pelos meios de comunicação. A linguagem escrita, normatizada por regras rígidas, por meio de um discurso racional, está superada pela maneira como os meios de comunicação entendem a realidade.

Na verdade, estamos no reino do imediato, do sensorial. O que não é visto por imagens sedutoras (cores, belos corpos, cenas de intimidade) não é objeto de atenção, nem reflexão junto às massas que compõem a opinião pública. As campanhas políticas, centradas nos atrativos e mecanismos do marketing publicitário, esvaziam as possibilidades de reflexão. Perdem, também, o caráter de educação política; onde as leis gerais do movimento poderiam ser entendidas e respondidas pelo voto, como foi mencionado acima.

Mas, não adianta lamentar! A sociedade contemporânea é, cada vez mais, composta por fluxos de informação. Os fluxos da sociedade em rede é que contêm o poder, inclusive o político.

Claro, aos fluxos de poder corresponde o poder dos fluxos. Quem tem conhecimento, informação, disponibilizando-os em fluxos (redes), tem, naturalmente, o poder.

Por isso, hoje, o poder está centrado na comunicação. A publicidade e a linguagem virtual podem construir e desconstruir; podem transformar velhas leis da economia e da sociologia em piadas, aberrações. Tudo pode ser prometido, pois a política agora é campo para o exercício de mágicas. A publicidade sedutora, os apelos sentimentais ao medo, à incerteza do futuro e ao pânico diante da insegurança coletiva, resolverão a situação por meio de recursos virtuais!

Mais uma ilusão, entre muitas, que sustentam as tênues esperanças coletivas em bases precárias, passageiras, como a vida de todos nós. Nesse quadro de aberrações, onde a religião é usada como um recurso mediático para seduzir massas informes, com os nervos à flor da pele pelas más condições de vida, tudo é e será possível. Vivemos uma cena composta de grandes milagres.

Todos imaginávamos que politicamente o messianismo de Antonio Conselheiro e outros mitos fundadores do Brasil contemporâneo já estivessem, para sempre, superados! Grosso engano, pois estamos às vésperas da criação de novos fundamentalismos, como o ensaiado por Bush e companhia.

Tristes tempos se anunciam, junto às promessas de redenção geral!

Mas, apesar dos pesares, a campanha presidencial provocou novas energias, novas possibilidades, uma mexida geral no povo brasileiro. É digno de sublinhar-se a difusão da crença de que o Brasil pode evoluir se os controles políticos e econômicos estiverem mais próximos à possibilidade de mobilização construtiva do povo brasileiro. Este, em particular e corretamente, foi o grande charme da campanha de Lula. O candidato Serra, além de não defender o governo de FHC no que inovou e transformou,

não conseguiu transmitir esse apelo à coletividade, invocando a energia social disponível nesse dinâmico e inventivo povo brasileiro.

Daí que emerge, com importância, o conceito de "capital social". Ele é o conjunto de capacidades que está presente nas relações sociais. Contrariamente ao "capital econômico", que tem uma feição material, o "capital social" é intangível e está baseado na quantidade de relações sociais e capacidades a que um indivíduo tem acesso.

O milagre italiano, após a segunda guerra mundial, deve-se, basicamente, ao esforço de exportação de bens e serviços inovadores, mas sempre com base na insuperável teia de relações sociais da Itália. Ou seja, com base no "capital social" existente. Daí, o papel estratégico de pequenas empresas, de alta tecnologia, de capacidade de inovação artística e industrial.

O Brasil pode, sim, sair dos impasses. Basta confiar e mobilizar seu enorme capital social disponível. Para isso, políticas de grande descentralização e incentivos locais são necessários. Nos últimos dez anos fizemos muitos avanços nessa área. O que é necessário é aprofundar essa possibilidade. O povo fará o resto e dinamizará o país e seu desenvolvimento econômico e político democrático.

Portanto, a política brasileira, a partir de Lula, tem tudo para ser uma grande novidade a explorar. Todavia, deve ser levada em consideração a recente história política brasileira, especialmente a partir das alianças tentadas por João Goulart para estabelecer as bases de uma governabilidade possível. A aliança populista de Jango não tinha um programa detalhado e factível de reformas e baseava-se em um espectro partidário e social bastante indefinido; tendo sido levada, por isso, ao fracasso retumbante.

A história passada deve servir de referência para que sejam evitados equívocos e encaminhamentos desastrosos e comprometedores de qualquer projeto reformista do capitalismo brasileiro.

Na “casa” de Lévinas*

Miroslav Milovic

A modernidade começa com uma separação específica entre ética e política. Assim sendo, ela não se pergunta sobre os próprios pressupostos normativos. Como a ética pode ressurgir, questionando as possibilidades da integração social? Por outro lado, a ética pode discutir a questão do indivíduo e não somente estabelecer normas gerais de comportamento?

Segundo Max Weber, a modernidade caracteriza-se como um processo específico de racionalização. As novas estruturas racionais liberam-se dos pressupostos normativos da tradição e dos fundamentos do mundo vital. Assim, a economia e a política modernas aparecem como os novos quadros do processo de racionalização. O preço que a modernidade paga por essa afirmação específica do ser humano e do desencantamento do mundo tradicional é, segundo Weber, a perda da liberdade e do sentido. Ao mesmo tempo que aparecem as novas estruturas que administram e determinam a vida moderna, o desaparecimento da idéia de uma racionalidade substancial provoca a fragmentação do sentido da vida.

Miroslav Milovic é professor titular de Filosofia da UnB. Iugoslavo de nascimento, obteve seu primeiro doutorado na Alemanha, em 1987, sob a orientação de Karl O. Appel. Em 1990, obteve o doutorado de Estado na Sorbonne - Paris, sobre o tema: “Razão Prática e Razão Teórica e suas Relações com a comunidade Ética e Política”. É autor dentre outros, de: *Filosofia da Comunicação: para uma Crítica da Modernidade* (Brasília, 2002); *Ética e Discurso* (Belgrado, 1992) e *Argumento Reflexivo* (Belgrado, 1989).

Em lugar dos pressupostos normativos que ainda, dentro do protestantismo, determinam a aparição da modernidade, afirma-se o utilitarismo. Para Kant, que nesse momento antecipa-se à posição de Weber, esse processo da modernidade só elabora a heteronomia, e não a autonomia do ser humano. A pergunta para Kant será, nesse sentido, como afirmar a autonomia humana. É possível, na modernidade, afirmar isso?

A resposta kantiana é diferente da resposta weberiana. Weber pensa sobre a ética da responsabilidade, que se confronta com as consequências do utilitarismo moderno. Kant, seguindo os pressupostos filosóficos do seu sistema, coloca a pergunta sobre a ética na interioridade humana. Nesse contexto, a ética kantiana pode ser tematizada como uma continuação secular específica do pensamento luterano. Só nossa interioridade oferece o caminho seguro para a ética. Só a forma do nosso pensamento normativo, além dos conteúdos empíricos, oferece a orientação prática de nossa vida. Ela oferece as regras do comportamento moral.

Já Hegel vai confrontar-se com essa perspectiva kantiana. O dever, articulado pela razão, não

pode ser a base da moralidade. Hegel, nesse sentido, não coloca a moralidade como a última palavra da afirmação do prático. A moralidade, como a afirmação específica da legislatura do ser humano, é só um pressuposto para afirmar a possibilidade da eticidade, ou da moralidade objetivada. A pergunta para Hegel é como a liberdade do ser humano pode ser articulada no mundo social e não só dentro de suas estruturas internas. O contexto revolucionário do tempo, a Revolução Francesa, determina esse tipo de pensamento hegeliano.

A força da razão em Hegel

Hegel considera que o dever não é o fundamento e que a diferença entre o dever e nossa situação concreta, empírica e contingente, só confirma a relação entre sujeito e objeto que, para Kant, não pode ser superada. Nesse sentido, Kant pensa que só a posição adequada do sujeito pode determinar a ação prática. Para Hegel, isso é, especificamente, a degradação da razão. Sujeito separado do objeto, razão separada do mundo não representam, a força da razão, a possibilidade de a razão realizar-se no mundo. Essa realização acontece com a Revolução Francesa ou, pelo menos, o primeiro período da Revolução provoca o entusiasmo hegeliano.

Então, a questão é como os filósofos podem articular essa afirmação da razão, essa superação entre o sujeito e o objeto que ainda determina a posição kantiana? Kant, para Hegel, ainda não é um verdadeiro filósofo moderno; ainda não articula essa força da razão moderna. Ele ainda não vê a identidade entre a razão e a realidade com a qual Hegel começa sua *Filosofia do Direito*.

A pergunta para nossa discussão é se Hegel, tentando superar a relação entre as normas e os fatos, entre *sollen und sein*, entre o dever e a ação prática concreta, ainda guarda essa diferença. Hegel fala sobre as faltas do concreto, do particular que tem de ser superado. O particular deve realizar sua própria generalidade. Na *Filosofia do Direito*, isso se articula como a necessidade de o individual superar sua

particularidade e afirmar a própria generalidade. O individual tem de ser superado dentro do Estado. A essência do individual é ser cidadão do Estado.

Essa necessidade de superar o individual provocar a reações fortes na pós-modernidade. Hegel tornar-se-á um dos principais inimigos dessa orientação na filosofia, como veremos adiante. Isso igualmente provocou discussões sobre os pressupostos da cultura alemã. Por um lado, temos a interioridade do indivíduo, afirmada no contexto luterano e kantiano, e, por outro lado, a idéia da superioridade do Estado. De um lado, então, o indivíduo e, de outro, o Estado. Falta a mediação entre os dois, o que caracteriza, por exemplo, a tradição do puritanismo na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. A falta dessa mediação, o espaço vazio entre o indivíduo e o Estado abrem uma possibilidade catastrófica na história, que na Alemanha aconteceu com o fascismo.¹

O que nos interessa aqui é a idéia de que Hegel, criticando a posição kantiana sobre a relação entre o dever e o ser, ainda guarda a noção de o dever como o pressuposto básico de seu sistema. A razão deve ser realizada, e esse é o sentido da história. A idéia do dever, penso, só aparece em outro contexto da filosofia hegeliana. A pergunta que nos interessa é se a discussão ética e normativa ainda precisa dessa dimensão do dever. Essa questão ficou em aberto na filosofia de Kant e Hegel e é uma das perguntas importantes no interior de uma confrontação possível com a modernidade.

Contudo, outra pergunta igualmente ficou em aberto. Como vimos, Hegel supera a moralidade kantiana nas discussões sobre a filosofia do Direito. Ainda precisamos das discussões sobre a moralidade. Mas pode ser que essa intenção já esteja articulada no próprio pensamento kantiano. Kant pergunta-se também sobre as consequências jurídicas de sua filosofia e elabora essas perguntas na *Metafísica dos costumes*. Esse livro não se transformou na quarta crítica de Kant, porque ele acreditava que a dimensão social e

Sujeito separado do objeto, razão separada do mundo não representam, para Hegel, a força da razão, a possibilidade de a razão realizar-se no mundo. Essa realização acontece com a Revolução Francesa. Pelo menos o primeiro período da Revolução provoca o entusiasmo hegeliano.

empírica das perguntas sobre o Direito não ofereciam o caminho seguro para nosso comportamento prático. Mas nossa dúvida é se essa postura jurídica não está já implícita no segundo livro de Kant – *Crítica da razão prática*. Aqui, penso no famoso exemplo kantiano acerca da mentira. Mentirmos ou dizermos a verdade a alguém que procura uma pessoa escondida em nossa casa?

A resposta de Kant é clara: a mentira não pode ser universalizada, ela não pode ser a lei moral e temos que dizer a verdade. Devemos também que respeitar a ordem social. Assim é melhor romper com a hospitalidade do que com o dever de dizer a verdade.² Aqui entra o aspecto quase jurídico na discussão kantiana. Kant não determina a relação com o outro, neste caso, com o interlocutor, segundo as normas morais, mas segundo as obrigações jurídicas.

Kant responde quase como um policial, respeitando a idéia da ordem social e afirmando que a mentira só pode perturbar, ou seja, praticamente interioriza a polícia na discussão sobre a moralidade. É possível pensar a relação com o outro, com o interlocutor ou a pessoa escondida em nossa casa, além dessa obrigação jurídica? É possível guardar com o outro a dimensão especificamente moral? Essa é a segunda questão que gostaria de levantar aqui. Um dos críticos imediatos de Kant, B. Constant, pergunta quem tem o direito de ouvir a verdade. A verdade para quem?

Permanece, então, em aberto a pergunta, agora articulada, se a relação com o outro pode ser a relação ética, como também permanece em

aberto a pergunta anterior sobre a relação entre o dever e o ser, entre o geral e o particular.

Novos fundamentos na filosofia de Apel e Habermas

Uma das transformações dessa perspectiva moderna encontra-se na filosofia de Apel e Habermas, onde se radicaliza a modernidade, e onde procuram-se os novos fundamentos na filosofia. Parece, para os autores, que o paradigma da comunicação é o novo fundamento, porque não pode ser superado. Também o cético, com o qual se começa a discussão sobre a certeza moderna, deve argumentar para articular suas dúvidas. Esse fundamento, na comunicação é, para Apel e Habermas, uma saída específica da metafísica, porque se trata de uma estrutura, vamos dizer assim, auto-reflexiva. Para argumentar a favor ou contra a comunicação, precisamos usar argumentos, temos de já estar na comunicação. Assim, essa perspectiva é ainda moderna, mas não metafísica. O que se ganha com isso? Podemos ainda defender a modernidade? A modernidade ainda tem a força filosófica para se defender?

Parece que os argumentos do paradigma da comunicação não são só os filosóficos. Na perspectiva da cultura alemã, Habermas, por exemplo, praticamente muda a perspectiva histórica dos argumentos. Em lugar de afirmar os pressupostos da própria cultura, Habermas parece filosofar como se fosse um americano na Alemanha. A idéia da filosofia da comunicação é exatamente a mediação entre uma comunidade particular e real e as condições ideais da comunicação, que se aceitam como uma idéia reguladora para todos os discursos em que estamos. Aqui se reconhecem duas conseqüências. As regras da comunidade ideal da comunicação são quase as novas formas do dever. De novo, *sollen* supera o *sein*, o ser tem de superar os próprios limites.

Nesse sentido, Habermas, que, começa como um filósofo americano na Alemanha, termina, no último momento, como um bom filósofo alemão,

quase como um bom hegeliano. A intenção da filosofia da comunicação é superar a metafísica, inclusive a metafísica hegeliana, mas que aguarda, no último momento, alguns aspectos da metafísica moderna. Nesse caso, a diferença entre o dever e o ser é a primazia do dever, a primazia do dever de realizar as condições da comunidade ideal da comunicação.³

Essa relação entre o dever e o ser problematiza também a relação entre o geral e o particular. A pergunta é se é possível pensar o particular nas estruturas éticas ou, como parece, os assuntos éticos são sempre relacionados com a elaboração das normas, das estruturas gerais do nosso comportamento prático. Essa dúvida sobre a perda do particular na filosofia da comunicação provocou várias dúvidas, especialmente na América Latina. A pergunta é se, e como, a ética da comunicação, a ética do discurso, pode ser aplicada no contexto específico da América Latina.⁴

Habermas pretende superar o modelo hegeliano no qual, como a *Fenomenologia do espírito* articula, a assimetria das relações sociais, pensada na história sobre os senhores e os escravos, elabora as possibilidades da história e da constituição do mundo especificamente humano. Em lugar da assimetria hegeliana, Habermas propõe a simetria das relações sociais. Mas essa simetria, que parece abrir espaço para vários interlocutores, até mesmo na América Latina, também limita as condições da comunicação.

O *outro* é tematizado como *eu*. Habermas estabelece assim a idéia da simetria social, que pode ser compreendida também como a idéia reguladora para constituir a nova sociedade racional do futuro, e, assim, finalizar o projeto moderno. Esse é o aspecto importante, penso, da posição de Habermas. Mas essa simetria articula as novas formas gerais do dever, as quais não articulam o específico particularismo do *outro*. O indivíduo deve ser superado nas novas formas gerais da comunicação ideal, e assim fica aberta a pergunta se o outro, o particular, é um interlocutor constitutivo.

Alguns autores retiram daí a pergunta se, em última instância, todos que usam aceitar as novas condições da racionalidade moderna, européia.⁵ O *outro* é como *eu*? A ética pode determinar o *outro* como *eu*, no sentido dessa perspectiva da filosofia da comunicação? (Como, por exemplo, pensar os *outros* na discussão da reforma agrária aqui no Brasil? É possível uma solução discursiva entre os fazendeiros e os sem-terra?)

Como e onde procurar a orientação ética? Podemos referir-nos sempre às condições reguladoras e normativas da comunidade ideal da comunicação? O dever é sempre uma orientação segura? A relação entre a comunidade real e a comunidade ideal da comunicação é a referência, vamos dizer assim, numa situação "normal", em que se pode reproduzir a comunidade real e assegurar o caminho para realizar, num momento futuro, *in the long run*, ou a longo prazo, as condições da comunidade ideal. (Isso já é, para alguns autores, a questão, porque "*in the long run, we are all dead*", ou a longo prazo, estaremos todos mortos, e, quem sabe, ainda vivermos até este momento?).

Minha dúvida é outra. Pensemos sobre uma comunidade que não seja tão normal, em uma sociedade de homossexuais. Não quero dizer que esse tipo de sociedade não seja normal no sentido normativo. Não é normal porque uma sociedade de homossexuais não pode reproduzir-se, não pode estabelecer a orientação pensando numa sociedade ideal da comunicação. Só nesse sentido esse tipo de sociedade não é normal. Então, como pensar a orientação ética quando só temos as condições valorativas de uma sociedade real, na qual faltam as referências de uma sociedade ideal? Pode uma sociedade real ser a sua própria

O *outro* é tematizado como *eu*. Habermas estabelece assim a idéia da simetria social, que pode ser compreendida também como a idéia reguladora para constituir a nova sociedade racional do futuro, e assim, terminar o projeto moderno.

Desde o princípio, a modernidade, ao que parece, tem dúvidas sobre a ética. A política separa-se da ética, a modernidade não se pergunta sobre os pressupostos normativos e a ética chega como uma referência tardia no sentido da ética da responsabilidade.

comunidade ideal? Qual seria o critério para a comunidade real pensar sobre si no sentido de uma comunidade ideal? Podemos deixar essas perguntas. A dúvida é mais simples. Como pensar no sentido ético aqui, agora? Como estabelecer os critérios da referência em uma comunidade real aqui e agora, fora de uma comunidade ideal que talvez nunca iremos experimentar em nossas vidas?

Com essas dúvidas, fica aberta a questão sobre a importante idéia de “emancipação”, anunciada por Habermas e pensada implicitamente na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e se ela pode ser realizada no interior da ética do discurso. Podemos também generalizar a pergunta e formular a dúvida sobre se a ética pode realizar o projeto da emancipação. Habermas quer radicalizar a modernidade pensando que ela ainda não realizou o próprio potencial. A modernidade ainda não elaborou, até as últimas consequências, a idéia sobre os fundamentos. Essa tentativa da modernidade realiza-se, segundo Habermas, nas perspectivas comunicativas da teoria, da prática e da vida social. Então, nossa questão sobre a emancipação pode ser generalizada ainda mais: a emancipação pode ter lugar na modernidade? Ou, pensando ainda sobre a possibilidade ética de determinar as condições da emancipação, a pergunta pode ser: a modernidade é ainda o lugar adequado para pensar a ética?

Desde o princípio, a modernidade, ao que parece, tem dúvidas sobre a ética. A política separa-se da ética, a modernidade não se pergunta sobre os pressupostos normativos e a ética chega como uma referência tardia no sentido da ética da

responsabilidade. A ética fica apenas em nossa interioridade (Kant) ou, quando sai para o mundo, perde sua possibilidade constitutiva (Hegel)... São numerosas as dúvidas e os exemplos que podemos colocar. Então, a dúvida é radical: podemos pensar as alternativas? No caminho dessa questão, não vamos perder as perguntas que colocamos primeiramente e que determinaram nossa investigação: elas tratavam da relação entre o dever e o ser, da relação entre o geral e o particular no sentido ético.

Alternativas à modernidade

A filosofia de Spinoza é uma fonte importante para pensar as alternativas à modernidade. Sua *Ética* pode provocar dúvidas nesse sentido. É um livro frio, elaborado de maneira geométrica. A idéia com a qual começa a modernidade do *cogito* não é mais a primeira certeza, senão Deus. *Cogito* é só atributo da substância. Alguém poderia concluir que isso significa a volta à tradição anterior ao pensamento cartesiano. Mas, para Spinoza, a afirmação de Deus é feita sob a ótica de uma identificação específica entre Deus e Natureza. A substância não antecede os atributos, nem tem a primazia. Deus ou Natureza. Essa é a diferença entre Spinoza e Descartes e, creio, a possibilidade de articular as alternativas à modernidade. A identificação tem motivos antiplatônicos e anticristãos. Deus não está fora do mundo. Ao contrário, ele é imanente. O mundo não tem de realizar nenhuma finalidade, em vez disso, realiza a própria potência. Aqui, creio, estão também os argumentos para uma discussão contra Hegel e contra o mundo social moderno.

Tanto Hegel como o capitalismo têm um pressuposto comum quando se trata da explicação da estrutura do mundo. O mundo é falta. Hegel supera as faltas pela idéia do desenvolvimento do espírito, e o capitalismo, pelas ofertas do mercado. Não falta nada no mundo – essa é a idéia de Spinoza. O mundo desenvolve as próprias potências. Essa força do ser chama-se *conatus*. Assim, a ontologia de

Spinoza prepara os assuntos éticos e políticos. Se o mundo e os seres no mundo não têm de realizar nenhum plano histórico, nenhuma norma, não se precisa de nenhuma moralidade. Spinoza separa, e considero isso um acontecimento histórico, ético e moral. “Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser...” (*Ética*, IV, Proposição XXIV). Assim se articula a idéia de Deus: “...a suprema virtude da alma é conhecer a Deus” (*ibid.*, Proposição XXVIII).

Parece que aqui conhecer a Deus significa afirmar-se como ser ativo, afirmar a própria liberdade contra vários tipos da dominação no mundo.⁶ A liberdade não é só a liberdade da vontade. Temos de fazer algo também, mas fazer algo que não esteja baseado nas paixões. Se a ação for baseada nas paixões, isso significa que somos determinados por causas externas. A ação tem de ser calcada na própria razão. Ser ativo e racional – esse é o recado de Spinoza. Nesse sentido, “Deus ou natureza” pode ser compreendido como a fórmula do panteísmo, mas não no sentido do substancialismo ou de afirmação de qualquer tipo de autoridade externa. (Argumentos já suficientes para a comunidade judaica decidir excluir Spinoza, decisão até hoje não modificada.) Afirmando o *conatus*, Spinoza afirma a postura do indivíduo. Claro, Spinoza, nesse contexto, só afirma a identidade entre a existência e a essência, mas ainda não afirma a primazia da existência.

A política também vai confrontar a potência do ser com as várias formas de poder que se estabelecem no mundo moderno. Potência *versus* poder – essa idéia de Spinoza provocou muita inspiração no pensamento político.⁷ Assim se elaboram também as alternativas aos vários tipos de afirmação da superioridade do Estado, que podemos encontrar em Hobbes, Rousseau e Hegel.

Os argumentos de Spinoza, como a afirmação do indivíduo, influem muito no trabalho de Nietzsche e no de alguns autores contemporâneos, como Foucault. A idéia de

Nietzsche é a de que a força do ser, a afirmação da vida, sempre foi negada pelos caminhos do racionalismo e das estruturas normativas. A história depois de Sócrates é a história do niilismo. Moral e ciência são duas formas da “vontade de verdade”, que estabelecem os critérios segundo os quais a vida tem de ser determinada. Por um lado, as normas morais determinam a vida, por outro, os critérios da objetividade científica. São duas formas do essencialismo e da metafísica dominadora.

A vida como obra artística

A metafísica desvaloriza a vida, e a pergunta é como pensar as alternativas. É o projeto que Nietzsche articula como a “transvaloração dos valores”. A questão é se esse projeto pode ser identificado com a ética. Existe uma ética no pensamento nietzscheano? Ele mesmo fala sobre a produção artística, que tem a estrutura do tempo cíclico, que tem em si o próprio sentido. A estrutura linear de tempo do hegelianismo, do capitalismo, do cristianismo e do platonismo tem como pressuposto o sentido fora de si.

Só a arte é, para Nietzsche, a grande afirmadora da vida. Sobre a ética só se pode falar no sentido derivado. A ética só está presente na pergunta sobre a origem das normas. As normas não estão fora da nossa vida, determinando-a e dominando-a. É a vida mesma a origem das normas. O homem forte cria as próprias normas, enquanto o homem fraco de crenças, por exemplo, “é necessariamente um homem dependente – um homem que não é capaz de se propor como fim que, em geral, não é capaz de propor fins a partir de si”.⁸ A transvaloração é exatamente essa mudança das origens normativas. É o começo de uma nova civilização, a civilização artística que Nietzsche anuncia no *Livro do filósofo*.

Foucault segue o caminho de Nietzsche. Depois de ter questionado os pressupostos da percepção social moderna, que já exclui a desrazão, Foucault continua a discussão sobre o conhecimento moderno, no qual o homem se torna o objeto.⁹

Em lugar de liberar-nos, a ciência escraviza-nos. Uma postura semelhante encontra-se na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. O pensamento de Foucault é uma arqueologia específica do saber, uma ligação específica entre o saber e o poder modernos. A *História da sexualidade* começa com a análise da vida administrada pelas estruturas cristãs e modernas. Em lugar da *ars* erótica da Antiguidade, afirmam-se as ciências sexuais. Os nossos corpos são disciplinados. Temos, então, primeiramente que liberar os corpos. Foucault coloca novamente a pergunta kantiana sobre a iluminação.¹⁰ A resposta não está numa nova afirmação da maturidade do ser humano e da sua autonomia, senão numa afirmação da criatividade.

Devemos criar-nos, afirmar a própria vida como uma obra artística. O cuidado para consigo, determinado na última parte da *História da sexualidade*, termina como uma nova estética da vida. A pergunta ética sobre as normas termina numa estética. Nem o primeiro Foucault, da arqueologia, nem o segundo Foucault, da "estética", oferecem o quadro adequado para a articulação da teoria social, pensam os seguidores de Habermas.¹¹ A crítica de Habermas a Foucault é semelhante à sua crítica à *Dialética do esclarecimento*. Tanto Foucault como Adorno e Horkheimer cometem o erro da contradição performativa. Para criticar a razão, temos de pressupô-la. Senão, o que criticar?

Onde termina, então, a afirmação do indivíduo na filosofia? Num "autismo" específico do indivíduo contemporâneo? A filosofia ainda tem a possibilidade de pensar o individual? O que temos até agora são dois tipos de monólogo na filosofia: o monólogo do sujeito moderno e o monólogo do indivíduo pós-moderno. A terceira alternativa, que temos com Habermas, é a de superar os dois tipos de monólogo pensando sobre a possibilidade da inter-subjetividade. Essa alternativa termina porém numa estrutura abstrata do discurso. Qual é, então, a possibilidade da filosofia hoje? A filosofia pode superar essas alternativas?

Possuímos uma outra dúvida. Vimos que a modernidade articula a noção de sujeito. Spinoza, Nietzsche e Foucault colocam a pergunta sobre o indivíduo. Aqui, a pesquisa já pode problematizar se eles estão se afastando da metafísica moderna. Deleuze, ao falar sobre Spinoza, articula a dependência específica dos *modos* da substância.¹² Dessa forma, o primeiro que coloca o princípio da diferença no fundamento da filosofia é, segundo Deleuze, Nietzsche.¹³

Heidegger, ao contrário, quer situar a filosofia de Nietzsche na modernidade.¹⁴ A vontade de poder é a última afirmação do sujeito. Em lugar de mudar o paradigma, Nietzsche permanece no paradigma sujeito-objeto, afirmando as estruturas oprimidas pela tradição. É ainda mais difícil verificar se Foucault supera a modernidade.¹⁵ Mas essas perguntas não nos interessam aqui. Nossa pergunta é outra. Vimos que, das posições de Spinoza, Nietzsche e Foucault, entre outras, a ética se libera da tradição metafísica. Mas vimos, com Nietzsche e Foucault, que, liberando-se da metafísica, a ética termina numa estética. É ainda possível, nesse caso, pensar a ética hoje? Todas essas dúvidas abrem a discussão com Emmanuel Lévinas.

Como o *outro* é pensado na filosofia

Na história da filosofia, temos várias alternativas. Aqui, analisamos alguns momentos da transformação da idéia de sujeito na afirmação do indivíduo. Mas parece que toda a história da filosofia comete uma injustiça profunda ao tematizar as várias formas do *mesmo* e esquecer o *outro*. Como tematizar o *outro*? Podemos imaginar a relação de simetria entre *mesmo* e *outro*, mas, nesse caso, a dúvida é se assim se afirma a posição autêntica dos *outros*. Outra alternativa seria a posição assimétrica em favor do *mesmo*, o que a filosofia representa até hoje. E a terceira alternativa seria a assimetria em favor do *outro*.¹⁶ Essa é a posição de Lévinas.

Para elaborá-la, Lévinas introduz a confrontação entre Husserl e Heidegger. A importância histórica da fenomenologia é identificar ser e aparência,

e liberar a filosofia das estruturas dominantes. A consciência é um ato e não uma coisa (*res cogitans*). Pensar é simplesmente existir, e, nesse caso, Lévinas afirma a fenomenologia como a filosofia da liberdade.¹⁷ Nos atos intencionais constitui-se também o prático, e, nesse contexto, Sartre afirma a idéia da liberdade, enquanto Hannah Arendt procura as novas possibilidades de pensar a política fora do mundo das essências. Entretanto, Husserl permanece na modernidade, na relação entre o sujeito constitutivo e o objeto. O *outro* é pensado só na analogia com o *mesmo*.

A crítica de Lévinas segue a crítica de Heidegger a Husserl. Igualmente, na filosofia de Heidegger, Lévinas não encontra a possibilidade de afirmar o *outro*. A estrutura existencial do ser fica aí fechada em seu próprio mundo; a possibilidade da intersubjetividade torna-se só uma “promessa”, que Heidegger nunca elaborará. No último momento, o ser-aí permanece sozinho. Ética e política não aparecem na filosofia de Heidegger. Sua filosofia não é a filosofia dos *outros*, dos emigrantes.¹⁸ Um egoísmo específico, talvez o egoísmo europeu, determina a posição de Heidegger. “Para ele, é central a Europa e o Ocidente. Há toda uma geopolítica em Heidegger.”¹⁹ A estrutura hermenêutica do ser-aí também demonstra isso. Em todos os atos de compreensão, pressupomos nossa existência. A compreensão é sempre a autocompreensão. Heidegger quer destruir a idéia de sujeito, mas, novamente, o ente, o *outro*, depende do ser, do sujeito.²⁰

A diferença ontológica entre o ente e o ser deve ser superada exatamente com as estruturas éticas que faltam em Heidegger.²¹ Esse é o ponto no qual Lévinas radicaliza a idéia da destruição heideggeriana da tradição metafísica. Mas Lévinas retém a idéia da metafísica. A ontologia supõe a metafísica.²² O pressuposto do ente, do finito ou da totalidade é a noção do infinito, do *outro*. O que fundamenta a filosofia é o *outro*, a diferença. Só o *outro* pode ser diferente. O *outro* não aparece como uma postura específica da consciência. A consciência só afirma o sujeito, o

Vimos que, dentro das posições de Spinoza, Nietzsche e Foucault, entre outras, a ética se libera da tradição metafísica. Mas vimos, com Nietzsche e Foucault, que, liberando-se da metafísica, a ética termina numa estética.

mesmo, e não pode ser o lugar da afirmação do *outro*. Por causa disso, M.M. Ponty transforma a fenomenologia em uma afirmação do corpo.

Aqui, novamente, aparece essa corporalidade, essa fragilidade do *outro* na discussão sobre o rosto “...o rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação com o rosto é, ao mesmo tempo, a relação com o absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado, é a relação com o despojamento e, por conseguinte, com o que está só e pode sofrer o supremo isolamento que se chama morte”.²³ O rosto abre-nos a nudez sem defesa do *outro*, sua miséria, sua mortalidade.²⁴

Isso significa, para Lévinas, que hoje uma ética não pode ser elaborada com a idéia da razão, mas com a idéia da sensibilidade. Ética é uma nova sensibilidade para os *outros*. A subjetividade fundamenta-se nessa heteronomia. Subjetividade e *outro* no mesmo.²⁵ Este é um contexto antikantiano, porque os fundamentos da ética não estão na autonomia da razão, mas na heteronomia, nessa responsabilidade fundamental para com os *outros*. Isso é também um contexto anti-habermasiano, porque o *outro* é o pressuposto da comunicação. A linguagem só existe, ou só precisamos dela, se existe o *outro*. A essência da linguagem está nessa hospitalidade para outrem.

Essas discussões de Lévinas são quase que de uma religiosidade específica. A relação ética, em que Lévinas vai confrontar-se com Kierkegaard beira a religiosidade. Deus está lá onde se afirma o *outro*. Deus ama os estrangeiros,²⁶ Deus está nos lugares onde se supera a identidade e onde se

encontra a diferença. Numa discussão com Derrida, Lévinas afirma que seu interesse não é a ética, melhor dizendo, não é só a ética, mas o santo, a santidade do santo.²⁷

Então, onde esconder-se neste mundo perigoso, onde encontrar os lugares seguros? Certamente não na casa de um utilitarista, cujo cálculo nos pode extraditar aos criminosos. Seguramente não na casa de um kantiano, sempre a dizer a verdade. Teria muitas dúvidas sobre a casa de um habermasiano, porque tudo pode acontecer com nossa vida até encontrarmos uma solução discursiva. Teria também muitas dúvidas na casa de um pós-moderno, orientado pela perfeição estética da sua própria vida. O único lugar seguro parece ser a casa de Lévinas, aberta para *outrem*. Essa casa nos oferece a hospitalidade sem a reciprocidade,²⁸ além da influência econômica.²⁹ Mas no título deste artigo coloquei a “casa” entre aspas. Não é um espaço, um espaço real, porque o espaço reflete a metafísica da presença. Devemos neutralizar o espaço para abrir a possibilidade do tempo. Com a afirmação do *outro*, abre-se o futuro, a perspectiva do tempo, da história (o que Heidegger também procurou). Com o mesmo afirma-se só a presença, essa metafísica da presença no mundo, onde não há nada de novo.

A casa de Lévinas é quase uma casa virtual, algo que se encontra no caminho de uma vida nômade, sem essência. É uma possibilidade. A ética só existe nesta possibilidade da hospitalidade.

Já Kant, no escrito *A paz perpétua*, fala sobre a hospitalidade, mas no sentido político-jurídico. Isso é, seguramente, um progresso, mas, por outro lado, a hospitalidade depende do Estado. Por isso, as recentes iniciativas européias de afirmar a idéia da hospitalidade incluem mais as cidades, a soberania da cidade, as estruturas da sociedade e não as do Estado.³⁰ A política também converge para a discussão, somente após ter elaborado os pressupostos éticos. A ética ganha o primado do novo, mas não no sentido kantiano. Sem os pressupostos éticos, a política

deforma os indivíduos, julgando-os segundo os critérios universais, julgando-os como se fossem ausentes.³¹ Sem os pressupostos éticos elaborados no sentido de Lévinas, a política permanece sob a forma da universalidade anônima. A política chega-nos do *outro*, do estrangeiro. A relação com o *outro* é a justiça, é a sociedade. Na tradição, a injustiça filosófica possuía também consequências políticas. As guerras são sempre a negação dos *outros*. Os *outros* quase sempre são os inimigos. Os inimigos assim justificam a política do Estado (ficar hoje sem os inimigos significa, para alguns Estados, ficar sem a política.) A política, no sentido de Lévinas, afirma a diferença. Nesse sentido, ela é o signo possível da democracia que talvez chegue.

Afirmção da diferença mostra a sensibilidade para o caso da violência? Colocou-se a pergunta sobre a possibilidade de articular a teoria da tolerância baseada na filosofia de Lévinas. O que comete a violência é também o *outro*? A resposta de Lévinas é clara: respeitar o *outro* significa respeitar alguém que também mostra o respeito para com os outros. E ainda: o *outro* é sempre a vítima, seu rosto mostra a fragilidade.

Ficou-nos outra questão em aberto: a ética está sempre relacionada à metafísica? Vimos que Lévinas se confronta com a tradição, mas guarda o nome da metafísica para a própria filosofia. Lévinas distingue-se igualmente de outros filósofos que articulam as tendências pós-modernas. Parece que existem duas concepções da idéia de diferença.³² Por um lado, são, por exemplo, Foucault e Deleuze, que afirmam a diferença, mas saindo do próprio indivíduo, do *mesmo*, no contexto pós-moderno, e da sua própria criação. Ela não se refere no sentido explícito aos *outros*. Por outro lado, em Lévinas e Derrida, a idéia de diferença é pensada começando com o *outro* e não com o *mesmo*. E nessa alternativa podemos distinguir novamente – isso é importante – Lévinas e Derrida. Lévinas pensa a diferença, o *outro* guarda a metafísica. O *outro* é o novo centro na filosofia e a ética é a nova forma da hegemonia.³³ Lévinas está na pós-

modernidade ou não? Não importa a classificação, mas a pergunta é se é possível pensar a diferença sem a metafísica. Essa é a tentativa de Derrida. A ética é necessária para pensar o individual?

O sofrimento da pessoa particular, de uma criança, por exemplo, não precisa de nenhuma interpretação ética posterior, não precisa da ajuda do imperativo categórico que a tematiza como um fim em si mesma. O imperativo categórico é supérfluo neste encontro com a criança que sofre.³⁴ Necessitamos dos imperativos categóricos, ou dos discursos, no caso do sofrimento, para decidir? Necessitamos da metafísica de Lévinas? A chamada dessa criança que sofre é finita, é frágil, e não mais infinita, ou absoluta.³⁵ Nossa obrigação não é mais ética, mas poética, sem os modelos. Assim, a ética transforma-se numa obrigação poética.³⁶ A obrigação sem a ética já é anunciada por Abraão, pensada novamente por Kierkegaard e Derrida. Talvez, nessa poética, e não mais na ética, seja possível pensar o futuro da política.

* Este artigo foi originalmente publicado em: Niquet M., Herrero F.J., Hanke M., (Ed.): *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg, 2001, pp. 165-177

Notas

¹ Sobre isso Cf. Münch, R., *Die kultur der moderne*, Frankfurt, 1986, especialmente o segundo volume.

² Cf. Derrida, J., Dufourmantelle, A., *De l'hospitalité*, Paris, 1997, p. 67.

³ Elaborei alguns aspectos dessa relação entre Hegel e Habermas no artigo "Crise da filosofia", *Lumen*, São Paulo, vol. 4, nº 9, 1998, p. 79-91

⁴ Cf., por exemplo, Sidekum, A.(org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação*, São Leopoldo, 1994.

⁵ Cf. também as perguntas neste livro de Sidekum, se, por exemplo, a defesa da comunidade real da comunicação pode ser tematizada como uma específica apologia do sistema social existente e se, por exemplo, afirmando de novo a idéia do sujeito constitutivo, na forma da inter-subjetividade, a ética do discurso está marginalizando a própria posição na sociedade, porque o sistema marginaliza os sujeitos (Thielen, H., "Ética e experiência", em Sidekum, A., *ibid.*, p. 209.

⁶ Cf. aqui Deleuze, G., *Spinoza et le problem de l'expression*,

Paris, 1968, do mesmo autor *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, 1981.

⁷ Como por exemplo, Negri A., *A anomalia selvagem*, Rio de Janeiro, 1993.

⁸ Nietzsche, F., *O anticristo*, p.54.

⁹ Cf. Machado, R., *Ciência e saber*, Rio de Janeiro, 1982, p. 133.

¹⁰ Cf. Foucault, M., "Qu'est-ce que les Lumières?", *Dits et écrits*, IV, Paris, 1984.

¹¹ Cf. por exemplo Kelly, M.(org.). *Critique and Power*, Cambridge, 1995.

¹² Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, 1968, p. 59.

¹³ *ibid.*, p. 313.

¹⁴ Cf. Heidegger, M., Nietzsche I, II, Stuttgart, 1996, 1997.

¹⁵ Cf. Derrida, J., "Cogito et histoire de la folie", *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, p. 51 – 99.

¹⁶ Cf. a discussão em "Les nouvelles morales", *Magazine littéraire*, 361, 1998, p. 32.

¹⁷ Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974, p. 49.

¹⁸ Lévinas, E., *Entre nós*, Petrópolis, 1997, p. 160.

¹⁹ *ibid.*, p.161.

²⁰ Cf. a discussão sobre o círculo hermenêutico em *Sein und Zeit*, Tübingen, 1976, p. 202.

²¹ Por causa disso, J. L. Marion chama a diferença ontológica de indiferença ontológica (Marion, J. L., Note sur l'indifférence ontologique, Greisch, J., Rolland, J., Emmanuel Lévinas, *Léthique comme philosophie première*, Paris, 1993, p.47- 63.

²² Lévinas, E., *Totalidade e infinito*, Lisboa, 1980, p. 35.

²³ Lévinas, E., *ibid.*, p. 144. O Estado apaga os rostos, como disse J. Llewelyn no seu livro sobre Lévinas: *Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics*, London, 1995, p. 65.

²⁴ *Ibid.*, p.269.

²⁵ Cf. Lévinas, E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 31.

²⁶ Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, 1997, p. 180.

²⁷ *ibid.*, p.15.

²⁸ Isso já pode provocar a dúvida se a idéia da tolerância pode ser estabelecida com Lévinas. Podemos ser tolerantes com as pessoas que não o são?

²⁹ Derrida fala a esse respeito na discussão sobre a ética do dom, sobre a idéia de dar a morte (Cf. Derrida, J., "Donner la mort", Rabaté, J.M., Wetzel, M., *L'éthique du don*, Paris, 1992, p. 11-109). Abraão dá a morte, ele quer sacrificar o próprio filho para cumprir seu dever em relação a Deus. Assim, ele cumpre o dever em relação ao absolutamente Outro.

³⁰ Cf. o texto de Derrida, J., "Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!", Paris, 1997.

³¹ Cf. Derrida, J., *Adieu....*, p. 170.

³² Cf. Caputo, J., *Against ethics*, Bloomington, 1993, p. 59.

³³ *Ibid.*, p.252.

³⁴ *Ibid.*, p.38.

³⁵ *ibid.*, p. 85.

³⁶ Cf., *ibid.*, p.35.

Sociologia e metateoria

Octavio Ianni

O processo de globalização envolve uma ruptura de amplas proporções, abalando mais ou menos profundamente os quadros sociais e mentais de referência de uns e outros, em todo o mundo.

Trata-se de uma ruptura simultaneamente histórica e epistemológica, provocando obsolescências e ressurgências de realidades e formas de pensamento, bem como o desafio de se taquigrafarem as novas realidades, formas de sociabilidade, jogos de forças sociais, formas de vida e trabalho, modos de ser, compreendendo evidentemente novos conceitos e novas categorias, com os quais se buscam a "compreensão" e a "explicação" da realidade.

Os conceitos de indivíduo e sociedade, sociedade civil e Estado, comunidade e sociedade, mercado e planejamento, alienação e emancipação - assim como as categorias tempo e espaço, passado e presente, parte e todo, aparência e essência, sincrônico e diacrônico, estrutura e história, singular e universal - tudo se altera mais ou menos radicalmente no curso da ruptura simultaneamente histórica e epistemológica, que se manifesta com o novo ciclo de desenvolvimento intensivo e extensivo do capitalismo.

Os estudos, as análises de problemas, os debates metodológicos e as formulações teóricas não são unânimes quanto à "globalização". Tanto é assim que há os que privilegiam as "relações internacionais" ou "transnacionais"; enquanto outros reafirmam a prevalência do "estado nacional", ainda que reconhecendo a globalização em termos político-econômicos; mas também manifestam-se os que insistem na idéia de que o "globalismo" é um novo ciclo do "imperialismo"; sem esquecer que outros reconhecem a globalização em termos de economia, mas não em termos de política; e cabe lembrar também os que se concentram na cultura, argumentando em termos de "cultura global" ou "cultura de globalização"; inclusive manifestam-se muitos dizendo que está em causa a "mundialização" e não a "globalização".

Octavio Ianni é sociólogo e professor emérito da USP, professor do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. É autor, entre outras obras, de *A idéia de Brasil moderno* (Brasiliense), *O labirinto latinoamericano* (Vozes), *Teorias da globalização* (Civilização Brasileira) e *Enigmas da modernidade-mundo* (Civilização Brasileira).

O novo emblema das Ciências Sociais

Dentre uns e outros, fala-se em "internacionalização", "transnacionalização",

“mundialização”, “planetarização” e “globalização”. Mas cabe reconhecer que todos, a despeito de suas diferentes perspectivas teóricas, de suas opções ideológicas ou do fato de que examinam aspectos, problemas e situações, compreendendo o “local”, o “provincial”, o “tribal”, o “regional” ou o “nacional”, sim, todos contribuem para instituir a “sociedade global” como o novo emblema das ciências sociais; compreendendo-se a sociedade global em suas implicações políticas, econômicas, culturais, demográficas, geográficas, linguísticas, religiosas, étnicas, de gênero e outras esferas da realidade. Todos contribuem para instituir a formação social global como uma totalidade histórica e teórica; com importantes implicações epistemológicas¹.

Esse o contexto em que já se multiplicam as metáforas, os conceitos e as categorias, assim como as ideologias, as utopias e as alegorias: nova ordem econômica mundial, mercado mundial, fábrica global, mercadoria global, corporação transnacional, organização multilateral, mercado emergente, economia-mundo, sistema-mundo, integração regional, sociedade de risco, realidade virtual, desterritorialização, cultura global, estrutura mundial de poder, cosmópolis, mundo sem fronteiras, aldeia global, terra-pátria, sociedade civil mundial, cidadão do mundo.

Esse, também, o contexto em que as ciências sociais ingressam em um novo ciclo de controvérsia e criação. Debatem-se as teorias e as epistemologias, assim como o “nacional” e o “global”, o “local” e o “global”, a “identidade” e a “diversidade”. Tanto multiplicam-se as propostas metodológicas e teóricas como se reafirmam as que estão ou parecem estabelecidas; algumas por sua validade, outras pelas nostalgias que alimentam. É no contexto da sociedade global que se coloca, sob novas perspectivas, a controvérsia “micro” e “macro” teorias, assim como a proposta de que as ciências sociais estão desafiadas a formular *metateorias*. Tanto os conceitos como as categorias de pensamento estão desafiados a lançar-se no

âmbito de processos e estruturas de grande envergadura. São processos e estruturas que atravessam territórios e fronteiras, povos e nações, culturas e civilizações; envolvendo múltiplas formas de sociabilidade, diferentes jogos de forças sociais, distintas modalidades de organização técnica e social do trabalho e da produção; compreendendo mercados, fluxos de forças produtivas, estruturas nacionais, regionais e mundiais de poder; meios de comunicação, informação, análise, decisão, ênfase, distorção, fragmentação e esquecimento, apoiados em tecnologias eletrônicas.

Esse o cenário em que o “espaço” e o “tempo” multiplicam-se, tanto sistematizando-se em modalidades como complicando-se com outras possibilidades; em que os contrapontos “presente” e “passado” se modificam; as articulações “partes e todo” adquirem outras dimensões; a dialética “singular e universal” lança-se em órbita global“.

A presença do fator histórico na ciência

A epistemologia contemporânea realizou uma progressiva descoberta do fator histórico e do seu significado teórico dentro da tarefa científica, ao ponto de Imre Lakatos ter sido levado a escrever que “a filosofia da ciência sem a história da ciência é vazia; a história da ciência sem a filosofia da ciência é cega (...)”² A relação entre a epistemologia e o reconhecimento da presença do “fator histórico” na ciência ajuda a individualizar alguns componentes fundamentais da atual reflexão epistemológica mais aguerrida e mais criticamente esclarecida... Todo o conhecimento se encontra sempre historicamente “imerso” num determinado patrimônio cognoscitivo: o conhecimento não é realmente um processo individual de uma teórica *consciência em geral*, mas “o resultado da atividade social, uma vez que o patrimônio cognoscitivo já acumulado vai além dos limites a que o próprio indivíduo está sujeito”.³

Todos aqueles que detêm maior poder, em escala mundial, detêm condições para preservar e ampliar ainda mais esse poder, devido ao monopólio de meios, técnicas e tecidos com os quais se formam, conformam e transformam as “redes”, as “teias” ou os “sistemas”, em termos de mercados e mercadorias, capital produtivo e especulativo, mídia impressa e eletrônica, monopólio da violência e definição de técnicas sociais, idéias e ideais, modos de ser do imaginário.

Já são muitos, em todo o mundo, os que põem em causa o “ocidentalismo”, o “europeísmo” e o “americanismo”, este como desdobramento de ambos. Ressurgem o “indigenismo”, o “africanismo” e o “orientalismo”, em diferentes modalidades. Tanto se redefinem, se recriam, desenvolvem ou declinam fronteiras culturais e civilizatórias como se reafirmam, ressurgem ou redescobrem singularidades e universalidades culturais e civilizatórias.

Diferentemente do que já havia ocorrido no âmbito do colonialismo e do imperialismo, no âmbito do globalismo questionam-se o europeísmo e o americanismo, ou o ocidentalismo, de forma radical. Abrem-se outros e novos horizontes de pensamento, tanto em busca de “diversidades” e “pluralidades” ou “relativismos” como de novos “universalismos”. Na África e na Ásia, assim como nos outros continentes, multiplicam-se os debates e as criações relativamente a problemas metodológicos, teóricos e epistemológicos.

Simultaneamente às ressurgências e recriações, assim como às redescobertas e obsolescências, no âmbito da história e do pensamento, reafirmam-se ou apagam-se territórios e fronteiras culturais e civilizatórias. Torna-se difícil, ou mesmo impossível, delinear as linhas divisórias por meio das quais encontravam-se ou demarcavam-se o Oriente e o Ocidente, a África

e a Europa, o Caribe, a América Latina e a América do Norte, a Europa Ocidental, a Europa Central e a Europa Oriental. Os processos e as estruturas em curso de transnacionalização modificam, embaralham, apagam ou recriam em outros termos as fronteiras dos povos e nações, culturas e civilizações. Está em curso, outra vez, em outros termos, um vasto e complexo processo de “transculturização”. Tudo e todos, coisas, gentes e idéias, estão metidos em um imenso, complexo e polifônico processo de *transculturização* ⁴.

Mais uma vez muitos são desafiados a repensar o passado, o que se registrou e esclareceu e o que não se registrou ou esqueceu. Sim, são dilemas e perspectivas que se colocam sobre o passado recente e distante, desde o presente problemático e inquietante. É como se uns e outros se questionassem por que estão aonde chegaram; isto é explicável, desde as raízes pretéritas; haveria algo de que não deu conta, evidente ou escondido, que irrompe abrupto e inquietante. Daí a multiplicação das viagens de regresso, rebuscando princípios e desdobramentos, continuidades e descontinuidades: a era das revoluções, a era do capital, a era dos impérios e a era dos extremos; as economias-mundo e os sistemas-mundo; a ascensão e queda das grandes potências; os impérios transatlânticos; ciclos, períodos, eras e longas durações; as ondas da economia mundial; a ocidentalização do mundo; a racialização do mundo; povos históricos e povos sem história; a gramática das civilizações; o choque de civilizações; a modernidade-mundo; o fim da história ⁵.

Cabe reconhecer, pois, que a “sociedade civil mundial” em formação não é simplesmente uma versão ampliada da “sociedade civil nacional”, seja qual for. Trata-se de outra formação social, simultaneamente geo-histórica, econômica, política e cultural, compreendendo aspectos demográficos, ecológicos, religiosos, lingüísticos, étnicos, de gênero. Sob todos os aspectos, a sociedade mundial pode ser vista como uma formação social original, nova totalidade histórica e teórica.

Sistema, mundo da vida e história

A “sociedade mundial”, vista como um todo, ou tomada em alguns dos seus aspectos, tem sido interpretada principalmente em termos de *sistema, mundo da vida ou história*. O que já ocorria e continua a ocorrer nos estudos sobre a “sociedade nacional”, torna-se freqüente e predominante quando se trata da “sociedade global”. A rigor, grande parte dos escritos sobre aspectos da realidade social, ou sobre esta tomada como um todo, realiza-se principalmente de conformidade com essas perspectivas teóricas, ou estilos de pensamento.

A despeito da complexidade da realidade social e das múltiplas formulações teóricas elaboradas pelos cientistas sociais das diferentes épocas e nações, o que predomina, quando se trata de “compreender” ou “explicar” são essas três perspectivas. Aparecem em distintas verbalizações, línguas e linguagens, desde os inícios dos tempos modernos. É claro que na historiografia, geografia, demografia, economia, antropologia, sociologia, lingüística e psicologia encontram-se contribuições notáveis, que escapam a essas polarizações. Inclusive elas com freqüência combinam-se, anulam-se ou se enriquecem, conforme se pode verificar em estudos e em controvérsias. Mas é possível reconhecer que as contribuições mais notáveis das ciências sociais polarizam-se em termos dessas três perspectivas, que se revelam não só predominantes, mas provavelmente principais.

A rigor, as características dessas polarizações permitem sugerir ou mesmo afirmar que se trata de *três epistemologias distintas*. Cada uma compreende uma determinada concepção da realidade social, em seu tecido e em seus movimentos, em sua composição e dinâmica, em sua apreensão das formas de sociabilidade e jogos de forças sociais, em sua forma de taquigrafar os contrapontos de relações, processos e estruturas, em suas possibilidades de articulação e desarticulação no que se refere a indivíduo e sociedade, biografia e história, objetividade e subjetividade.

Cada uma compreende uma determinada noção da totalidade, em suas implicações empíricas e lógicas. Os contrapontos partes e todo, aparência e essência, evidência e significado, presente e passado, sincronia e diacronia, singular e universal conjugam-se de modo muito peculiar, conforme se trate de uma perspectiva sistêmica, fenomenológica ou histórica.

Além das três orientações fundamentais da sociologia e de todas as ciências sociais, cabe observar que já é evidente o empenho de uns e outros no sentido de compreender ou explicar a realidade social desde os dilemas e os horizontes de alcance metateórico. Tudo o que é local, nacional e mundial pode adquirir significado mais límpido, quando se toma em contrapontos e os imbricamentos, as continuidades e as tensões que germinam todo o tempo em cada uma e todas as configurações da realidade⁶.

O sistema-mundo

Mais do que todas as outras, a *teoria sistêmica* tem sido a que maior presença revela tanto na universidade como na sociedade, vistas em escala mundial e, obviamente, também em escala nacional. A teoria sistêmica está presente e ativa, referente e pervasiva, no ensino e na pesquisa de praticamente todas as ciências sociais.

Nem sempre a linguagem utilizada é ortodoxa. São diversas e, algumas vezes, até mesmo um tanto ecléticas as linguagens, se pensamos em conceitos, categorias e explicações. Mas são muitos os estudos, monografias e ensaios, sem esquecer manuais e tratados, nos quais predomina a visão sistêmica da realidade, a articulação sistêmica da descrição e explicação.

E são muitas, senão todas, as instituições, corporações e organizações que se formam, funcionam e transformam em moldes sistêmicos. Antes, eram principalmente os estados nacionais, as empresas, os sistemas de ensino, saúde e previdência, assim como as igrejas, os partidos políticos e a mídia que se organizavam em moldes sistêmicos. Com os desenvolvimentos do ciclo de

globalização do capitalismo, dinamizado com as tecnologias eletrônicas, a organização sistêmica das instituições nacionais, das corporações transnacionais e das organizações multilaterais adquire intensidade e amplitude excepcionais.

A “sociedade informática”, a “revolução digital”, a multiplicação das “redes”, “teias” e “infovias”, estão na base do novo ciclo de globalização do capitalismo, dos mercados mundiais de forças produtivas, da aceleração e versatilidade das comunicações, informações, decisões, controles e mandos das corporações transnacionais e das organizações multilaterais. As coisas, as gentes e as idéias revelam-se desterritorializadas, volantes, migrantes, virtuais, ubíquas

Todos aqueles que detêm maior poder, em escala mundial, detêm condições para preservar e ampliar ainda mais esse poder, devido ao monopólio de meios, técnicas e tecidos com os quais se formam, conformam e transformam as “redes”, as “teias” ou os “sistemas”, em termos de mercados e mercadorias, capital produtivo e especulativo, mídia impressa e eletrônica, monopólio da violência e definição de técnicas sociais, idéias e ideais, modos de ser do imaginário. Influenciam-se mais ou menos decisivamente mentes e corações de indivíduos e coletividades, multidões. Esse o contexto em que a mídia eletrônica realiza as figuras e as figurações do “príncipe eletrônico”, enquanto lugar por excelência da política⁷.

A visão histórica da realidade, compreendendo indivíduos e coletividades, classes sociais e grupos sociais, povos e nações, culturas e civilizações, logo se revela presente, efetiva e evidente, quando se tomam em conta as relações, os processos e as estruturas que constituem a transnacionalização, planetarização, globalização ou o globalismo, enquanto categoria histórica e teórica, a totalidade mais abrangente.

Mais que todas as outras, a teoria sistêmica tem sido aplicada como a mais abrangente das metateorias. Seria capaz de descrever e explicar não só os mais diversos setores ou segmentos da sociedade local, nacional, regional e mundial, mas também a “natureza” em seus diversos aspectos e como um todo; explicando inclusive as relações e o metabolismo entre “sociedade e natureza”.

Na época da globalização, quando se intensifica e generaliza mais um ciclo de expansão mundial do capitalismo, a perspectiva sistêmica adquire novos desenvolvimentos, em termos metodológicos, teóricos e epistemológicos. Esse o contexto em que alguns autores empenhados na problemática ambientalista ou ecológica formulam as teses “Terra-Pátria” e “Gaia”. É como se tudo e todos na sociedade e natureza, compreendendo as espécies vegetais, animais e humana, abarcando inclusive os territórios, fronteiras, continentes, ilhas, arquipélagos, rios, lagos, mares, oceanos, atmosfera, tudo e todos se compusessem como um vasto e complexo “ser vivo”, um vasto e complexo “sistema telúrico”, no qual a espécie humana pode existir, desenvolver-se, transformar-se, declinar ou mesmo extinguir-se.⁸

Cabe ressaltar, no entanto, que a epistemologia sistêmica funda-se na *razão instrumental*. Apoiase na descrição e explicação da realidade, vista em dimensão micro, macro e meta, mas empenhando-se sempre em apreender as condições e as possibilidades de organização, funcionamento, equilíbrio, desequilíbrio, auto-reprodução, auto-referência, auto-organização, *input-output-feedback*, “homeostase” ou “autopoiesis”.

A presença e a preeminência da razão instrumental na perspectiva sistêmica revela-se de modo notável não só nas contribuições metodológicas, teóricas e epistemológicas dos seus autores. Revela-se de modo notável inclusive na ampla adoção em curso por parte de organizações multilaterais e corporações transnacionais; sem esquecer sua ampla adoção

no âmbito do Estado nacional e todas as suas instituições, desde os três poderes aos ministérios e secretaria, aos sistemas de ensino, saúde e previdência, às relações entre o trabalho e o capital, aos aparelhos militares e policiais, aos órgãos de vigilância e repressão; compreendendo boa parte do desempenho das corporações da mídia, em âmbito local, nacional, regional e mundial⁹.

Note-se, ainda, que a *teoria sistêmica* absorve e desenvolve as contribuições do funcionalismo, pragmatismo, estruturalismo e cibernética. As noções de totalidade, parte e todo, causa e função, equilíbrio e reposição, *input-output-feedback*, homeostase, autopoiesis, funcionalidade, normalidade, anormalidade, evolução e outras, próprias dessas correntes de pensamento, adquirem sofisticada articulação na teoria sistêmica. Sob a "lógica sistêmica" não cabem a lógica de "causa e efeito", da "conexão de sentido", da "hermenêutica" ou da "contradição"; ou seja, essas são reelaboradas de conformidade com o código sistêmico.

O que predomina é a lógica que articula o "organismo", compreendendo organismos vivos, vegetais, animais e humanos, assim como o próprio planeta, visto como um organismo; tudo isso em equilíbrio ou em busca de equilíbrio. Os organismos podem ser vistos, literal ou metaforicamente como "máquinas" mecânicas, elétricas, eletrônicas; modelos estruturados, funcionais, previsíveis, controláveis, montáveis, desmontáveis. Sim, a despeito da impressão de caos e babel, das diversidades e desigualdades, das continuidades e descontinuidades, das tensões e rupturas, a perspectiva sistêmica empenha-se em apreender o mundo evoluído como uma nebulosa articulada, vertebrada, comportada.¹⁰

O mundo da vida

A *fenomenologia* está presente no ensino e na pesquisa, na universidade e na sociedade, em âmbito mundial e nacional, local e circunstancial.

Mais uma vez muitos são desafiados a repensar o passado, o que se registrou e esclareceu e o que não se registrou ou esqueceu. Sim, são dilemas e perspectivas que se colocam sobre o passado recente e distante, desde o presente problemático e inquietante. É como se uns e outros se questionassem por que estão aonde chegaram; isto é explicável, desde as raízes pretéritas; haveria algo de que não deu conta, evidente ou escondido, que irrompe abrupto e inquietante.

Algumas das ciências sociais, compreendendo principalmente a psicologia, a antropologia, a sociologia e a história, têm sido fertilizadas pelas contribuições de cunho fenomenológico. As noções de "identidade", "alteridade" e "diversidade", "eu" e "outro", bem como "cotidiano", "vivência", "existência", "circunstância", "situação", "vida" e "mundo da vida" traduzem algo ou muito da perspectiva fenomenológica. A idéia de "mundo da vida" impregna também os meios de comunicação, a mídia em geral, bem como criações artísticas. Está presente em romances, contos e poesias, teatro e cinema. Permite desvendar meandros insuspeitados da realidade, vida, modo de ser, agir, sentir, compreender, devanear, fabular, evadir-se.

Em formulações divulgadas e, às vezes, vulgarizadas pela mídia, a literatura de auto-ajuda e em correntes religiosas, o "mundo da vida" se traduz em "comportamento", "performance", "desempenho", "culto do corpo", "estética", "beleza", "conforto", "liberação física"; ou "estresse", "depressão", "fossa", "insegurança", "síndromes", "pânicos"; assim como o refúgio no "shopping center", no "condomínio" horizontal ou vertical; sem esquecer que boa parte das informações, imagens, manchetes, dizeres, sons, cores e impactos de noticiário sobre as mais diversas e

engenhosas formas de violência urbana, terrorismo, narcotráfico e outros temas contribui, às vezes muitíssimo, para toda uma visão da vida de indivíduos, famílias e vizinhanças em termos de “mundo da vida”, “indivíduo”, “eu”, “identidade”, “outro”, “estranho”, “estrangeiro”, que já estão, podem ser ou serão ameaçados ou ameaçadores. Aí mesclam-se *fenomenologia* e *behaviorismo*, em uma vasta e fantástica teatralidade, na qual ocorre a criminalização da sociedade e a intimidação das pessoas: adultos, velhos e crianças, negros e brancos, mulheres e homens, nativos e imigrantes, bem como uns e outros, conforme as condições de cada lugar, país, região; todos pertencentes aos setores sociais subalternos.

A fenomenologia apoia-se na *redução fenomenológica*, com a qual se deixa em suspenso tudo o que se poderia saber ou supor sobre a realidade, situação, indivíduo, ser, circunstância; desde aí iniciando-se a observação, empatia, intuição, experiência vicária. Implica a *compreensão* de si e do outro, ser, ator, ação social, relação social, interação; compreendendo atividade, inquietação, ilusão, evasão. Exige a *hermenêutica* dos signos, símbolos e emblemas, das figuras e figurações, metáforas e alegorias que impregnam e expressam o ser, indivíduo, ator. Sendo que a compreensão e a hermenêutica debruçam-se sobre as situações, as “linguagens”, os “textos”, tomando-os como narrativas.

A perspectiva fenomenológica implica intuir, vivenciar ou compreender o indivíduo, suas ações, sua subjetividade, a forma pela qual traduz as condições sob as quais vive em atividade, modo de ser, sentir, agir, pensar, compreender, imaginar, sonhar, situar-se, evadir-se. A redução fenomenológica prescinde da história, dos processos sociais abrangentes, das continuidades e descontinuidades, da evolução, progresso, desenvolvimento da sociedade; porque tudo isso aparece contínua e reiteradamente no indivíduo, eu, cotidiano, vivência, existência. Em lugar da “grande narrativa”, em busca de processos e estruturas abrangentes, de guerras e revoluções,

de épocas e rupturas, tudo isso se capta nos modos de ser de indivíduos, situações, circunstâncias, vivências, subjetividade, aflições, realizações, criações, ilusões. Trabalha no nível da “pequena narrativa”, elaborada compreensivamente. Desencanta universais desde eventos ou situações singulares, prosaicos, inesperados, recorrentes, surpreendentes.

O que se pretende compreender, em sua originalidade primordial, em seus meandros e em suas circunstâncias, expressões e significações, manifestações e implicações, é o mundo da vida, do ser social, em sua ação, interação, intenção, omissão, memória, lembrança, esquecimento.¹¹

A perspectiva fenomenológica permite compreender de modo particularmente sensível as metamorfoses “subjetividade-objetividade”, em suas múltiplas modulações. Apreende o fluxo dos acontecimentos próximos, distantes e remotos, no contraponto com a sensibilidade e criatividade do indivíduo, desde a sua subjetividade, formação, biografia, trajetória, memória, surpreendendo os fluxos da memória, devaneios, remorsos, esquecimentos. Apanha signos, símbolos e emblemas, figuras e figurações, traduzindo e recriando o dado e o significado, a biografia e a história, o indivíduo e a sociedade, o lapso e o relapso, a surpresa e a alucinação.

Mas essa perspectiva, realizando a “redução fenomenológica”, propiciando a “compreensão hermenêutica” do “mundo da vida”, enquanto uma reação à grande teoria, à perspectiva histórica e às explicações abrangentes, revela-se, ela também, uma “grande teoria”, uma metateoria. Afirma a universalidade do ser, indivíduo, situação, circunstância, ação social, agente, ator. Confere a tudo o que constitui o mundo da vida a categoria de realidade social presente em toda sociedade e em todos os meandros da sociedade. Elege o singular, desvendando-lhe significações e conotações universais. Traduz o mundo da vida em vibrações, auras e enigmas da realidade-mundo. Nessa perspectiva, seria possível descobrir que Hamlet

é o primeiro homem moderno, atravessado pela dúvida do ser e do não-ser; assim como o sr. K. e Godot; todos revelando meandros surpreendentes da modernidade; metáforas de todo o mundo.¹²

A dialética da história

Mais uma vez, com o novo ciclo de globalização do capitalismo, visto como processo civilizatório e modo de produção, são muitos, em todo o mundo, que se dão conta de que tudo é *História*. A visão histórica da realidade, compreendendo indivíduos e coletividades, classes sociais e grupos sociais, povos e nações, culturas e civilizações, logo se revela presente, efetiva e evidente, quando se tomam em conta as relações, os processos e as estruturas que constituem a transnacionalização, planetarização, globalização ou o globalismo, enquanto categoria histórica e teórica, a totalidade mais abrangente. Sim, as relações, os processos e as estruturas com os quais se forma, conforma e transforma o globalismo, envolvem “dominação” e “apropriação”, compreendendo tendências de integração e fragmentação, envolvendo a construção de hegemonias e soberanias, propiciando formas de alienação e lutas por emancipação.

É claro que são diversas as visões históricas de globalismo, das configurações e movimentos da sociedade global, em seu todo e em seus diferentes setores e segmentos. São vários os conceitos em uso nos estudos e debates sobre essa problemática, refletindo algo ou muito da historicidade das relações, processo e estruturas que constituem a sociedade mundial: “economias-mundo”, “internacionalização do capital”, “racionalização do mundo”, “dialética do capitalismo” e outros.

Mas cabe reconhecer que a historicidade do social aparece de modo particularmente acentuado e generalizado quando o novo ciclo de globalização do capitalismo não só engendra novas realidades como recria as realidades presentes, pretéritas, remanescentes, tornando a sociedade civil mundial o novo e principal palco da história, das formas de sociabilidade e dos jogos das forças sociais.

É possível demonstrar que, com os novos desenvolvimentos intensivos e extensivos do capitalismo, sempre visto como modo de produção e processo civilizatório, desenvolve-se um novo ciclo da “revolução burguesa em escala mundial”. Transnacionalizam-se as forças produtivas e as relações de produção, desenvolvendo-se as classes sociais e os grupos sociais, estes compreendendo gêneros, etnias, religiões, ecologismos e outros movimentos sociais. Transnacionalizam-se formas de sociabilidade e jogos de forças sociais, burguesias, proletariados, assalariados em geral, classes médias; de par-em-par com a desterritorialização de coisas, gentes e idéias. Estão em curso os processos de concentração e centralização do capital, atravessando territórios e fronteiras, continentes, ilhas e arquipélagos, mares e oceanos.¹³

É no âmbito da *sociedade civil mundial, vista como o novo palco da história*, que os indivíduos e as coletividades, as classes e os grupos, os gêneros e as etnias, as línguas e as religiões, adquirem outros e novos significados, envolvendo movimentos de integração e fragmentação, acomodação e contradição, reforma e revolução.

Esta é a idéia: a dialética da história, quando vista desde os impasses e as perspectivas que se criam com o globalismo, tanto desenvolve a “revolução burguesa em escala mundial” como cria as condições e as possibilidades da “revolução socialista em escala mundial”; revolução esta da qual participam diferentes categorias de assalariados, grupos étnicos, de gênero e outros, em todo o mundo; envolvendo mais ou menos amplamente todos os que padecem a “globalização desde cima” conduzida segundo os interesses das classes e grupos dominantes mundiais, e lutam pela “globalização desde baixo”, movimentada pelas classes e os setores subalternos situados em perspectivas simultaneamente nacionais, regionais e mundiais. A mesma globalização engendra sua contradição, germinando sua negação.¹⁴

Quando se trata da perspectiva histórica, principalmente em sua acepção dialética,

inspirada no pensamento de Hegel, Marx e outros, logo se evidencia que ela se enraíza na *razão crítica*. A interpretação dialética da história, da realidade social vista em sua historicidade, implica possibilidades de apreensão dos nexos e movimentos, das configurações e tensões, com os quais se forma, conforma e transforma a realidade social, em sua complexidade, seus dilemas e seus horizontes.

Metateoria e visão do mundo

Quando refletimos mais demoradamente sobre diversas e distintas teorias, tendo em conta não só o modo pelo qual apreendem a realidade social, mas também os seus recursos metodológicos e os seus fundamentos epistemológicos, colocam-se alguns novos problemas, também muito importantes. Vejamos alguns desses problemas, ainda que de modo breve.

Primeiro, a despeito de suas especificidades, no que se refere a questões de método e epistemologia, assim como na forma de apreender a realidade, as teorias estão sempre em diálogo, umas com as outras, implícita ou explicitamente. Podem trabalhar o mesmo tema e inclusive formular interpretações convergentes ou semelhantes, ainda que em linguagens distintas. Mas esses paralelismos, ou convergências, às vezes muito importantes, não impedem controvérsias nem eliminam diferenças epistemológicas fundamentais. Além do mais, sempre se coloca a hipótese de que uma, por ser mais densa e abrangente, pode subsumir as outras. Esse é um desafio que está posto, quando se constata que a dialética da história pode contemplar tanto momentos de análise funcional, estrutural ou sistêmica, quanto momentos de mergulho na vivência, existência, ser. *A “visão histórica do mundo” pode subsumir a “visão sistêmica do mundo” e, simultaneamente, o “mundo da vida”.* O mundo da vida e a visão sistêmica do mundo podem ser vistos como modulações das configurações e movimentos da história.

Segundo, cada teoria, por sua densidade e abrangência, pela linguagem que inaugura e institui, pelos seguidores criativos ou não que germina e pelos antecedentes que inventa, logo se estabelece como um *estilo de pensamento*. Às vezes é tão evidente o estilo, que muitos autores são logo identificados como sistêmicos, fenomenólogos ou dialéticos; nesses termos ou por meio de expressões, conceitos ou metáforas equivalentes. Nesse percurso da reflexão e imaginação, logo se verifica que a perspectiva teórica realmente densa e abrangente, ao mesmo tempo que se institui como estilo de pensamento configura-se como toda uma *visão de mundo*.

A recorrência de temas e linguagens, as referências múltiplas, simultâneas e reiteradas, as imagens, figuras e figurações, bem como os conceitos, as categorias e as interpretações, tudo isso logo se desdobra em uma visão do mundo mais ou menos clara, demarcada. É como se a realidade, difícil, complexa, opaca e infinita, aos poucos adquirisse fisionomia e vida, configuração e movimento, como se fosse um ser muito especial, excepcional, cumprindo um destino.

Terceiro, toda teoria, ao desdobrar-se em estilo de pensamento e visão do mundo, logo aponta para o *futuro*. Revela-se como se fosse uma estrada e um convite à viagem destinada a outra forma de sociedade, ao futuro, à utopia. O desvendamento do presente suscita interrogações sobre o passado, quais poderiam ser as raízes do presente; e remete a imaginação, as inquietações e as ilusões para o futuro. A perspectiva sistêmica, com a qual se elabora toda uma arquitetura sistêmica do mundo, logo suscita a idéia de que o futuro pode ser o presente aperfeiçoado, o *status quo* aprimorado.

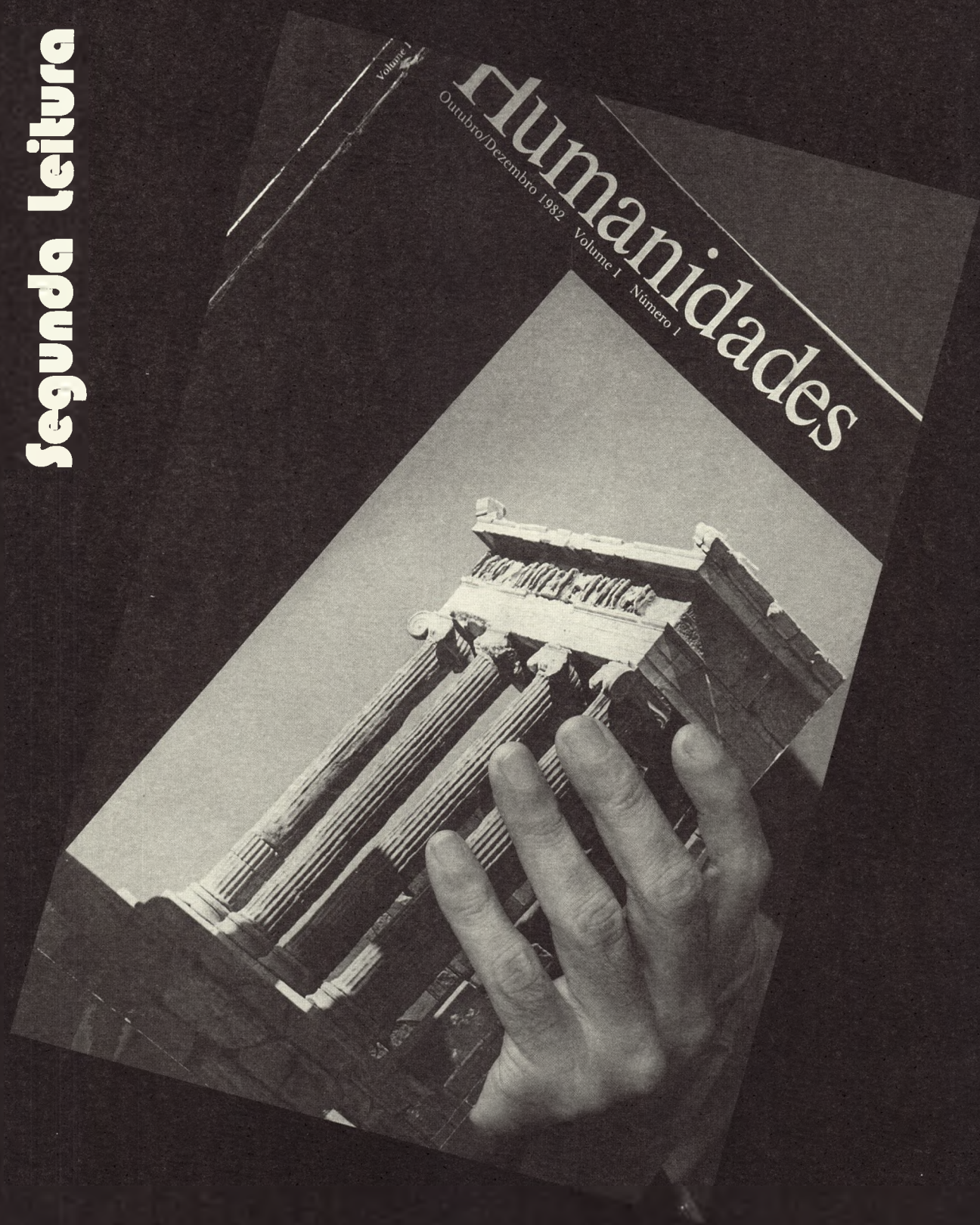
A perspectiva fenomenológica, com a qual se descobre o mundo da vida, logo suscita a idéia de que o futuro pode ser mais vida, muito mais mundo da vida, como realização do humanismo; no qual sobressai o eu, a vivência, a existência; no contraponto subjetivação-objetivação ou realização e danação. A perspectiva dialética, com a qual se desvendam os nexos, tensões e

contradições constitutivos da sociedade, das formas de sociabilidade e dos jogos das forças sociais, com os quais se produzem as diversidades e as desigualdades, as hierarquias e as lutas sociais, logo suscita a idéia de que o futuro pode ser um lugar, lá longe ou próximo, um mundo que está sendo produzido pela “máquina do mundo”; um mundo no qual os indivíduos e as coletividades encontrarão a emancipação e a transparência, enquanto momentos e figurações excepcionais de realização da humanidade.

Notas

- ¹ Martin Albrow, *The Global Age*, Polity Press, Cambridge, 1996; David Held, *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cambridge, 1995; Richard Peet, *Global Capitalism*, Routledge, London, 1991; Daniel Patrick Moynihan, *Pandemonium* (Ethnicity in International Politics), Oxford University Press, Oxford, 1994; Geoffrey Robertson QC, *Crimes Against Humanity*, (The Struggle for Global Justice), Penguin Books, London, 1999; Paul Ekins, *A New World Order* (Grassroots Movements for Global Change), Routledge, London, 1992.
- ² Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes* (Philosophical Papers, Volume I), Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 102; citação do cap. 2: “History of Science and Its Rational Reconstruction”.
- ³ Fabio Minazzi, “Epistemologia, Criticismo e Historicidade”, em: Ludovico Geymonat e Giulio Giorello (orgs.), *As Razões da Ciência*, trad. de João da Silva Gama, Edições 70, Lisboa, 1989, pp. 253-291; citações das pp. 265-267. Consultar também: I. Bernard Cohen, *Revolution in Science*, Harvard University Press, Cambridge, 1995; Octávio Ianni, *Teorias da Globalização*, 9ª edição, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2001; Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (editors), *Global Modernities*, Sage Publications, London, 1995.
- ⁴ Samir Amin, *L'Eurocentrisme, Anthropos, Paris, 1988*; Edward W. Said, *Orientalismo*, trad. de Tomás Rosa Bueno, Companhia das Letras, São Paulo, 1990; Charles A. Moore (org.), *Filosofia: Oriente e Ocidente*, trad. de Ageno Soares dos Santos, Editora Cultrix, São Paulo, 1978; Ehsan Naraghi, *L'Orient et la Crise de L'Occident*, trad. de Brigitte Simon, Editions Entente, Paris, 1977; P. H. Coetzee and A.P.J. Roux (editors), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London, 1998; Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan (editors), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, London, 1994; Octavio Ianni, *Enigmas da modernidade-mundo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2000, esp. cap. IV: “Transculturização”.
- ⁵ Marc Ferro, *Falsificações da História*, trad. de Cascais Franco e Vitor Romaneiro, Publicações Europa-América, Lisboa, 1994; Fernand Braudel, *A Dinâmica do capitalismo*, trad. de Carlos da Veiga Ferreira, Teorema, Lisboa, 1986; Immanuel Wallerstein, *O Capitalismo Histórico*, trad. de Denise Bottmann, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985; Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley, 1982; Thomas Sowell, *Conquests and Cultures*, Basic Books, New York, 1998; Theda Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- ⁶ Richard A. Slaughter (editor), *New Thinking for a New Millennium*, Routledge, London, 1996; Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science* (The Limits of Nineteenth-Century Paradigms), Polity Press, Cambridge, 1991; Ervin Laszlo, *La visione sistemica del mondo*, Gruppo Editoriale Insieme, Milano, 1991; Immanuel Wallerstein (org.), *Para abrir as Ciências Sociais*, Cortez Editora, São Paulo, 1996, sem indicação do tradutor; Roland Robertson, *Globalização*, trad. de João R. Barroso, Editora Vozes, Petrópolis, 2000; Leslie Sklair, *Sociologia do sistema global*, trad. de Reinaldo Endlich Orth, Editora Vozes, Petrópolis, 1995; Bruce Mazlish and Ralph Buultjens (editors), *Conceptualizing Global History*, Westview Press, Oxford, 1993.
- ⁷ Octavio Ianni, *Enigmas da modernidade-mundo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2000, esp. Cap. VI: “O príncipe eletrônico”.
- ⁸ James Lovelock, *As Eras de Gaia*, trad. de Beatriz Sidou, Editora Campus, Rio de Janeiro, 1991; Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, *Terra-Pátria*, trad. de Paulo Neves, Editora Sulina, Porto Alegre, 1995.
- ⁹ Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1993; Pierre Delattre, *Teoria dos sistemas e epistemologia*, trad. de Teresa Ferrand, A Regra do Jogo Edições, Lisboa, 1981; Norbert Wiener, *Cibernética e sociedade*, trad. De José Paulo Paes, Editora Cultrix, São Paulo, 1968; Niklas Luhmann, *Social Systems*, trad. de John Bednarz Jr. e Dirk Paecher, Stanford University Press, Stanford, 1995; Niklas Luhmann, “The World Society as a Social System”, *Int. J. General Systems*, vol. 8, 1982; Ervin Laszlo, *La visione sistemica del mondo*, trad. de Davide Cova, Gruppo Editoriale Insieme, Milano, 1991.
- ¹⁰ Jurgen Habermas, *La lógica de las Ciencias Sociales*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Tecnos, Madrid, 1988; esp. cap. III: “El Funcionalismo en Ciencias Sociales”; Jurgen Habermas e Niklas Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale* (Che Cosa Offre la Ricerca del Sistema Sociale?), trad. de Riccardo Di Corato, Etas Libri, Milano, 1983; Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de H.A. Murena e D.J. Vogelmann, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973. Há tradução deste livro de Max Horkheimer, *Eclipse da Razão*, trad. de Sebastião Uchoa Leite, Editorial Labor do Brasil, Rio de Janeiro, 1976.
- ¹¹ Willhelm Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, trad. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949; Alfred Schutz, *Fenomenologia e relações sociais*, trad. de Angela Melin, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979; M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia y las ciencias del hombre*, trad. de Beatriz B. de Gonzalez e Raul A. Pierola, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.
- ¹² Quentin Skinner (Editor), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Irving M. Zeitlin, *Rethinking Sociology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973, esp. caps. IV: “Phenomenology” e V: “Symbolic Interaction”; Jeffrey C. Alexander, *Twenty Lectures*, (Sociological Theory Since World War II), Columbia University Press, New York, 1987; Jurgen Habermas, *La lógica de las Ciencias Sociales*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Tecnos, Madrid, 1988, esp. cap. II: “Hermeneutica”.
- ¹³ Ernest Mandel, *Late Capitalism*, trad. de Joris De Bres, New Left Review, London, 1975; Christian Palloix, *L'économie mondiale capitaliste*, 2 tomos, François Maspero, Paris, 1971; Eric Hobsbawm, *Era dos Extremos* (O Breve Século XX: 1914-1991), trad. de Marcos Santarrita, Companhia das Letras, São Paulo, 1995; John Gray, *Falso amanhecer* (Os equívocos do capitalismo global), trad. de Max Altman, Editora Record, Rio de Janeiro, 1999.
- ¹⁴ Samir Amin, *Los desafíos de la mundialización*, trad. de Marcos Cueva Perus, Siglo Veintiuno Editores, México, 1997; Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, trad. de Stella Mastrangelo, Siglo Veintiuno Editores, México, 1996; Jeremy Brecher, John Brown Childs e Jill Cutler (Editors), *Global Visions* (Beyond the New World Order), South End Press, Boston, 1993; Michael Hardy e Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, London, 2000.

Segunda Leitura



Segunda leitura é uma sessão que reedita artigos já publicados em números anteriores da revista Humanidades. O artigo "Reinventando as Humanidades" do professor Sergio Paulo Rouanet, foi publicado no nº 10, agosto/outubro de 1986, da Revista Humanidades

Reinventando as Humanidades

Sérgio Paulo Rouanet

As humanidades são ao mesmo tempo ordem e transgressão. São habitadas por um ideal normativo implícito, por um sonho de harmonia, de equilíbrio e perfeição; mas como essa ordem está permanentemente em contradição com todas as ordens existentes, elas são permanentemente transgressoras. A busca da ordem passa pela transgressão, o que significa que elas só podem realizar-se plenamente na democracia, a mais frágil das construções humanas, e a mais valiosa. Como ensinamento, mas também como jogo, como trabalho do pensamento e trabalho do imaginário, como anamnese, consciência crítica e antecipação utópica, elas são indispensáveis numa sociedade livre, e precisam dela para viver.

No Brasil democrático que começamos a construir, chegou o momento de reinventar as humanidades.

No bojo do processo renovador que se iniciou com a volta à democracia e com a convocação da Constituinte, não têm faltado pronunciamentos sobre uma nova política educacional e cultural. Mas pouco, ou nada, se tem escrito sobre a revalorização em nossos currículos de certas disciplinas, estratégicas para um país que está reaprendendo a pensar, e que por isso mesmo foram sistematicamente reprimidas pelo regime anterior: *as humanidades*.

Essas reflexões procuram contribuir para esse objetivo. São deliberadamente polêmicas, porque minha intenção é abrir um debate, e não difundir um dogma. A circunstância de que estejam sendo publicadas numa revista chamada *Humanidades*, no momento em que ela entra em novo ciclo, é uma coincidência simpática, mas não é mais que uma coincidência. São reflexões estritamente pessoais, que não pretendem de nenhum modo exprimir a orientação editorial da revista.

Sérgio Paulo Rouanet, professor pesquisador associado da Universidade de Brasília, ex-ministro da Cultura, diplomata de carreira e embaixador, é autor de *As razões do iluminismo* e *Mal estar da modernidade* (Companhia das Letras).

A onda desenvolvimentista: oposição às humanidades

Gostaria de começar por um depoimento pessoal, que talvez seja também o de toda uma geração. Chegamos à maturidade nos anos 50, em pleno período desenvolvimentista. Começamos a ler livros de economia, que nos ensinaram a manejar com uma certa desenvoltura expressões como “propensão marginal a consumir” e siglas herméticas como PNB. Os intelectuais que mais admirávamos diziam que precisávamos substituir idéias importadas, como estávamos substituindo automóveis importados. Na melhor das hipóteses, essas idéias tinham de passar por um crivo, que um dos melhores pensadores da época chamou de “redução sociológica”.

Suspeitávamos que o projeto desenvolvimentista brasileiro – projeto era um termo em moda, a partir da terminologia existencialista então em voga – talvez não pudesse ser executado em regime de democracia liberal, mas isso não nos preocupava indevidamente. Democracia era coisa dos outros – do gringo, que queria exportar para o Brasil modelos que só eram válidos no exterior, ou da oligarquia, que via no Estado liberal a melhor forma de manter sua dominação de classe.

Enfim, víamos na cultura tradicional brasileira a inimiga principal: era uma cultura alienada, colonizada por idéias estrangeiras, dominada por desembargadores que citavam Anatole France e por professores de português que citavam Rui Barbosa. Ela era o símbolo do Brasil que queríamos mudar: um Brasil beletrista, mais preocupado com a crase que com a crise, e cujo nacionalismo se manifestava mais no ódio ao galicismo que na defesa da Petrobrás. Era uma cultura que usava expressões como *data venia*, serôdio, cizânia, enquanto nós esgrimíamos com desembaraço palavras como operacional e alienação.

Nessa versão tropical da “*querelle des anciens et des modernes*” nós representávamos a onda do futuro porque sabíamos que a crise do Brasil era

estrutural, vinculada à nossa condição de país subdesenvolvido e dependente, enquanto os outros, os velhos, diziam que a crise do Brasil era de caráter, ou afirmavam que tudo melhoraria no momento em que a juventude soubesse colocar corretamente os pronomes.

Esse Brasil formalista, cartorial, forense, antimoderno, de algum modo estava associado ao conceito de “humanidades”. Elas simbolizavam tudo isso: uma cultura livresca, uma pedagogia de frade, que ensinava gerações incontáveis de estudantes a declinar *rosa, rosae*, a declamar sonetos de Olavo Bilac, ou a estudar filosofia no compêndio do Padre Lionel Franca. Rejeitávamos tudo isso, não porque fôssemos necessariamente incultos (muitos liam o seu Sartre e sabiam o seu Hegel), mas porque uma educação, assim concebida, não podia formar os “recursos humanos” necessários ao nosso processo de desenvolvimento. Precisávamos químicos, industriais e engenheiros eletrônicos, e não latinistas – essa era a síntese de nossa oposição às humanidades.

Fim das humanidades e fortalecimento do autoritarismo

Pois bem, um dia ocorreu essa coisa espantosa: um anjo torto ouviu as nossas preces. Sem dúvida, queríamos um governo civil e popular, mas com essa importante diferença, tudo o mais aconteceu conforme imaginávamos. Os novos governantes exprimiam nossas idéias e até usavam nossa linguagem. Eram a favor do desenvolvimento, falavam grosso com o gringo (apesar do modelo desnacionalizante adotado) e diziam que não podíamos importar mecanicamente idéias não-adaptadas às realidades brasileiras. Foi, então, que começaram a circular nos ministérios e nas estatais aqueles rapazes com terno de tergal fosforescente e uma *attaché case* preta, com um brilho esquisito nos olhos. Eram os filhos do milagre, e os pais do modelo. Tinham doutorado em Chicago, brandiam estatísticas e defendiam o governo com equações.

Da noite para o dia o Brasil dos bacharéis transformou-se no Brasil dos tecnocratas. A Filosofia e o Latim foram suprimidos dos currículos. A História deixou de ser lecionada como disciplina autônoma. O Português, reduto dos gramáticos que desprezávamos, mudou tanto, que até mudou de nome – passou a chamar-se Comunicação e Expressão. Em compensação, aumentou assustadoramente o número de vagas nas disciplinas certas, as que convêm a um país em desenvolvimento: Química, Engenharia, Eletrônica, Informática. Em suma, o país se modernizara.

Tudo como queríamos. Só que nossos sonhos, realizados, viraram pesadelos. O país não era mais a pátria dos bacharéis, mas tinha se convertido na terra-de-ninguém, dos zumbis competentes e dos doutores lobotomizados. O Brasil inteiro fazia vestibular com testes de múltipla escolha, gostava de futebol, jogava na loteria esportiva, torcia por Fittipaldi, e vivia mergulhado, beatificamente, numa ignorância enciclopédica.

Antes de 1964, tínhamos grandes massas iletradas, e uma oligarquia pelo menos superficialmente culta; desde então, reinou a grande democracia do analfabetismo universal. Entendamo-nos: havia mais gente com formação superior que em toda a história passada do Brasil. Mas, culturalmente, reinava o analfabetismo. Não se lia Literatura. Não se sabia História. Não se conheciam línguas estrangeiras, ou se conhecia o inglês básico, o suficiente para aproveitar bolsas de pós-graduação oferecidas no exterior. O francês tinha se transformado numa língua tão morta como o Latim, e do Latim sabiam-se estritamente as duas ou três expressões usadas pelos americanos em livros de economia. Não se usava mais *data venia*, mas usavam-se *prima facie*, *centeribus paribus*, *ex ante* e *ex post*: tudo como está no manual de Samuelson. Nosso velho inimigo estava definitivamente morto: as humanidades tinham acabado.

Começamos então a descobrir uma coisa estranha: uma causalidade oblíqua, perversa,

inesperada, entre o fim das humanidades e o fortalecimento do regime autoritário. Que o regime tinha acabado com as humanidades era algo de óbvio, que podia ser verificado no *Diário Oficial*; mas que a proposição era reversível, e que a extinção das humanidades beneficiava o regime, foi algo que só descobrimos depois de algum tempo.

O que aconteceu foi simplesmente o seguinte: com o fim das humanidades acabou também, em grande parte, o pensamento crítico. O fim da Filosofia significou o fim de toda uma prática de reflexão questionadora que bem ou mal tinha se iniciado nos anos 60. O fim da História significou o fim de um estilo de pensamento que vê o presente como fluxo, e portanto como algo de transformável. O fim da Literatura significou o empobrecimento do imaginário, que não podia mais fantasiar um futuro situado além do existente. O fim do Latim e do Francês significou o fim de instrumentos que com todos os defeitos do ensino tradicional comportavam perspectivas de evasão e transcendência: fuga temporal em direção a nosso passado cultural mais remoto, ou fuga espacial em direção a outro universo que não o da cultura anglo-saxônica dominante.

Hoje, sabemos, os *défroqués* da grande religião nacional-populista, que havia mais humanidade num cônego dispéptico que escandia hexâmetros da *Eneida*, ou numa antiga aluna de Sion que recitava, num francês trêmulo, trechos da *Phèdre*, ou num velho senil que contava anedotas canalhas ocorridas na Paris de Mistinguette, que em toda a nossa retórica de mocidade. Éramos puros, éramos duros, e éramos bárbaros – mas não no bom sentido. A cultura que queríamos demolir era frívola e ornamental, acadêmica e elitista, eurocêntrica e alienada, mas nela pulsavam memórias e esperanças, que se extinguíram para sempre quando foi arrasada pela tecnocracia triunfante.

No Brasil dos anos 70, não havia mais pessoas alienadas. Só havia conformistas esquizóides. Todos praticavam, conscienciosamente, a redução sociológica, afastando modelos estrangeiros, ou

Durante o regime autoritário, o aprendizado da língua como via de acesso à cultura foi desencorajado porque o regime precisava de técnicos, e não de contestadores, e nessa ótica era mais importante paralisar cérebros, treinando-os na lógica binária subjacente aos testes de múltipla escolha (certo ou errado) que habituar os estudantes a concatenar idéias capazes de transcender esse universo dicotômico.

adaptando-os, com infinitos cuidados higiênicos, à nossa realidade de potência média – por exemplo, essa idéia exótica chamada democracia, ou essa outra chamada direitos humanos, que o regime aceitava, desde que ajustadas às nossas peculiaridades de país em desenvolvimento.

Goethe disse uma vez que devemos tomar muito cuidado na escolha dos nossos ideais de juventude, porque eles vão acabar se realizando. Somos uma geração mimada pela história; conseguimos tudo o que queríamos, e o que conseguimos nos faz medo. Apesar de tudo, podemos ainda reabilitar-nos se pudermos contribuir, pela reflexão ou pela ação, para uma certa correção de rumos. Por exemplo, podemos lutar para que as humanidades venham a assumir o papel que lhes cabe no sistema brasileiro de ensino.

Contribuição à formação do homem

Tradicionalmente, as humanidades se confundiam com o estudo do Latim e do Grego. Dizia-se que um estudante “fazia suas humanidades” quando cursava o segundo ciclo do ensino secundário, numa época em que essas classes eram constituídas sobretudo por aquelas disciplinas.

O termo humanidades se emprega hoje num sentido mais amplo, mas a questão está em saber até que ponto ele pode ser estendido sem perder sua especificidade. Por exemplo, não podemos

dizer que sua extensão coincide com a do termo “humanista”, no sentido do *quattrocento* italiano. Pois o humanista da Renascença se interessava pelas humanidades, mas também por muitas outras coisas que não poderíamos hoje considerar como humanidades. Seu saber incluía a filosofia greco-latina, mas também a ciência natural e vários talentos práticos.

Assim, não se limitava a estudar Plínio, mas fazia coleções de história natural; não se contentava em ler Estrabão, mas fazia estudos geográficos; Tito Lívio e Tucídides não eram apenas textos clássicos, mas modelos para a composição de crônicas contemporâneas; traduzia as comédias de Plauto, mas também as encenava e dirigia; além disso, agia como magistrado, secretário, diplomata, soldado.

O humanista podia fazer seu o verso de Terêncio: “*Homo sum – nihil humani a me alienum puto*”. Mas esse verso não se presta para uma definição atual das humanidades. Teríamos, nesse caso, que incluir as Ciências Humanas, e mesmo as Ciências Exatas, na medida em que nenhuma delas é “alheia ao homem”, no sentido de Terêncio. Para ter algum conteúdo real, nas condições contemporâneas, as humanidades devem ser mais que o simples cultivo do grego e do latim, e menos que uma *summa* enciclopédica dos conhecimentos humanos.

Proponho chamar de “humanidades” as disciplinas que contribuam para a formação (*Bildung*) do homem, independentemente de qualquer finalidade utilitária imediata, isto é, que não tenham necessariamente como objetivo transmitir um saber científico ou uma competência prática, mas estruturar uma personalidade segundo uma certa *paidea*, vale dizer, um ideal civilizatório e uma normatividade inscrita na tradição, ou simplesmente proporcionar um prazer lúdico.

Essa definição é ampla demais para permitir um consenso absoluto sobre as disciplinas que deveriam ser incluídas ou excluídas, mas creio que seria razoável, a partir dela, considerar que pertencem às humanidades disciplinas como

línguas e culturas clássicas, seu objeto original; língua e literatura vernácula; principais línguas estrangeiras e respectivas literaturas; história; filosofia; e belas-artes.

Mitos e raízes no mundo greco-latino

Propor no Brasil de hoje que as letras clássicas voltem a figurar no segundo grau parece tão extravagante quanto advogar o retorno aos currículos medievais – o *trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia). E no entanto, ninguém menos que Antonio Gramsci, primeiro secretário-geral do Partido Comunista Italiano, fez a apologia do ensino do grego e do latim. Ninguém aprende essas duas línguas, dizia ele, para trabalhar como garçom ou como intérprete, e sim “para conhecer diretamente a civilização dos dois povos, pressuposto necessário da vida moderna, isto é, para ser si mesmo e conhecer a si mesmo conscientemente”.

O latim, como o grego, se apresenta à fantasia como um mito, com um fascínio que nenhuma língua moderna poderá ter. Não se aprende o latim para falá-lo. Através dele, é toda uma civilização que ressurge, são nossas origens que aparecem. A comparação do latim com o italiano (ou o português) é um constante exercício intelectual, mobilizando todas as nossas faculdades de análise e abstração, para podermos descobrir as semelhanças e as diferenças.

O estudo da gramática é um instantâneo fotográfico, ao passo que o estudo da língua, de Ennio a Fedro e os autores cristãos, é um processo diacrônico, que imita o fluxo da história real: o vocabulário de Plauto não é o de Cícero, que por sua vez é diferente do dos autores do Baixo Império. A língua é história, em seu desdobramento no tempo, e contém a história dos homens que a falaram, na sucessão dos séculos. “A educação do jovem é determinada por todo esse complexo orgânico... O estudante mergulha na história, adquire uma intuição

historicista do mundo e da vida, que se converte numa segunda natureza, quase numa espontaneidade, porque não foi inculcada pedantemente por uma vontade educativa externa.”

Para o bem ou para o mal, pertencemos à cultura do Ocidente, que foi moldada pelo mundo greco-latino. Lendo sobre Ulisses, estamos lendo sobre nós mesmos. A queda de Tróia é também a nossa queda, e aprendemos com o piedoso Enéas a transformar o incêndio de Ilion na fundação de Roma, vencendo todas as adversidades: “*tantae molis era Romanam condere gentem*”. Buscamos em Tito Lívio ensinamentos para nossa vida cívica, e aprendemos com Suetônio a detestar os tiranos. Para nosso horror, descobrimos que Calígula é nosso contemporâneo. Meditamos com proveito a grave sabedoria de *De Amititia*, mas rejeitamos as opções políticas de Cícero.

Estamos de algum modo mais próximos da ralé boêmia que cercava Catilina que do arrivista Marcus Tullius, *homo novus* que adulava o partido aristocrático. Surpreendemo-nos tomando partido na guerra civil entre Pompeu e César, e quase partilhamos o entusiasmo dos jacobinos pelo tiranicida Brutus, quando assistimos ao colapso das instituições republicanas. Lemos uma carta em que Plínio, o jovem, relata a Trajano haver interrogado, como governador numa província da Ásia Menor, várias pessoas acusadas

Começamos então a descobrir uma coisa estranha: uma causalidade oblíqua, perversa, inesperada, entre o fim das humanidades e o fortalecimento do regime autoritário. Que o regime tinha acabado com as humanidades era algo de óbvio, que podia ser verificado no *Diário Oficial*; mas que a proposição era reversível, e que a extinção das humanidades beneficiava o regime, foi algo que só descobrimos depois de algum tempo.

por uma carta anônima de praticarem o cristianismo.

Trajano aprova o comportamento de Plínio, mas recomenda que no futuro não dê mais crédito a cartas anônimas, pois denúncias desse tipo são infames, e incompatíveis com o grau de civilização alcançado pelo Império: estamos no ano II da Era Cristã. Em suma, voltamos a Gramsci. Ninguém aprende latim para falar latim. Aprendemos latim para descobrir nossas raízes, e tomarmos consciência do que somos hoje; para exercitar nossas faculdades de análise e abstração; para conhecermos melhor esse latim moderno que é o português; para encontrarmos na antiguidade romana paralelos com nossa atualidade; e para fugirmos dessa atualidade, recusando, num gesto de desafio político, e não de escapismo, o eterno presente que nos é imposto pela sociedade unidimensional.

Autoritarismo, populismo e diversidade lingüística

Entre as línguas e literaturas modernas, é evidente que a língua portuguesa e a literatura luso-brasileira têm que receber absoluta prioridade. Essa coisa trivial precisa ser dita, porque durante o governo autoritário, o Português foi sistematicamente humilhado. A redação foi suprimida, e com ela o adestramento necessário na arte de pensar e organizar as idéias, e a própria disciplina mudou de nome, como vimos. Atrás do novo nome – Comunicação e Expressão – há uma nova ideologia – a de que o importante não é o aprendizado de uma língua padronizada, e sim a capacidade de exprimir-se e comunicar-se, mesmo sem a utilização “correta” dessa língua.

Essa reação aparentemente saudável contra a gramatiquice que torturou várias gerações de estudantes brasileiros esconde algo de profundamente problemático: uma polêmica, não contra a rigidez da gramática normativa, mas contra a norma culta em geral, não contra a deformação e esvaziamento do pensamento por uma pedagogia formalista, mas contra o próprio

pensamento. O curioso é que nesse ponto como em tantos outros há uma perfeita continuidade entre a tecnocracia militar e o populismo atual.

Durante o regime autoritário, o aprendizado da língua como via de acesso à cultura foi desencorajado porque o regime precisava de técnicos, e não de contestadores, e nessa ótica era mais importante paralisar cérebros, treinando-os na lógica binária subjacente aos testes de múltipla escolha (certo ou errado) que habituar os estudantes a concatenar idéias capazes de transcender esse universo dicotômico. Terminado o governo autoritário, os populistas prosseguem a mesma tarefa de sabotar a linguagem e o pensamento. Segundo eles, não temos o direito de impor à criança uma normatividade lingüística de classe, um código de classe, desrespeitando a espontaneidade linguajeira da classe baixa.

Esse populismo se baseia num historicismo reacionário, e acaba produzindo os mesmos efeitos visados pelo regime anterior: a destruição da linguagem como veículo do pensamento crítico. Pois ele implica manter em seu gueto lingüístico o indivíduo marginalizado, que já vive num gueto socioeconômico. É óbvio que quem domina o código culto tem uma capacidade infinitamente maior de expressar-se, de compreender seu próprio contexto e contextos alternativos, de relativizar certezas, de compreender o ponto de vista do outro e refutá-lo, de manipular variáveis, de argumentar e contra-argumentar. Ter acesso a esse código é uma condição necessária, embora evidentemente não suficiente, para que o indivíduo possa pensar, agir, participar, como ser humano e como cidadão.

Sabemos por sócio-lingüistas, como Basil Bernstein, que o “código restrito”, falado por pessoas de classe baixa, condiciona estruturas de pensamento também restritas – concretas, autocentradas, incapazes de abstrair, generalizar e descontextualizar. Sem o acesso ao “código elaborado”, semântica e sintaticamente mais complexo, falado por pessoas de classe alta, os

indivíduos de classe baixa jamais terão condições cognitivas para pensar de modo totalizante, refletindo sobre os fatores responsáveis pela injustiça e pela desigualdade. Em vez de idealizar o que deveria ser denunciado, os populistas fariam melhor se contribuíssem para que o povo tivesse acesso aos instrumentos de sua auto-emancipação, que não são primordialmente de natureza lingüística, mas *incluem* os de natureza lingüística.

Outra razão responsável pelo desaparecimento do “português” como disciplina curricular pode estar ligada à idéia de que no Brasil não se fala mais o português, e sim uma língua própria, que alguns não hesitam em chamar de brasileira. É uma variante especialmente rudimentar do nacionalismo cultural que se difunde entre nós. Como tantas outras versões da tese anticolonialista, que opõe um país estrangeiro, imperialista, a um Brasil harmônico, sem clivagens sociais, sem conflitos de classe (o que explica o grande sucesso dessa tese junto ao pensamento de direita), a corrente “brasileirista” ao mesmo tempo subestima as diferenciações internas dentro do Brasil e exagera as diferenças entre o Brasil e Portugal.

Por um lado, com efeito, o estabelecimento de uma norma “brasileira”, distinta da lusitana, poderia ser a mera síntese artificial de uma grande multiplicidade de usos lingüísticos, que correria o risco de ser tão diferente da realidade lingüística do Piauí, de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul como dizem que a norma portuguesa é diferente da língua brasileira. Por outro lado, é óbvio para qualquer leigo que as semelhanças sintáticas e lexicais entre o português do Brasil e de Portugal predominam maciçamente sobre as diferenças, sobretudo na língua escrita. Mas essas diferenças existem, apesar de tudo, e não se trata, bem-entendido, de subordinar o uso culto português ao lusitano, e sim, a partir do mapeamento dos usos existentes em todos os países lusófonos, de prosseguir os esforços de negociação com Portugal e os países africanos, com vistas a uma padronização internacional

flexível, que comporte, como igualmente legítimas, numerosas variantes.

O outro caminho seria o da secessão lingüística. Ela nos ofereceria muito pouco, ou nada: uma simples padronização alternativa, supostamente brasileira, na verdade tão afastada como a anterior dos diferentes particularismos lingüísticos. Perderíamos, em compensação, o benefício de pertencer a uma comunidade multicontinental, que inclui a Europa e as três regiões do terceiro mundo. São sete países soberanos, com mais de 160 milhões de usuários, que têm todo interesse em dispor de uma língua de cultura tão homogênea quanto possível, com um mínimo de dialeção, como veículo de comunicação dentro da comunidade lusófona e de irradiação cultural no restante do mundo. O notável trabalho de unificação ortográfica, empreendido por Antonio Houaiss, é um passo importantíssimo na direção certa. Uma coisa é indiscutível: optar, hoje em dia, pelo separatismo, seria um gesto ideológico cego, tão retrógrado politicamente como contestar a hegemonia do código culto.

Num e noutro caso, trata-se de sabotar a universalidade do português como língua de cultura, e portanto como via de acesso às categorias que permitirão articular uma prática libertadora. O que vale para o estudo da língua, vale para o estudo da literatura. Temos que evitar a tendência anti-histórica que privilegia o presente sobre o passado, e a tendência chauvinista que privilegia a literatura brasileira sobre a portuguesa. Parte-se erroneamente da impressão de que compreenderemos melhor o mundo contemporâneo se consagrarmos maior atenção aos escritores vivos, relegando os clássicos a uma posição secundária.

Essa impressão ignora o fato óbvio de que uma obra clássica é tão atual no presente quando na época em que foi escrita. A subliteratura é sempre irrelevante para o presente. Imagine-se o que teria acontecido se um professor de literatura brasileira nos anos 20 tivesse tido a idéia “progressista” de excluir do currículo Machado

de Assis, substituindo-o pelo autor mais em moda e mais recente naquele momento: Coelho Neto. Duvido que as infelizes vítimas dessa experiência pedagógica tivessem adquirido melhores instrumentos para entender sua época lendo “O Rei Negro” que lendo “Dom Casmurro”.

Advoga-se, por outro lado, senão o fim do estudo da literatura portuguesa, pelo menos sua equiparação às outras literaturas estrangeiras. Pergunto ao excelente crítico literário, que é o principal defensor dessa idéia, qual seria o nível atual da literatura dos Estados Unidos, se os departamentos de Letras das universidades americanas impusessem o estudo exclusivo, ou preponderante, de autores puramente nacionais, como Faulkner ou Hemingway, ou no máximo de americanos expatriados, como T. S. Eliot, Henry James e Ezra Pound, em detrimento de autores ingleses como Joyce e Lawrence?

Seria preciso ser muito persuasivo para convencer essas universidades de que o estudo de Shakespeare deve ter o mesmo peso nos currículos que o de Racine, Calderon ou Gryphius. Com toda razão, elas responderiam que Shakespeare é infinitamente mais relevante para a cultura americana que Racine. Nossa literatura ficaria menos brasileira no momento em que Eça de Queiroz e Fernando Pessoa fossem considerados autores estrangeiros. Sabemos, sem sombra de dúvida, que eles fazem parte de nossa cultura. Esquecer Camões e Gil Vicente é esquecer a parte mais viva de nossa substância cultural.

Nesses exemplos, como no exemplo do latim, trata-se de remontar ao nosso passado, para podermos compreender nosso presente: ou nosso passado como partes da história portuguesa, ou nosso passado como herdeiros da cultura romana. Somos esse passado, e esse passado vive em nós: só ele pode ajudar-nos a entender a atualidade que nos modela, e que contribuímos para modelar na exata medida em que conhecemos as influências que nos constituíram. No meio tempo, uma palavra de advertência, não ao brilhante crítico a que me referi, que não precisa receber lições de ninguém e que de resto é um

veemente defensor da cultura humanística, mas a alguns dos seus discípulos mais belicosos: não há muita razão para temer a recolonização lusitana.

O imperialismo que nos ameaça não é mais o do tempo do senhor Dom João VI. Não é mais o momento de ranger os dentes pensando na “noite das garrafadas”, nem de pedir socorro ao almirante Cochrane para evitar o revide das Cortes. Nas condições contemporâneas, em que enfrentamos o risco de uma desfiguração da língua por influência de idiomas mais agressivos, nossa identidade cultural será tanto mais forte quanto maior for nosso apego à tradição, e a literatura portuguesa é uma parte indissociável dessa tradição.

O francês e o inglês no estudo das humanidades

Já que estamos falando em tradição, na tradição brasileira as principais línguas ensinadas nas escolas foram o francês e o inglês. Como não me atrevo a sugerir o ensino do alemão, do italiano e do espanhol, limito-me a dizer que essa tradição deve ser mantida, o que implica restaurar o francês como disciplina obrigatória. É um sinal dos tempos que seja preciso recordar coisas óbvias, como a importância do francês enquanto idioma oficial de metade da África, ou veículo de uma cultura que apesar dos pesares continua sendo uma das mais influentes do mundo.

É tempo de enterrar de vez o lugar comum de que a cultura francesa está em decadência. Podemos distinguir três vagas de influência francesa no Brasil. Na primeira, no final do século 18, ela nos chegava sob a forma das “idéias francesas”, as obras dos enciclopedistas, que tinham cheiro de enxofre e faziam tremer o trono e o altar. Na segunda, que predominou durante mais de um século, ela assumiu a forma de uma colonização cultural indiscriminada, estendendo-se desde a moda à culinária, desde a comédia de *boulevard* ao tratado do direito constitucional. Paris nos ensinava a ver, sentir e pensar. Na

terceira, que começou depois de 1945, a influência americana entrou em ascensão, sem que com isso a francesa desaparecesse. Ela fez o que fazem as espécies ameaçadas de extinção: especializou-se. Em vez de ser uma presença difusa atravessando inteiramente nosso cotidiano, ela se concentrou na filosofia e nas ciências humanas.

Essa terceira fase conheceu vários ciclos. No pós-guerra, houve o ciclo existencialista, com Sartre e Camus; nos anos sessenta, tivemos o ciclo estruturalista, com Lévi-Strauss, Athusser, Poulantzas, Lacan; e vivemos, atualmente, o ciclo pós-estruturalista, com autores como Foucault e Derrida, Barthes e Deleuze, Castoriadis e Baudrillard. Não há sinais de que essa extraordinária criatividade esteja por se esgotar. A irradiação cultural parisiense não se limita à América Latina, e atinge áreas culturais tradicionalmente imunes à sedução francesa, como os Estados Unidos, até recentemente *chasse gardée* da filosofia analítica, e que hoje está sob a gravitação dos pós-estruturalistas franceses, e a Alemanha, que desde a guerra ignora a cultura de além-Reno, mas que neste momento lê febrilmente os autores franceses, principalmente depois que Jurgen Habermas escreveu em *Le Monde* que nos últimos dez ou vinte anos as principais influências culturais vieram de Paris.

Em suma, tudo indica que a oração fúnebre da cultura francesa foi pronunciada cedo demais. É justamente nesse momento que o Brasil resolve abolir o ensino obrigatório do francês. Com isso, ficamos entregues, de mãos atadas, a uma única influência cultural: a anglo-saxônica. A revivescência do ensino do francês teria no mínimo a vantagem de permitir aos nossos estudantes uma escolha entre as duas culturas. É preciso evitar mal-entendidos: não estou cometendo o ridículo de identificar o inglês com a tecnocracia, e o francês com as humanidades. Estou simplesmente partindo do fato empírico de que o francês sempre foi vetor da respectiva cultura, o que não parece ser a vocação do inglês.

Na fase da hegemonia parisiense, junto com o

francês vinham Corneille e Molière, Victor Hugo e Rimbaud; na fase atual de hegemonia americana, não se pode dizer que junto com o inglês venham Donne e Shakespeare, Byron e Joyce. Nossos avós eram patéticos, em sua submissão mental a Paris, mas pelo menos sabiam de cor o diálogo entre o Cid e Don Diego; nossas filhas são igualmente patéticas em sua submissão mental a Washington, com a agravante de que nunca ouviram falar na *Waste Land*. Das duas alienações culturais, a francesa foi de longe a mais civilizadora.

Minha proposta é portanto que além de se restaurar o ensino da língua e literatura francesa, seja repensado o ensino do inglês, de modo a fazer do seu aprendizado uma experiência menos mecânica que a que se pode ter num laboratório de línguas, no Instituto Berlitz. Somente assim seria possível resgatar o inglês para o estudo das humanidades. Ele não seria apenas a língua dos redatores da revista *Time*, mas a língua em que Milton escreveu *Paradise Lost*.

Conceber o mundo como história

O estudo da história tinha tradicionalmente fins edificantes. Aprendia-se história para seguir os bons exemplos, os dos varões de Plutarco, nas *Vidas Paralelas*, ou os de Tito Lívio, em suas *Décadas*. Bossuet deu-se ao trabalho de escrever para seu real pupilo, o Delfim de França, um tratado de história universal, com fins pedagógicos. O ensino da história tinha uma função cívica e patriótica. Várias gerações de estudantes aprenderam a admirar nos livros de Albert Malet as virtudes republicanas pregadas por Michelet. Também no Brasil aprendemos a respeitar a *virtù* cívica, em Feijó, ou guerreira, em Caxias.

Mas a história, além de edificante, também sabia contar histórias, que estimulavam a imaginação infantil. Ela tinha um enorme componente lúdico: o prazer que sentíamos ouvindo a história de Rômulo e Remo era herdeiro direto do prazer que tínhamos sentido antes, ouvindo outras

O resgate das humanidades tem um sentido de renovação, não de restauração. Não se trata de voltar ao passado, mas de tornar possível o futuro. É preciso, para isso, romper com a antiga pedagogia, com os antigos métodos. A velha educação tinha seus méritos, mas não pode ser idealizada.

histórias de crianças abandonadas, como Hansel e Gretel, ou João e Maria. Tudo isso acabou. A história ou não existe mais, ou perdeu sua autonomia, confundida com a geografia, ou tornou-se desinteressante.

Há várias maneiras de tornar a história desinteressante. Há a maneira convencional, em que ela se reduzia a uma sucessão de datas, num palco em que gesticulavam reis e generais. O importante era saber em que ano tinha se travado a batalha de Salamina. Há a maneira da história quantitativa, em que aprendemos qual a taxa de natalidade e mortalidade da Bretanha, na última década do século 18. O importante é conhecer o comportamento histórico dos preços dos gêneros alimentícios. E há a maneira do marxismo vulgar, que foi ensinado no Brasil em manuais curiosamente tolerados pela censura do regime autoritário. Neles, não havia mais pessoas; só havia estruturas. A história da Grécia não mencionava os nomes de Péricles ou Alcebiades: só havia um estranho personagem chamado “modo de produção”, que estava presente em Esparta e Tebas, e produzia sempre os mesmos efeitos. Era uma história sem superestruturas; o importante era saber como se dava a luta de classes na Grécia dos tiranos, em contraste com a Grécia democrática, e não saber o que pensavam os filósofos eleáticos sobre a natureza da matéria.

Sem dúvida, tudo isso é mais sério que a história impressionística de Michelet, mas que paixão nesse impressionismo! Reconhecemos a superioridade da história científica, mas que saudades de Albert Malet! Era uma historiografia

deliciosamente absurda. Lembro-me de uma gravura do Grand Condé, com sua peruca empoada, e embaixo uma legenda que se referia à “*laideur épique*”, à feiúra épica do retratado. Impossível encontrar um retrato de Napoleão sem uma legenda derivando cuidadosamente traços de caráter de traços fisionômicos: testa ampla, denotando a vastidão dos pensamentos, olhar de águia, denotando os projetos guerreiros.

Um psicologismo inocente impregnava tudo: se apenas Luiz XVI tivesse dado ouvidos a Necker, em vez de se deixar influenciar pela *clique* que rodeava Maria Antonieta! Essa história não formava pesquisadores, mas era um estímulo para o sonho, e portanto para a ação. Talvez nem sequer formasse bons cidadãos, como era sua intenção explícita, mas fazia algo de mais importante: ensinava a conceber o mundo como história. Mas de uma vez, lendo as explicações de Malet sobre “as causas da Revolução francesa”, tive a ilusão de que o autor estava falando sobre o Brasil contemporâneo. Era uma história que treinava o espírito para o hábito do pensamento retrospectivo e prospectivo, como memória e antecipação, recaptura do passado e vivência do presente como história, isto é, um presente plástico, maleável, habitado por um futuro que depende de nós concretizar.

Nada mais ideológico que essa história: a ideologia da “*bourgeoisie conquérante*”, para a qual não havia obstáculos à vontade humana, e que não tinha descoberto ainda o grande abismo entre o “terceiro estado” e a classe operária. Mas atrás de tudo isso havia um enorme sopro democrático, que compensava todas as ingenuidades. Era uma história épica, cujo herói era o homem. Reencontrei depois a mesma larga inspiração homérica em vários livros de história “adulta”: a história da cultura grega em Burckhardt, a história romana de Gibbon e Mommsen, e a história sangrenta da grande injustiça contra o proletariado, no primeiro volume de *O Capital*.

Será uma utopia imaginar uma nova história que seja tão científica como a atual, sem abrir mão

do que fazia a grandeza da antiga – a capacidade de estimular o pensamento, mas também o imaginário, de fazer-nos sofrer sofrimentos que não são nossos, de viver experiências que não nos pertencem, de evocar o passado, trazendo-o para o presente, de projetar no passado nosso presente, reconhecendo-o como algo de único, e ao mesmo tempo como a repetição de velhos protótipos? Sem uma história assim, que permita realizar o sonho de Walter Benjamin – salvar o passado, no momento em que o reconhecemos como sincrônico com o nosso presente, num instante de perigo – o projeto de restaurar as humanidades seria necessariamente incompleto.

Filosofia – a crítica como razão de ser

Seria um pouco difícil, depois de Merleau-Ponty, fazer um “elogio da filosofia”. Todos sabemos o que está em jogo: nenhuma outra disciplina está tão carregada de história, a história dos erros e acertos com que a humanidade, em sua sabedoria e em sua cegueira, tentou pensar-se e pensar o mundo.

Refazer o extenso itinerário ao longo do qual os pré-socráticos especularam sobre a substância do universo e Platão e Aristóteles sobre a natureza do homem e suas instituições; os pensadores medievais tentaram conciliar a verdade humana e a verdade revelada; Bacon e Descartes lançaram as bases do pensamento moderno; Spinoza e Leibnitz criaram os primeiros grandes sistemas idealistas; Kant tirou a filosofia do seu “sono dogmático”, mostrando sob que condições a razão pode atingir a verdade, orientar a ação e fundamentar o juízo estético; Hegel tentou restaurar a unidade dessa razão desmembrada, na mais extraordinária construção especulativa de todos os tempos; Marx, invertendo Hegel, anunciou a decomposição do Espírito Absoluto, substituindo-o pelo homem como ser produtivo concreto, e declarou que não era mais o momento de interpretar o mundo, e sim de transformá-lo; Nietzsche anuncia a morte de Deus, e combate o niilismo em nome de Dionisos; Heidegger tenta

destruir a metafísica ocidental, em busca do Ser exilado; Derrida tenta deconstruir o logocentrismo, em busca da escrita primordial; a *Urschrift*, reprimida pela Voz; o positivismo lógico e seus descendentes, como a filosofia analítica, desmascararam as proposições vazias, metafísicas, inverificáveis, ou tautológicas, numa ascese necessária e suicida – refazer todo esse caminho é refazer o trajeto da razão humana.

A filosofia está assim no centro das humanidades. Impossível ser relativista, reconhecendo, em formas tão variadas, o mesmo impulso de encontrar a verdade; impossível ser dogmático, nesse “festim báquico”, de que falava Hegel, nesse campo de batalha, *Kampfplatz* de que falava Kant, em que coexistem tantos convivas e tantos combatentes, todos advogando filosofias absolutamente plausíveis e absolutamente contraditórias entre si. Por isso, o filósofo é crítico, embora não seja cético. Não desespera da verdade, mas recusa todas as certezas, considerando-as provisórias, e sujeitas a serem relativizadas por novos argumentos.

É óbvio que uma disciplina que tem a crítica como razão de ser não pode ser estimulada pelos regimes autoritários. A filosofia é a atividade do pensamento enquanto pensamento, a razão em sua negatividade pura, que não pode ser posta a serviço de nenhum projeto de escravização do homem. A razão filosófica é inimiga nata da razão de estado: não é por acaso que ela foi suprimida dos currículos brasileiros. Agora que ela está a ponto de ser reintroduzida nas escolas e universidades, temos que ficar atentos para não recairmos em antigos erros, ou incidirmos em novos. O ensino tem que ser essencialmente pluralista, sem privilegiar nenhuma doutrina

**Todos sabemos o que está em jogo:
nenhuma outra disciplina está tão
carregada de história, a história dos
erros e acertos com que a
humanidade, em sua sabedoria e em
sua cegueira, tentou pensar-se e
pensar o mundo.**

específica, o que não significa, obviamente, a ausência de todo ponto de vista.

Se apresentássemos todas as doutrinas como equivalentes, sem paixão, estaríamos formando sofistas, não filósofos. É da essência da filosofia ver a sucessão das doutrinas a partir de uma posição teórica, de um *a priori*, que pode ser tomista, positivista ou marxista. O importante é que esse ponto de vista permita o livre confronto com todas as correntes: ele deve ser um jato luminoso que torne visíveis aspectos que de outro modo não seriam percebidos, e não um refrator que exclua ou deforme aspectos incompatíveis com o ponto de vista adotado. O que havia de errado nos antigos manuais jesuíticos não era o fato de serem tomistas, e sim o de serem esquemáticos e simplificadores; o que haveria de errado num manual que expusesse a filosofia segundo a ótica da Academia de Ciências de Moscou não seria o fato de tal manual ser marxista, e sim, pelo contrário, de que, sendo cartilha, seria por definição incompatível com o marxismo, que é trabalho do pensamento, e não dogma.

O papel formador da educação artística

Enfim, entramos no reino da arte: a pintura, a escultura, a arquitetura, a música. A estética idealista alemã atribuía à educação artística um papel formador especialmente importante. Para Schelling, cabia à arte reconciliar consigo mesma a modernidade dilacerada em fragmentos estanques – o Estado, a sociedade, a família –, e unificar o homem dividido em papéis sociais distintos – o cidadão, o burguês, o particular. Schiller é autor de uma série de *Cartas sobre a educação estética do homem* (1795), nas quais expõe a doutrina da arte como força pedagógica, capaz de mediar entre a sensibilidade e a razão, elevando o homem puramente sensível à esfera da forma e do pensamento, e reconduzindo o homem puramente espiritual ao mundo dos sentidos.

Até hoje certas pedagogias de origem alemã (como a antroposofia de Rudolf Steiner, que está na origem da *Waldorf Schule*) conferem à educação artística um valor superior à educação intelectual. As crianças aprendem a tocar flauta e violino, mas poucas deixam a escola com especial entusiasmo pela leitura. Sem voltarmos à filosofia educacional de Platão, que considerava a música fundamental na formação da classe dos guerreiros, nem sequer as práticas pedagógicas mais recentes, que incluíam o ensino obrigatório do canto e do piano, é incontestável que noções de música e de desenho seriam valiosas. Mas na perspectiva de um ensino humanístico, o *fazer* é menos importante que o saber. A prática das artes pode ser dispensada, mas não sua história.

Um estudo histórico da pintura, de Giotto a Picasso, da arquitetura, de Palladio a van der Rohe, da música, de Palestrina e Schoenberg, e do cinema, dos irmãos Lumière a Bertolucci, seria o coroamento necessário de todas as outras disciplinas humanísticas.

Quatro vantagens a favor das humanidades

Mas por que esse *plaidoyer* a favor das humanidades num país em desenvolvimento como o Brasil, que tem tantas outras prioridades? Que teríamos a ganhar com sua restauração nos currículos escolares e acadêmicos? Vejo pelo menos quatro vantagens.

Em primeiro lugar, o cultivo das humanidades constitui um contrapeso necessário à difusão da cultura tecnocrática entre nós. Bem entendido, isso não significa nenhuma oposição nem à técnica nem à ciência. Supor isso seria caricaturar o humanismo, que ao contrário sempre conviveu brilhantemente com a cultura científica. Leonardo da Vinci é em geral apontado como o paradigma do “homem universal” da Renascença, versado tanto nas artes como nas ciências, mas não é de modo algum um caso único.

Um humanista como Leon Battista Alberti (1404-1472) compôs élogos em latim, mas conhecia

também vários ofícios manuais, era físico e matemático, e inventou a “câmara obscura”. A Renascença foi a época das humanidades, mas também a de um enorme progresso científico e tecnológico. A proposta de reviver as humanidades no Brasil não pode, sem obscurantismo, implicar qualquer hostilidade às disciplinas científicas. Ela implica, isso sim, uma oposição de princípio ao transbordamento da ciência e da técnica além de sua esfera específica de validade.

Em seu sentido integral, a razão é a unidade da razão científica, prática e estética, que Kant teorizou, como momentos autárquicos, em suas três críticas. Não podemos aceitar o *putsch* da parte contra o todo: a razão científica que se impõe como único padrão de racionalidade, submetendo a totalidade da vida a seus imperativos funcionais. Podemos e devemos frear a tendência a pensar tecnicamente problemas que não são técnicos. É incontestável que as humanidades possam contra-arrestar essa tendência, que se reforçou nos últimos anos pela predominância do complexo científico-tecnológico durante o regime autoritário.

Em segundo lugar, o manejo das humanidades toma o espírito infinitamente mais versátil. Entre as várias especialidades exigidas por uma sociedade industrial moderna está a de transcender as outras especialidades, num sobrevôo generalista capaz de estabelecer inter-relações instantâneas entre várias áreas do saber. Num mundo cada vez mais fragmentado pela divisão de trabalho, em que cada um de nós conhece cada vez mais sobre cada vez menos, a figura do generalista competente, que nenhum computador pode substituir, torna-se indispensável para evitar a total atomização da vida.

Esse é um ponto crucial: a defesa das humanidades, longe de representar uma fuga nostálgica para o passado, acaba se revelando parte de um projeto totalmente moderno e totalmente conciliável com as exigências de um país em desenvolvimento como o Brasil. Não

somente não há incompatibilidade entre as humanidades e o desenvolvimento, como um humanismo bem-compreendido é um pressuposto necessário do processo de modernização. Uma boa formação humanística prepara muito mais eficientemente para um mercado de trabalho em constante processo de mutação tecnológica que qualquer formação profissionalizante *stricto sensu*.

Ouvi certa vez o chefe de pessoal de uma grande empresa brasileira afirmar que não tinha como aproveitar candidatos com esse tipo de formação profissionalizante, mas que podia em poucas semanas transformar um latinista num competente gerente de vendas.

Em terceiro lugar, o cultivo das humanidades pode contribuir para o hábito do pensamento crítico, sem o qual nossa jovem democracia não poderia sustentar-se. Sem dúvida, temos que evitar as simplificações. A história está cheia de exemplos de coexistência pacífica entre uma rica civilização humanística e um regime absolutista – basta lembrar a Florença dos Médici, a França de Luiz XIV e a Áustria de Maria Tereza. Além disso, a extraordinária tradição humanística da Alemanha nada fez para impedir o nazismo, e pelo contrário, tudo indica que as humanidades conviveram sem grandes atritos com o Terceiro Reich.

Dachau ficava a poucos quilômetros de Munique, com suas pinacotecas e suas salas de concerto, e Weimar, a cidade de Goethe, não ficava longe de Buchenwald. Alguns dos maiores carrascos nazistas, encarregados da “solução final” na Europa do Leste, eram intérpretes sensíveis de Bach, e leitores atentos de Rilke. Mas invocar esses argumentos significa desconhecer a dialética da cultura. Horrorizar-se com a coexistência da cultura com a barbárie é algo que só pode ocorrer a quem tinha, de saída, uma visão idealista da cultura, vista como a esfera dos valores excelsos, que nada tem a ver com as realidades sórdidas da vida.

Ora, ninguém pode sustentar essas puerilidades depois de ter lido Marx e Freud: Marx, que

Num mundo cada vez mais fragmentado pela divisão de trabalho, em que cada um de nós conhece cada vez mais sobre cada vez menos, a figura do generalista competente, que nenhum computador pode substituir, torna-se indispensável para evitar a total atomização da vida.

mostrou como a cultura se enraíza num contexto de exploração social, e Freud, que mostrou que ela é sofrimento sublimado, e se destina a tornar suportáveis os sacrifícios pulsionais exigidos por uma sociedade injusta. Longe de ser um Parnaso elevando-se acima das nuvens, a cultura está umbilicalmente ligada ao mundo do trabalho e à violência de classe – é o outro lado de uma sociedade regida pelo valor de troca e pelo princípio da utilidade. É por isso que Benjamim pôde dizer que “todos os bens culturais... têm uma origem sobre a qual não se pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”.

Nesse sentido, não podemos dizer que as humanidades traíram na Alemanha nazista sua vocação essencial, pois desde a origem elas têm com a barbárie uma relação íntima. Ao mesmo tempo, ela se eleva acima das circunstâncias de sua gênese e acena, por sua própria estrutura interna, para um futuro além da barbárie. Adorno disse que escrever poesia depois de Auschwitz é um ato bárbaro, mas acrescentou: deixar de escrever poesia é igualmente bárbaro. Essa é a dialética da cultura, que não é percebida nem pela estética idealista, que ignora os condicionamentos materiais, nem pelo materialismo vulgar, que confunde a origem da obra de arte com sua validade.

A cultura pode aliar-se à barbárie: mas a ausência de cultura é a barbárie. Sua demolição é sempre,

necessariamente, um gesto bárbaro, quer se trate de uma horda goda incendiando uma biblioteca romana, quer de uma guarda vermelho chinês quebrando discos de música ocidental. Sem a divisão de trabalho entre produtores manuais e intelectuais e sem a apropriação privada do excedente, não haveria a música de Mozart, mas a música de Mozart nada tem a ver com essas relações sociais. Em seu conteúdo, como promessa de felicidades, ela alude a novas relações sociais, além de todas as servidões contemporâneas. É por isso que se em sua gênese a cultura é fruto de uma injustiça, em seu funcionamento ela *tende* a denunciar injustiça.

Sem dúvida, o amor pelas humanidades não é nenhuma garantia absoluta de comportamento humano, e os exemplos nazistas confirmam esse fato. Mas há outros exemplos, que apontam em outra direção: a queima de livros, a condenação da arte moderna como “degenerada”, a frase de Goebbels de que sentia vontade de sacar o revólver quando ouvia falar em cultura, ilustram o desconforto do poder fascista diante de uma cultura vista como subversiva. Não há melhor prova de que se a cultura pode ocasionalmente dobrar-se ao poder, sucumbindo às velhas afinidades genéticas com a barbárie, o poder sente-se mais à vontade onde não há cultura.

Talvez a melhor maneira de resumir esse debate é dizer que não há uma relação *necessária* entre as humanidades e o pensamento progressista, mas há uma relação *probabilística*. Um professor de latim pode denunciar estudantes, e um torturador pode aplicar choques elétricos ouvindo Beethoven, tais fatos são e permanecerão raros. Uma imersão ampla nas humanidades, que não abranja apenas a música e a filosofia, como nos exemplos citados, mas igualmente a filosofia, com tudo o que ela comporta de questionamento e crítica, e a história, com seus inesgotáveis ensinamentos sobre a tirania e a resistência à tirania, cria pelo menos uma *presunção* de que os indivíduos sujeitos a esse processo não serão presas fáceis do autoritarismo. Exercitado pelo confronto incessante com autores antigos e

modernos, tendo adquirido o hábito de dialogar com idéias e arbitrar entre posições contraditórias, o pensamento se torna mais apto a desmascarar os sofismas do poder e a resistir às investidas do obscurantismo.

Em quarto lugar, e não menos importante: as humanidades são uma fonte de prazer. Estamos tão habituados a submeter tudo à lei da utilidade, que mal podemos conceber a idéia de uma práxis cultural desinteressada, que não sirva para formar bons cidadãos, bons brasileiros ou bons pais de família. Nosso humanismo, quando existe, é um pouco envergonhado, e quase nos sentimos constrangidos a justificar nosso amor por Ovídio e Fedro dizendo que as *Metamorfoses* são úteis para compreender a dialética e as histórias de animais são úteis para compreender as relações entre os homens.

As humanidades servem para tudo isso, mas ainda que não servissem para nada, mereceriam ser cultivadas simplesmente porque nos dão prazer. Esse prazer não é necessariamente sublime. Pode ser áspero e sensual, violento como o gozo de um fauno, acre como o suor dos marinheiros de Ulisses, ou ritmado como o balanço dos seus remos. Sem dúvida, podemos ser melancólicos com o Príncipe da Dinamarca, elegíacos com Hoederlin, iconoclastas com Jarry.

Mas podemos recusar todos esses prazeres, e preferir, com Catullo, o prazer mais intenso de amar Lesbia. *"Vivamus, mea Lesbia, atque amemus./rumoresque senum severiorum/ omnes unius aestimemus assis/ Soles occidere et redire possunt:/ nobis cum semel occidit brevis lux,/ nos est perpetua una dormienda./ Da mi basia mille, deinde centum./ dein mille altera, dein secunda centum,/ deinde usque altera mille, dinde centum."* (Vivamos, minha Lesbia, e amemos, pois os resmungos dos velhos rabujentos não valem um só vintém. Os sóis podem pôr-se e nascer de novo. Quando a luz breve se extingue, resta-nos a noite, que dormiremos inteira. Dá-me mil beijos, e depois cem, e depois mais mil, e depois cem novamente, e depois mil mais uma vez.)

Fechamos os olhos, com Proust, e deixamo-nos guiar pela memória involuntária. Ouvimos o riso das *"jeunes filles en fleur"*, e os sinos de Martinville. Balbec ressurgue, imemorial, e toda uma vida, e uma época inteira. O museu imaginário de todos os séculos está à nossa disposição: foi para nós que Rafael e Kandinski pintaram suas telas perfeitas. É supremo prazer: o tempo nos obedece. O fluxo se imobiliza, dócil a nosso capricho. Somos eternos, somos imortais. Goethe teve ainda que implorar para que o instante durasse eternamente: *"Verweile doch, du bist so schoen"*.

No mundo das humanidades, sujeito unicamente ao princípio do prazer, em que todo desejo é automaticamente real, parar o tempo é uma tarefa simples. Sabemos, graças a Keats, que a beleza será nossa para sempre:

"A thing of beauty is a joy forever;

Its loveliness increases: it will never

Pass into nothingness".

Não voltar ao passado, mas tornar possível o futuro.

Resgatar as humanidades, nas condições atuais do Brasil, supõe três rupturas: com a pedagogia tradicional, com a tecnocracia e com o populismo.

Não, as humanidades não são elitistas. Elitista é a política que as banuiu das escolas secundárias, substituindo-as por um ensino vocacional cujo principal objetivo é encaminhar para o mercado de trabalho as crianças de classe baixa, impedindo seu acesso à universidade; elitista é a política que exclui as humanidades das universidades públicas, gratuitas, de boa qualidade de ensino, deslocando-as para as universidades pagas, em geral de péssima qualidade.

Tentei mostrar, na primeira parte deste ensaio, que em nossa pressa de arremessar à lata de lixo da história o beletrismo e o bacharelismo dos nossos pais, jogamos fora muitas coisas valiosas, que não podem ser facilmente substituídas. A cultura tradicional era uma camada de verniz recobrando uma realidade desumana; hoje a realidade continua desumana, e não temos sequer a proteção desse verniz.

O jovem Marx exprimiu claramente esse dilema: *“Die Kritik hat die imaginaeren Blumen an der Kette zerpfleuckt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe”*. A crítica, diz Marx, não arrancou as flores imaginárias que enfeitavam nossos grilhões para que suportássemos esses grilhões sem qualquer consolo e qualquer fantasia, mas para que rompêssemos os grilhões. Ora, o que aconteceu com a demolição da cultura tradicional foi exatamente isso: as flores foram arrancadas, e ficaram os grilhões. Rompê-los é uma tarefa política, e não cultural; mas sem uma ação cultural concomitante, a batalha não poderá ser ganha. Ela supõe a recuperação da cultura popular, ameaçada pela cultura de massas, a democratização e deselitização do ensino, a contenção e reorientação da indústria cultural. E supõe o ensino das humanidades.

Mas o resgate das humanidades tem um sentido de renovação, não de restauração. Não se trata de voltar ao passado, mas de tornar possível o futuro. É preciso, para isso, romper com a antiga pedagogia, com os antigos métodos. A velha educação tinha seus méritos, como tentei demonstrar, mas não pode ser idealizada. O latim figurava nos currículos, mas poucos aprendiam latim: em geral, os professores indicavam trechos de César ou Cícero que “caíam na prova”, e os alunos simplesmente decoravam a tradução. A história era muitas vezes um exercício lúgubre, cheio de datas e nomes. A filosofia era ensinada por padres bem-intencionados, que ditavam a aula e escreviam no quadro negro chaves e esquemas, que os alunos copiavam em seus cadernos.

A música era ensinada por senhoras bondosas, com um buço medonho e uma voz operística, que exercitavam as crianças numa coisa degradante chamada “canto orfeônico”. É claro que apesar de tudo a velha escola conseguiu produzir pessoas infinitamente mais preparadas que as que emergiram do ensino massificado posterior, mas isso não justifica o anacronismo dos métodos. O fortalecimento das humanidades terá que ser acompanhado por uma habilitação mais cuidadosa dos professores, com base numa pedagogia que enfatize o debate, a pesquisa, a reflexão original, e que desenvolva a capacidade de usar os conhecimentos adquiridos para compreender melhor a atualidade, e para criticá-la.

Quanto à tecnocracia, vimos como ela ensaiou seus primeiros vôos no Brasil desenvolvimentista dos anos 50, numa época em que aprendíamos nos livros americanos que o ideal era acabar com o antigo *ethos* cultural, de origem católica e ibérica, que privilegiava as humanidades, substituindo-o por outro, mais “calvinista”, que estimulasse valores empresariais e favorecesse as profissões dinâmicas, diretamente ligadas ao processo de desenvolvimento. Uma das primeiras providências do governo autoritário que se seguiu foi assinar um convênio com a USAID, que punha em prática várias dessas idéias. A base doutrinária da nova política foi a “educação como investimento”, destinada a formar “recursos humanos” para o mercado de trabalho. O programa tecnocrático foi brilhantemente bem-sucedido. Ele conseguiu ao mesmo tempo gerar o “capital humano” exigido pelo milagre econômico, e silenciar o pensamento crítico, pelo expurgo das humanidades.

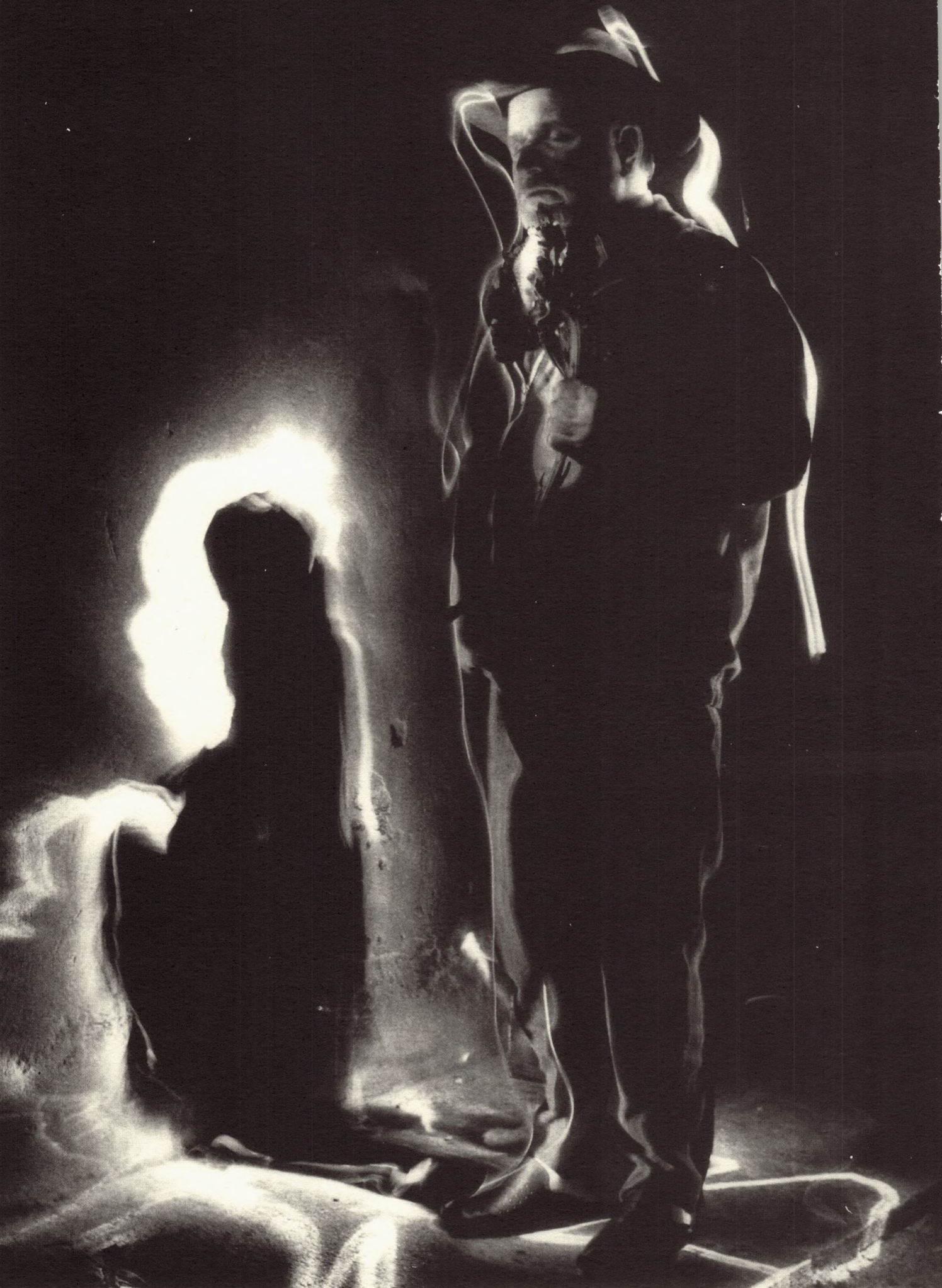
Com a volta ao regime democrático, as asas da tecnocracia foram cortadas, mas ela está pronta a levantar vôo, quando as condições se tornarem novamente propícias. Ao contrário do mocho de Minerva, que só alça seu vôo ao cair da noite, ela prefere voar de dia, participando da batalha e cevando-se com os mortos. Mesmo agora ela ainda é suficientemente forte para opor-se ao projeto de reviver as humanidades, alegando que

elas são incompatíveis com o desenvolvimento. É verdade: elas são incompatíveis com o seu modelo de desenvolvimento, e esse é o melhor argumento a favor das humanidades. Mas não são incompatíveis com um modelo democrático de desenvolvimento, que não supõe tanto a formação de recursos humanos, como de seres humanos, que podem ser engenheiros ou professores de filosofia, mas que num e noutro caso poderão, graças à base humanística que lhes é comum, contribuir para o desenvolvimento da única maneira digna de homens livres – participando, debatendo, construindo e criticando, isto é, exercendo plenamente sua cidadania.

Enfim, a proposta implica uma ruptura com o populismo. Pois para ele, as humanidades constituem um saber alienado, imposto autoritariamente. Em geral, a alta cultura é denunciada como elitista, ao mesmo tempo que se idealiza o saber “espontâneo” do povo, o saber que não se sabe enquanto saber. Ora, nada menos espontâneo que esse saber. Ele é fabricado politicamente pelos aparelhos culturais, e embora contenha elementos de uma cultura popular autêntica, é em geral uma colcha de retalhos composta de fragmentos banalizados da cultura hegemônica: mero senso comum, ou pior ainda, folclore, na acepção de Gramsci. Glorificando esse estilo do pensamento, o populismo está sendo conivente com as forças que pretendem cercar o acesso das classes populares à cultura superior, e portanto compactuando com a mais retrógrada das políticas, a que pretende reservar essa cultura para uma oligarquia socioeconômica.

Em outras palavras, o populismo prossegue, com outros meios, o programa da tecnocracia, como vimos a propósito do ensino da língua. No fundo, o populismo e a tecnocracia são os dois lados da mesma moeda. A tecnocracia se legitima pelo saber técnico, o populismo por sua identificação com o povo; mas em seu funcionamento concreto, a tecnocracia é um populismo sem povo, e o populismo é uma tecnocracia sem técnica. No frígir dos ovos, o resultado é o mesmo: marginalização cultural das classes baixas, e extinção de sua consciência crítica. A tecnocracia atinge esse resultado “profissionalizando” as classes baixas, e o populismo idealizando sua cultura; nos dois casos, elas são privadas dos meios de pensar criticamente sua realidade.

Não, as humanidades não são elitistas. Elitista é a política que as banuiu das escolas secundárias, substituindo-as por um ensino vocacional cujo principal objetivo é encaminhar para o mercado de trabalho as crianças de classe baixa, impedindo seu acesso à universidade; elitista é a política que exclui as humanidades das universidades públicas, gratuitas, de boa qualidade de ensino, deslocando-as para as universidades pagas, em geral de péssima qualidade; elitista, finalmente, é a política que, a pretexto de não sujeitar a criança a um saber alienado, deixa-a mergulhada numa pseudocultura “espontânea”, que em sua pobreza e indiferenciação bloqueia qualquer reflexão emancipatória, e nesse sentido é a principal aliada da oligarquia.



Dossiê Evgen Bavcar

Auto-retrato de Evgen Bavcar

Evgen Bavcar, artista, fotógrafo,
pensador, cujo trabalho re-
inventa o humano e nossa
maneira de vê-lo e compreendê-
lo. A essa re-invenção, nossa
homenagem.

Imagens Impossíveis*

Adauto Novaes

Mais do que fotógrafo, Evgen Bavcar é um artista e um pensador. Ele nos faz ver o mundo de outra maneira, nos conduz a um novo aprendizado do olhar, nos ensina a ver de novo

Começamos com a frase do poeta Kazantsakis, citada por Evgen Bavcar em sua conferência no Rio de Janeiro: “Que tristeza que nossos olhos de argila não possam alcançar o invisível”.

Gostaria, pois, de aceitar o desafio de Kazantsakis e convidá-los a uma pequena experiência – talvez a única possível aqui – que é a de entrarmos no mundo de Evgen Bavcar, isto é, o mundo da invisibilidade. Isso porque entendemos por invisibilidade não aquilo que está encoberto ou oculto do olho humano e que, ao mobilizarmos outros sentidos ou outros artifícios, conseguimos desvendá-lo. Tal como Bavcar filósofo e artista, entendemos o invisível como condição de criação das obras-de-arte e das obras de pensamento.

O paradoxo da visão

Quando Merleau-Ponty escreve que “ver é sempre ver mais do que se vê”, ele quer dizer que o paradoxo da visão envolve uma relação

com o invisível. Ele dá um exemplo que ajuda a compreender esse paradoxo: não podemos ver a profundidade, mas ela se desdobra entre meu olhar e as coisas vistas, vemos através da profundidade, e é exatamente por ser condição da visão que a profundidade permanece invisível. Da mesma maneira que volume e sombra são duas coisas inseparáveis e que sem sombra não pode haver volume, não pode haver corpo, assim também não pode haver visível sem invisível.

Bavcar diz a mesma coisa, só que de maneira poética: “sem escuridão não podemos ver as estrelas”. Uma das expressões mais fortes do pensamento de Bavcar – e que está estruturalmente ligada à sua obra – é “O quadrado negro”, de Malevitch. Ora, o que significa “O quadrado negro”, de Malevitch, tanto do ponto de vista da arte quanto do ponto de vista de uma visão de mundo? Bavcar cita Kafka: “o que é positivo está dado, é então preciso descobrir o negativo”.

Bavcar considera a experiência de Malevitch como a defesa radical da subjetividade contra um mundo exageradamente voltado à objetividade, que leva à perda do sujeito criador. Mais ainda: “O quadrado negro” pode ser visto como a expressão de um olhar interior. Gottfried

Jornalista, professor e ensaísta, **Adauto Novaes** organizou, entre outros, os seguintes livros: “Os Sentidos da Paixão”, “O Olhar”, “O Desejo”, “Libertinos e Libertários” (todos publicados pela Companhia das Letras).

Benn nos diz em um texto célebre; “eu olhava a mim mesmo, mas o que vi era impressionante, eram dois fenômenos, a sociologia e o vazio”. Sabemos que as imagens do mundo dissimulam em nós o vazio, e aí podemos entender a importância conceitual do “Quadrado negro”: transformando nosso olhar interior no ponto zero – página vazia do livro interior – ele vai fazer experiências sobre si mesmo, fazendo aparecer “algumas estrelas redentoras brilhando sobre o novo”, contra o lugar comum das imagens ordinárias do cotidiano.

O outro lado do visível

O invisível é, pois, o outro de uma presença, o outro lado do visível sem o qual qualquer obra não viria à expressão; o invisível é, pois, condição da visibilidade. Este invisível, sinônimo de criação, está em todas as fotos de Bavcar: ao invés de nos reter na imagem/objeto, suas fotos nos convidam à aventura da imaginação e do pensamento, tornam possível mostrar um sentido invisível a partir dos dados visíveis. Junção do visível e do invisível, visão do olho e, ao mesmo tempo, visão do espírito, a obra de Bavcar desperta em nós o desejo de desvendar presenças alusivas. Por isso, mais do que fotógrafo, Bavcar é um artista e um pensador.

Por que dizemos que o mundo visionário de Bavcar é diferente? Por uma razão bastante simples: quem conhece a visão rigorosa e exigente de Bavcar sabe que tanto nas suas fotos quanto nos seus textos teóricos não encontramos vestígios daquilo que faz a cegueira do mundo: os olhos do poder, da hostilidade, da condenação, da ironia, do medo, da vanglória, da vergonha; olhos poderosos capazes de despir, devorar e até mesmo matar; olhos que transformam o sujeito em coisa, como diz Sartre, roubando-me a condição de sujeito. Em síntese, olhos transformados nas famosas paixões tristes que nos dominam e que impedem a nossa potência de pensar, criar e agir.

Mas a maior cegueira dos nossos dias – ausente em Bavcar – é aquela que aceita permanecer

naquilo que é oferecido à primeira vista, que considera a visão primeira e imediata como verdade, o olhar unidimensional de que ele fala em seus textos. Cegueira fatal que obscurece a multiplicidade da escolha e impede o domínio pleno dos nossos atos. Precisamos, pois, de um novo aprendizado do olhar; temos que aprender a ver de novo, e Bavcar nos ensina isso.

Ora, sabemos que a visão constitui o laço vivo entre nós e o mundo, entre nós e os outros e, por isso, o olhar tem a capacidade de pôr em questão toda a realidade. A visão se faz em nós por tudo aquilo que está fora de nós, traz o mundo para dentro de nós. O olhar consiste, pois, não apenas no ato de ver ou de ser visto (e este é o fracasso do olhar contemporâneo, a condição trágica do homem moderno que só pensa no ver e no ser visto). É da natureza do olhar querer mais do que ver e ser visto: ele quer e pode *fazer ver*. Fiquemos, pois, com a definição precisa de Jean Starobinski: o olhar é menos a faculdade de recolher imagens e mais a faculdade de estabelecer relações. E é isso que Bavcar nos dá: ele estabelece relações entre o visto e o não-visto, entre os sentidos – o olho e as mãos – e nos faz ver o mundo de outra maneira.

Crítica à visão pura

Bavcar mantém o rigor da própria origem do termo olhar que quer dizer uma retomada obstinada, “um ver que sabe ver e que inventa meios para ver cada vez melhor”, como se estivéssemos animados “pela esperança de ampliar nossas descobertas ou reconquistar o que está em vias de nos escapar”. Daí essa “energia impaciente” que habita o olhar, como define Starobinski, e que deseja sempre outra coisa além daquilo que nos é dado: “É o meu apetite de ver mais, de recusar e atravessar meus limites provisórios, que me incita a pôr em questão o já visto e tê-lo como um *décor* enganoso. Assim começa a estranha revolta daqueles que, para chegar ao ser além das aparências, tornam-se inimigos daquilo que é imediatamente visível: eles denunciam a ilusão do parecer”.

A visão se faz em nós por tudo aquilo que está fora de nós, traz o mundo para dentro de nós. O olhar consiste, pois, não apenas no ato de ver ou de ser visto (e este é o fracasso do olhar contemporâneo, a condição trágica do homem moderno que só pensa no ver e no ser visto). É da natureza do olhar querer mais do que ver e ser visto: ele quer e pode *fazer ver*.

O que, de início, chama a atenção nos textos e fotos de Bavar é a permanente crítica à visão pura e descarnada do olhar. É certo que a tradição do pensamento ocidental sempre reduziu o ver ao pensamento do ver. A vista sempre foi definida como o mais intelectual de todos os sentidos, o mais próximo do intelecto, o sentido do conhecimento e da razão. Basta lembrarmos do Mito da Caverna, de Platão, para associarmos, de imediato, olhar, luz e conhecimento. Ao lado da tradição intelectualista, outra tradição – muito forte hoje nos meios científicos – reduz a visão a processos fisiológicos ou a mecanismos óticos, como se a visão fosse pura atividade ocular. Todos sabem que este dualismo da visão, isto é, o intelectualismo e o objetivismo, é tributário da visão cartesiana que cria o dualismo substancial alma/corpo. A visão se desdobra em visão intelectual e visão sensível: ela é, de um lado, pensamento, “inspecção do espírito”; e de outro, a visão corporal, em ato.

Ora, sabemos que a visão, o olhar e o ver não se esgotam no *sensorium* – a vista ou o olho –, não se limitam àquilo que a vista apreende. Há uma relação de “promiscuidade”, uma dinâmica concreta da visão e do que é visto. Quem melhor fez a crítica a essa tradição cartesiana foi o filósofo Merleau-Ponty. Lemos, por exemplo, tanto no seu livro *O olho e o espírito* quanto em sua última obra, inacabada, *O visível e o invisível*, que a visão é indissociável do corpo, esse “visível arquetipo”, que, como ele diz, “concentra a visibilidade esparsa” do mundo e que é, ao mesmo tempo, vidente e visível, visível e invisível.

Mais ainda: a visão, para Merleau-Ponty, é uma *experiência* da inerência daquele que vê com o que vê. “Emergido no visível pelo seu corpo, ele mesmo visível, o vidente não se apropria do que vê, ele apenas o aproxima pelo olhar, abre sobre o mundo”.

A visão, portanto, vem à expressão, toma forma, tanto nas obras-de-arte como nas obras de pensamento através dos sentidos: é o que Merleau-Ponty define como “a dignidade ontológica do sensível”. Desdobrando a visão no corpo (totalidade aberta) e, em seguida, no objeto do olhar, Merleau-Ponty dá como exemplo o trabalho do pintor. Cita o poeta Paul Valéry que diz: o pintor “emprega seu corpo”. E, com efeito, comenta Merleau-Ponty, não se vê como um espírito pudesse pintar. “Ao emprestar seu corpo ao mundo, o pintor transforma o mundo em pintura. Para compreender essas transsubstanciações, há que encontrar o corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço de espaço, um feixe de funções, mas um entrelaçamento de visão e de movimento... O mundo visível e o mundo dos meus projetos motores são partes totais do mesmo Ser.”

Ora, desde que se dá esse estranho sistema de trocas – continua Merleau-Ponty – “todos os problemas da pintura aí estão. Eles ilustram o enigma do corpo, e ela justifica-os. Visto que as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofo, cumpre que a sua visão se faça de alguma maneira nelas, ou, ainda, que a manifesta visibilidade delas se reforce nele por meio de uma visibilidade secreta: ‘a natureza está no interior’, diz Cézanne. Qualidade, luz, cor, profundidade que estão aí diante de nós, só estão aí porque despertam um eco em nosso corpo, porque este lhes faz acolhida. Este equivalente interno, esta fórmula carnal da sua presença que as coisas suscitam em mim por que não haveriam de, por seu turno, suscitar um traçado, visível ainda, onde qualquer outro olhar reencontrará os motivos que sustentam a sua inspecção do mundo?”

Nesse sentido, Bavar é um verdadeiro “merleau-pontiano” ao dizer que ele não apreende as coisas





ou as pessoas nas fotos, mas antes tenta dá-las ao mundo, fazer o mundo vê-las, e essa é sua contribuição contra a cegueira do mundo. As fotos de Bavcar são a expressão do invisível que fala em nós muito mais do que nós falamos nelas. Ou melhor, essas relações do visível e do invisível, do *logos* do mundo visível e do *logos* da “idealidade” expressam-se, vêm à luz, através da linguagem, das artes e da própria filosofia. É a isso que chamamos de avesso, ou o outro lado do visível. E, nesse sentido, podemos entender melhor o que Merleau-Ponty diz: o invisível é constitutivo do visível, condição da sua existência. É graças ao visível que podemos ver o invisível que Bavcar nos oferece, e não apesar do seu não-visível ou de sua deficiência.

O corpo enquanto espelho da linguagem e das artes

Essa operação do olhar fenomenológico tem um alcance filosófico muito maior do que se imagina à primeira vista. Quando os fenomenólogos escrevem: “eu sou meu corpo”, com isso eles querem dizer que o corpo é o elemento central de toda reflexão filosófica, a trama de toda a experiência, o mediador de todas as relações sociais, ou, como diz Merleau-Ponty, o “geométral” de todo ponto de vista, de toda a prática.

Recentemente, Bavcar nos ajudou de forma brilhante a fazer a crítica do corpo como “máquina orgânica superior”, como o pensamento tecno-científico tende a definir. Sem risco de errar, podemos dizer – a partir da teoria e das fotos de Bavcar – que o corpo é o espelho de todas as instâncias simbólicas (linguagem, artes, mitos etc), “o lugar de origem de toda a produção simbólica e de toda a atividade cultural” – símbolo entre os símbolos – e, portanto, o significante universal porque multidimensional e polímorfo, na definição feliz de Jean-Marie Brohm no seu texto sobre a *Filosofia do corpo*. O corpo de Bavcar pode fotografar exatamente porque ele se põe como espelho da linguagem e das artes.

Na mesma linha de raciocínio, a professora Isabel Dias mostra em seu livro *Uma poética do sensível* que, ao deslocar a visão em direção ao corpo, Merleau-Ponty “não apenas desloca o centro da visão – do vidente (sujeito, pensamento) em direção à relação (vidente/visível), mas descentra e ontologiza a própria visão”. Ou, em outras palavras, como escreve Merleau-Ponty, “a visão não é certo modo de pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de ser ausente de mim mesmo, de assistir dentro de mim a fissão do Ser”. É essa fissão do Ser que acaba com as divisões clássicas entre corpo e alma, interior e exterior, visível e invisível e todas as antonomias que quisermos criar.

Todo o esforço consiste, pois, em superar o dualismo e buscar a unidade, que está não na consciência constituinte, como costuma dizer o pensamento da tradição, mas sim na experiência perceptiva. O corpo é o mediador da experiência, e entre os corpos se estabelece uma relação reflexiva. Eis, na nova ontologia, o sentido do sensível, da carne: a comunicação com o outro, indissociável da percepção, enraiza-se no corpo próprio e na inerência ao mundo do qual é constitutivo: “O outro e meu corpo nascem juntos do êxtase original”, escreve Merleau-Ponty; que diz ainda: “Ele e eu somos como os órgãos de uma única intercorporeidade”. Ou, como ainda escreve Sartre em *O ser e o nada*, ao falar da intersubjetividade e da construção do próprio ser: “sou possuído pelo outro: o olhar do outro estrutura o meu corpo na sua nudez, o faz nascer, esculpe-o, o produz como

Essa operação do olhar fenomenológico tem um alcance filosófico muito maior do que se imagina à primeira vista. Quando os fenomenólogos escrevem: “eu sou meu corpo”, com isso eles querem dizer que o corpo é o elemento central de toda reflexão filosófica, a trama de toda a experiência, o mediador de todas as relações sociais.

ele é, o vê como jamais o verei. O outro detém um segredo: o segredo daquilo que sou”.

Se a visão não é o centro mas um meio, Merleau-Ponty está transferindo o epicentro da visão para o exterior do vidente, e com isso ele quer dizer que não somos nós que fazemos a visão, mas é ela “que se faz em nós”. O corpo, segundo ele, é carne do mundo, sujeito-objeto e, ao mesmo tempo, a soma das experiências possíveis. Da mesma maneira que o outro que está à nossa frente, o mundo e as coisas também nos vêm: elas não são apenas visíveis, mas também videntes-visíveis. Merleau-ponty ilustra essa relação com uma bela frase do pintor Cezanne: “*eu sou a consciência da paisagem que se pensa em mim.*”

O trabalho da imaginação

Como entender, então, a obra de Bavcar quando ele mesmo é o primeiro a dizer que suas fotos são o trabalho da imaginação, que são imagens interiores que ele reproduz? Mais intrigante ainda é a sua afirmação, aparentemente “idealista”: “Vejo apenas o que sei”. Não estaria ele apenas reproduzindo o velho conceito de Leonardo da Vinci – tão discutido – que diz que toda pintura é coisa mental? Penso que não, e por duas razões.

A primeira: um dos relatos mais emocionantes que já ouvi foi a descrição feita por Bavcar de seus últimos dias de olhar. Sabendo de sua cegueira progressiva, a mãe de Bavcar o fazia consumir o máximo possível de imagens como se, em estado de dicionário, devesse guardar na memória o máximo possível de lembranças visuais. É sobre a lembrança, forma nobre da memória, que Bavcar trabalha suas imagens.

Mas, para mim, o mais importante não é isso: o mais importante é a sua concepção de imaginação. Costuma-se associar imaginação à idéia de fantasia, sonho, erro e desordem que invadem o espírito. Montaigne chega mesmo a descrever aqueles que “acreditam ver o que não vêem”. Ora, penso que, para Bavcar, sua idéia de imaginação é bem outra: para ele, a

imaginação mistura-se à percepção e às operações da memória. Poderíamos mesmo aproximarmos de Aristóteles que diz no *De Anima* que a imaginação é um movimento engendrado pela sensação em ato – movimento que se impõe de fora para dentro do nosso intelecto. Ou, usando uma terminologia platônica, a imagem criada pela imaginação é a passagem entre o sensível e o supra-sensível.

Uma tradição que começa no século XVI e que passa por Giordano Bruno define a imaginação não como um dos sentidos interiores apenas, mas como o conjunto dos sentidos interiores e “princípio da fecundação infinita do pensamento”. Pensada assim, a imaginação “é o órgão essencial de nossa relação com o todo”. Na bela definição de Robert Klein em seu livro sobre Giordano Bruno, a imaginação é vestimenta da alma e primeiro corpo do pensamento. Penso que, se seguirmos essa tradição, podemos entender as duas afirmações de Bavcar: “Minhas fotos são trabalho de minha imaginação”, “Só vejo o que sei”.

Essas idéias me levam a uma segunda observação que gostaria de fazer a respeito de Bavcar: vemos nele uma troca de poderes de cada sentido: ou, mais precisamente, uma íntima relação entre a visão e o tato. Para relativizarmos a potência tanto do olho como do tato na constituição de uma obra-de-arte ou no entendimento do mundo, concordemos mais uma vez com Merleau-Ponty e Bavcar ao afirmarem que não é o olho que vê. Também não é a alma que vê. É o corpo como totalidade aberta: “é o corpo que produz a pregnância e que se põe a perceber quando as ações do mundo o atingem”. Ou, como diz ainda Merleau-Ponty, “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo”.

“Não sou fotógrafo” – diz Bavcar – “mas ‘qualquer coisa que fotografa’, porque minha deficiência não me permite o olhar físico distanciado, mas apenas o toque, a que chamo olhar aproximado... Para mim, a única possibilidade de me assegurar da existência é um corpo-a-corpo permanente do objeto da



percepção com o sujeito que percebe”. O olhar e o tato são fenômenos que se equivalem: na idéia de corpo como totalidade aberta, o olhar é também palpação da mesma maneira que o tangível é, de direito, um visível: “é preciso que nos habituemos” – escreve Merleau-Ponty – “que todo visível é talhado no tangível, todo ser tátil prometido, de alguma maneira, à visibilidade”.

Poderíamos recorrer a inúmeros estudos científicos para ilustrar essa reversão dos sentidos, mas preferimos dois dos maiores autores da literatura: Goethe diz em uma Elegia célebre: “as mãos querem ver, os olhos desejam acariciar”; Proust abre um dos volumes do *Em busca do tempo perdido*, assim: “Logo de manhã, com a cabeça ainda voltada para a parede, e antes de ver, acima das grandes cortinas da janela, que matiz tinha a rala luz, já eu sabia como estava o tempo. Os primeiros rumores da rua mo haviam informado, segundo me chegavam amortecidos e desviados pela umidade ou vibrantes como flechas da área ressonante e vazia de uma manhã espaçosa, glacial e pura; desde o rodar do primeiro bonde, percebera se o tempo estava enregelado na chuva ou de partida para o azul”.

Mas gostaria de terminar essas observações com Bavcar. Ele diz que, nós, modernos, que temos uma visão unidimensional do mundo, somos todos deficientes. A nossa maior deficiência é o desnível entre a percepção do mundo tal como ele é e tal como ele poderia ser. À utopia das idéias, Bavcar, materialista/idealista, junta a utopia do corpo que, segundo ele, não deve impor-se à natureza, mas trabalhar com a cumplicidade dos nossos possíveis. E conclui: “Este poderia ser também o grande ensinamento dado por todos os que, no século XX, escolheram a auto-imolação para protestar contra a redução do espaço utópico, pelos totalitarismos. Seus corpos transformados em chamas ou aniquilados pela fome acabam tendo a última palavra que é ainda a palavra autêntica do corpo exigindo a liberdade”.

Através de imagens impossíveis de serem vistas a olho nu, aceitamos a proposta de Bavcar e esgotemos o campo do possível.

*Esse texto é uma introdução ao livro *Imagens Impossíveis*, com fotos e textos de Evgen Bavcar, a ser publicado em breve pela editora UnB.

O verdadeiro valor do tempo

Entrevista de Egven Bavcar a Eduardo Veras,
Edson Luiz André de Sousa e Elida Tessler

Por que um cego fotografa?

Freqüentemente me perguntam como fotografo. Eu não gosto de responder a esta questão que concerne muito à intimidade do meu trabalho. Eu me sinto como se me dissessem: como tu fazes amor? O que me parece muito mais importante é a questão: *por que eu fotografo*. Eu mesmo tenho muita dificuldade para responder a esta questão, que se transforma na medida em que avanço em minha pesquisa fotográfica. Mesmo enquanto fotógrafo, não posso me separar de minha orientação primeira que é a filosofia. Eu ficaria muito contente se pudesse ser mais um filósofo de imagens que um técnico. No mundo moderno, a fotografia é por demais definida pela sua técnica e muito pouco pelo seu pensamento.

Vemos em muitas fotografias interferências suas, gráficas e textuais, que parecem ter sido realizadas diretamente sobre o negativo do filme fotográfico. Em algumas fotos, o senhor sobrepõe sua própria imagem. Qual a

necessidade de intervenção nas imagens que o senhor produz?

Gostaria de pensar esta questão a partir do terceiro olho. Procuro entrar no espaço do visível para dizer que pertencemos todos à realidade tridimensional. Quando entro em minhas imagens, quero, por meio desse processo, exprimir a materialidade das coisas visíveis que observo, graças à possibilidade do olhar aproximado. Cada imagem é para mim uma forma de vista tátil, mesmo que ela dê uma impressão de distanciamento pelo seu caráter bidimensional. É claro, nem sempre é possível entrar em todas as paisagens, como fazia o velho pintor chinês nas histórias orientais de Marguerite Yourcenar. Talvez, inconscientemente, por minha presença no bidimensional, eu me refira permanentemente ao substrato material de minhas visões.

Há referências em seus textos à psicanálise e principalmente ao universo do trabalho com os sonhos. O senhor encontra alguma relação entre a cegueira e o sonho?

O espaço dos sonhos é ligado à cegueira aparente que chamamos sono. Eu me revolto, portanto, contra os psicanalistas que pensam os sonhos dos cegos de maneira muito direta e simplista. Alguns chegavam mesmo a considerar que um cego não podia fazer a experiência do estágio do espelho. Para mim, o trabalho dos sonhos está ligado à

Eduardo Veras é jornalista, editor de cultura do jornal *Zero Hora*. **Elida Tessler** é artista plástica, professora do PPG em Artes Visuais, da UFRGS, fundadora e coordenadora do Torreão - Espaço de Produção e Pesquisa em Arte Contemporânea.

Edson Luiz André de Sousa é psicanalista, professor do PPG em Psicologia Social e do PPG em Artes Visuais da UFRGS, e analista membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA)

cegueira como sono aparente, mas também à cegueira como um estado dos sonhos que não podem ser comunicados pelo verbo. O verbo, como sabemos, é cego. O espaço analítico permanece para mim um lugar exclusivo da cegueira, e estou convencido que a psicanálise do futuro levará muito mais em conta os significantes invisíveis. A visualização, pela tendência positivista na psicanálise, se distancia de suas origens vienenses, onde a relação entre luz e trevas era uma das preocupações mais essenciais dos grandes pioneiros da vanguarda de Viena. Evidentemente, há também os sonhos que construímos com os olhos fechados, sem sono, que são aqueles do poeta, capazes de perceber, em pleno dia, as figuras vindas do além. Para mim, sonhar significa trazer a luz aos espaços interiores infinitos, ou seja, lá onde o verbo, tendo recebido a primeira luz, começa a se formar. Espero também que, no futuro, haja mais cegos entre os psicanalistas, para melhor explorar os ângulos excessivamente obscuros, onde a estrutura linguageira não pode ainda criar referências visuais.

Em seu texto “A inapreensível presença do tempo”, o senhor comenta sobre a desmontagem de vários relógios, na tentativa de decifrar as senhas que definiam a duração das alegrias e das tristezas. Qual o sentido da passagem do tempo hoje para você, que diferentemente de tantos outros fotógrafos, não possui mais a ilusão de que a fotografia retém o tempo e afasta a chegada do inimigo comum, a morte?

Vivo o tempo de modo ambíguo; de um lado, amo o fato de que disponho um pouco dele e que, cada novo instante de minha existência, é também, por definição, o último. Apesar disso, eu me revolto contra os preconceitos que, graças às ideologias dos retardatários, dominam o mundo moderno. Conheço muitos cegos que perderam muito tempo demonstrando as mesmas coisas que alguns outros já haviam provado antes deles. Assim, a existência de corpos diferentes é submetida cruelmente à regra do atraso, nos é

imposta pelos sedimentos da história e pelo progresso do mundo moderno que não pensa nos grupos marginalizados. Na medida em que renuncio à possibilidade de paralisar o tempo, tento sonhá-lo através da fotografia. A partir de minha experiência da cegueira, me sinto sobretudo num lugar de passagem do tempo tentando compreender o tempo do outro. Vendo o que eu era e no cego que sou, tento reconciliar a velocidade da luz com a do som, ou seja, o tempo do verbo e o tempo da imagem, os quais não são jamais os mesmos. A experiência da morte, pelo seu preâmbulo, que é o espaço das trevas, me dá o verdadeiro valor do tempo, pela ameaça da existência. Ao mesmo tempo, a foto permanece para mim, de alguma forma, a morte duplicada do objeto fotografado. Este, uma vez que se torna superfície lisa do papel, reencontra a sepultura digna do momento onde eu o capturei. O respeito do seu tempo se exprime em mim pela não possibilidade absoluta de profanação.

Em muitas de suas fotografias encontramos uma narrativa sobre o sentido do erótico. O senhor também costuma afirmar que somos todos cegos diante do eterno feminino. Qual a importância desses aspectos em seu trabalho?

Enquanto cego, tive que aceitar o ensinamento do deus grego, Eros, que encontrou seu espaço existencial nas trevas. Todos os cegos, mas também os videntes que não fogem angustiados da experiência da cegueira pontual, exortam de alguma forma a existência ou ausência deste deus. Traído pela sua amante, Psyché, Eros se exilou em sua morada noturna para estabelecer, entre ele e Psyché, a nostalgia e o desejo de retorno. Meu espaço existencial pertence às trevas e eu, como fotógrafo, me considero do lado de Eros. Quando minha noite se tornou definitiva, apreendi o sentido mais profundo do erótico, ou seja, o desejo de proximidade. Não posso mais negar, de acordo com o deus traído, que todas nossas pequenas e grandes ereções noturnas se originem desta mesma fonte de desejo. A mística

Quando o tumulto cessou, me entreguei a uma nova forma de vida, guardando (talvez como um bom esloveno) uma grande nostalgia (em esloveno *hrepenje*) desta Itaca que desde então me ajuda a iluminar todos os caminhos do mundo, tão curta e frágil foi a luz. Tento então me utilizar um pouco deste farol que, mesmo distanciando-se, se aproxima sobre a forma de uma luz de transcendência, que me permite olhar as coisas desconhecidas graças a esta experiência.

Juan de la Cruz compreendeu isto ao escrever sua *Noite obscura*. O eterno feminino permanece presente para mim no sonho nunca abandonado do retorno possível do outro que, por sua própria natureza, foge sempre enquanto olhar traído da plenitude mística. Para poder criar imagens nas trevas, tento reunir um único espaço absoluto de trevas criando a imagem visual. Amar é dar o que não se tem, e o deus grego, Eros, pela hospitalidade de sua morada, dava a possibilidade da imagem. Fotografando a noite, tento, à minha maneira, ressuscitar este jogo de dois princípios: a proximidade e a distância.

O senhor se define como uma câmara obscura atrás de outra câmara obscura. Conhecendo o lugar onde o senhor mora, podemos definir seu apartamento como uma câmara obscura. Qual a diferença em termos de construção de imagens, quando o ato fotográfico é realizado no interior do seu estúdio ou fora dele, numa paisagem urbana ou no campo?

Meu espaço existencial representa uma câmara obscura, digamos assim, mais familiar, aproximando-se muito da experiência de minha interioridade. O espaço de minha casa, enquanto “câmara obscura” mais próxima, pode ser considerado como um campo de intimidade secundário. Entre as paisagens, há aquelas que, pelo trabalho da memória e da lembrança de

minha Eslovênia natal, se tornaram íntimas, e passeio nelas como em uma prisão dourada, da qual não posso mais sair completamente. Os outros espaços pertencem aos objetos do desejo, que devo elaborar pelo método da psicogeometria de meus espaços íntimos. Há, portanto, um vai e vem constante entre as matérias primeiras de minha espacialização corporal imediata e a tomada de consciências dos espaços novos, como um conquistador de olhos fechados. O vidente que fui, e o cego que sou, gostariam de fazer ver os cegos. Missão impossível, quase insuportável. Situado na dobradiça entre dois mundos inconciliáveis, me esforço para compreender, lá onde, para mim, não há mais nada a compreender.

Além de Casimir Malevitch e seu famoso quadro “Quadrado negro”, quais são os outros artistas plásticos da história da arte que lhe são referência? Sabemos que o senhor tem o hábito de frequentar museus, pedindo a espectadores diferentes descrições de uma mesma obra. Como é para o senhor ver através das palavras dos outros?

Gosto muito de Malevitch porque ele deu à pintura a possibilidade de um nobre esquecimento, abrindo a via que leva para trás do espelho cego do quadrado negro. Assim, ele abriu o espaço utópico das imagens possíveis para todos aqueles que, mesmo cegos, aceitam sair do mundo das evidências. Gosto muito também de outros pintores e dos detalhes que eles propõem à descrição de meus amigos. O verbo cria a imagem, mas ele também pode traí-la. Tento, portanto olhar, através das diferentes nuances dos verbos, ou seja, do preto, a luz que o biombo da obscuridade esconde de mim. Gosto muito do silêncio da pintura, dos espaços que escapam à comunicabilidade da narração. De alguma forma, sinto a realidade pictórica quando aquele que faz a descrição não sabe o que dizer, e sei que, de fato, a pintura é um grande “Não sei o que dizer”. Assim, tento me satisfazer com as descrições das realidades, lá onde o verbo consegue minimamente esboçar uma janela

possível. Retomo com frequência os trabalhos de Goya, Courbet, Turner, Van Gogh, mas também Bosch, Breughel, Rembrandt e entre os modernos, Tapiès, Barceló, Music.

A sua exposição “A noite, minha cúmplice,” que o senhor mostrou em Porto Alegre, é resultado de sua viagem a Minas Gerais. O que originou este seu desejo de imagem do barroco brasileiro?

De perto, o barroco brasileiro representa para mim um grande desejo de imagens que persiste, apesar de minha visita a Ouro Preto. As poucas horas que visitei esta cidade não me permitiram conceber imagens que desejaria criar. (É preciso dizer também que há igrejas onde é proibido fotografar). Este desejo continua, portanto, presente, e o barroco brasileiro significa, sobretudo para mim, uma forma de revolta do mundo circular contra o espírito quadrado, os espaços excessivamente ordenados.

O senhor conheceu obras de artistas brasileiros? Poderia nos falar de suas impressões?

Conheci a arte do Brasil através do relato de alguns amigos e pelas descrições do crítico de arte Michael Gibson. Graças a ele, tenho um imenso desejo de ver um dia as esculturas de Aleijadinho, em Congonhas do Campo. Gostaria também de as fotografar, mas à noite, para que seu volume possa se aproximar bastante do olhar de meu terceiro olho. Graças a Michael Gibson, sonho também em descobrir um dia as coleções de Castro Maya, ou as pinturas sobre o sacrifício de Abraham, de Gisèle Lerner. Para isto, necessitaria um pouco mais de tempo e um olhar mais próximo entre os inúmeros detalhes, para criar em seguida as imagens na sua totalidade, podendo assim se instalar nas minhas galerias interiores. Graças ao amor de meus amigos brasileiros pela arte barroca do Brasil, pude visitar Ouro Preto. Contudo, esta viagem foi muito breve para que pudesse criar imagens, à minha maneira, a partir destas maravilhas. Gostaria de ter uma autorização e passar noites inteiras para que meu olhar, estando próximo, pudesse cercar

os objetos proibidos atrás das barreiras de proteção dos visitantes. Meus encontros telefônicos com vários artistas contemporâneos do Brasil começam a abrir a cortina de uma janela, que gostaria de abrir um pouco mais para compreender e aproximar seus olhares. Devo dizer que os artistas brasileiros me impressionam muito pela sua simplicidade na busca da beleza. Pelo calor da palavra destes artistas, tenho a possibilidade de estar muito próximo às obras de arte, mesmo elas estando tão distantes. Pouco importa a fragilidade do meu olhar! Desejo muito que o deus grego, despossuído de templo, me ofereça o prazer estético direto ou indireto para que conheça um pouco mais a arte do Brasil.

Gostaria de saber como exatamente o senhor perdeu a visão? Parece-me que foi muito importante o fato de a cegueira ter sido progressiva. De alguma maneira o senhor se preparou para o que viria a acontecer? Procurou fixar mentalmente o que via?

Para um biógrafo, me tornei cego com a idade de 12 anos, como consequência de dois acidentes. O primeiro aconteceu com a idade de 10 anos, quando um galho me feriu o olho esquerdo, e o segundo, um ano mais tarde, quando o olhar da Medusa, dissimulado em um detonador de mina, furou meu olho direito. Do ponto de vista sociológico, eu era muito pobre por ter como brinquedo armas, como toda minha geração, já que na época, meus pais não podiam nos comprar brinquedos inofensivos. Do ponto de vista econômico, meus acidentes foram então social e historicamente condicionados. É preciso que eu supere estas descrições, por vezes tão naturalistas do meu destino, simplesmente dizendo que na idade de 12 anos meu espelho mágico chamado olhar físico se quebrou, e que as mulheres começaram a me esconder o fato de que eu era bonito. Este jogo de pequena maldade ainda continua entre nós, e sou obrigado a recriar este espelho mágico, por vezes com a ajuda da fotografia. Devo muito a certos grandes artistas, como Miguel Barceló, que fizeram meu retrato, e a inúmeros cineastas que me filmaram, talvez





para me consolar deste espelho mágico irreparável. Apesar disto, pertenço a gerações para as quais a guerra nunca terminou, e seria muito interessante organizar um dia o desfile de soldados pouco conhecidos, saídos de grandes e pequenas guerras, sem medalhas e sem condecorações militares.

O senhor sente alguma nostalgia das imagens que guardou antes de perder a visão?

A viagem, sem retorno, que me levou do dia à noite, durou mais ou menos oito meses. Na realidade foi um longo adeus à luz, isto é, uma história de amor em lentidão, apesar do destino fatal para o qual me preparava. Graças a algumas pessoas próximas e, sobretudo, à minha mãe, pude recuperar alguns objetos mais essenciais para este longo itinerário de uma transcendência imposta, que consegui aceitar apesar das inúmeras revoltas, fruto da minha juventude, e pelos meus sonhos de criança. Quando o tumulto cessou, me entreguei a uma nova forma de vida, guardando (talvez como um bom esloveno) uma

grande nostalgia (em esloveno *hrepenje*) desta ltaca que desde então me ajuda a iluminar todos os caminhos do mundo, tão curta e frágil foi a luz. Tento então me utilizar um pouco deste farol que, mesmo distanciando-se, se aproxima sob a forma de uma luz de transcendência, que me permite olhar as coisas desconhecidas, graças a esta experiência. Um grande pintor expressionista esloveno me disse certa vez: que riqueza, doze anos de olhar! Para me encorajar ele acrescentou: você sabe, com doze anos Picasso já sabia pintar muito bem. Talvez estes anos de experiência não tenham sido suficientes para criar um mundo imenso, mas eles foram muito eficazes para criar a decolagem entre o que eu já vi e o que eu desejo olhar, para que meu desejo, meu instinto ótico, não se apague com o contato de algumas banalidades desafiadoras da vida. Tento voltar à minha infância para conservar seus sonhos e para me proteger da maturidade que me foi imposta de forma muito rápida.

Tradução de Edson de Sousa e Élide Tessler



Egven Bavcar em Porto Alegre - Foto de Elida Tessler

Um outro olhar

Evgen Bavcar

Na perspectiva das questões que o problema da visão coloca, da cegueira e do invisível, uma resposta muito pessoal poderia ser pretensiosa e pouco convincente. Foi refletindo sobre essas questões que me retornaram à memória as palavras de um amigo cego que, ainda criança, me dizia outrora: “Sabes, minha situação seria insustentável se não fosse tu, e tantos outros, semelhantes a mim”. No gueto em que vivíamos à época, a solidariedade se impunha para cimentar a unidade de um grupo social etiquetado como “privado de visão física”.

Quando hoje repenso nessa reflexão, ela me parece ingênua, mas também mais verdadeira do que parecia em sua formulação simples. Meu amigo sabia que não se está só; e a primeira prova era minha presença como interlocutor, e depois a dos doutos colegas de classe, e a existência de muitos outros que se sabiam cegos, de acordo com as estimativas e as classificações das estatísticas. Talvez a frase “não estamos sós” designasse inconscientemente a presença bem maior das pessoas que sofreram nossa sorte e, de modo estúpido, o destino de cada um.

A história do olhar

As figuras míticas oriundas de nossa cultura greco-romana, como o Ciclope, Édipo, Ulisses, Tirésias

e Argus, nos revelam a história do olhar em suas formas mais primitivas. Desse modo, o Ciclope, arquétipo da visão instintiva mais rudimentar, provido de um só olho, vê de maneira unidimensional. Para ele, há ainda uma unidade paradisíaca do mundo e, mesmo ouvindo a voz de Ulisses, não pode liberar-se desse apego ao todo da natureza para se pôr a olhar de outra maneira. É por isso que, no momento da castração simbólica, quando Ulisses o priva de seu único órgão da visão, ele continua a ver de modo monocular e cai na armadilha do grande astucioso que conhecia a diferença entre forma e conteúdo, entre o nome e a coisa; mais exatamente, para o Ciclope, Ulisses e Ninguém não passam de um e, como seus irmãos, compreendem que ele não foi vítima de ninguém, eles não vão socorrê-lo. Sua visão se mantém unidimensional e não pode se opor à percepção binocular de Ulisses, que vê, por assim dizer, o nome e a coisa, em paralelo ou separadamente, se isso serve a seus planos estratégicos.

Com Ulisses, surge o olhar ligado ao saber; ele vê o que sabe, e nada mais. Por certo, ocorre o mesmo para o Ciclope, salvo que, à falta de saber olhar, não há um pensamento diferenciado, e ele deve, em consequência, olhar sempre a mesma coisa, ou seja, a unidade da natureza, o um e indivisível natural, que o conduz a seu fim trágico.

No desenvolvimento do “saber olhar” mítico, Ulisses representa o olhar normal, ou seja, a visão comum, a visão natural, reputada perfeita. Ulisses, tendo ganho a batalha contra o Cíclope, o olhar monocular é inadaptado quando o olho humano começa a pensar no que vê, e a diferenciar entre o significante e o significado, entre o objeto e seu signo, a pessoa e seu nome. De modo que, em relação ao Cíclope, Ulisses se situa no mesmo nível que a criança face ao espelho, face ao objeto que vai fazer nascer nela o olhar diferenciado. Não é por acaso que o olho do Cíclope é representado na arte sob a forma de um espelho. De fato, a figura desse monstro infeliz remete à nossa própria experiência face ao espelho, que nos obriga a separar a imagem refletida de seu objeto real.

Na realidade, somos todos infelizes Cíclopes, tendo esquecido nosso destino trágico, certos e convencidos de que o olhar binocular de Ulisses é a única resposta possível à natureza. Isso significa que nossa condição de homem encontra, com Ulisses, a distância que nos permite pensar o mundo, sem cair na fatalidade mítica.

O olhar da fatalidade

O sacrifício do olhar monocular do Cíclope é necessário para pagar o privilégio de não olhar todo o tempo a mesma coisa, sem apelo e sem esperança de ver também por nós mesmos. O olhar monocular é o da fatalidade, que é, afinal de contas, cega, porque ela remete a si mesma, repetindo-se ao infinito, como o fazem os espelhos.

Quanto mais se estende o mundo visível, mais se alarga, também, pela mesma lógica e na mesma proporção, o do invisível. Para quê servem todos os satélites de observação, Argus do espaço, se não sabemos mais olhar além de nosso pequeno cotidiano visível?

Nessa perspectiva, Ulisses representa o olhar desligado do determinismo arcaico que, no destino de Édipo, vai-se revestir de uma outra forma, a da cegueira.

O rei, não tendo reconhecido sua mãe, torna-se cego para poder olhar a mulher, ou seja, para superar o pecado original no qual ele cai sem o saber. É assim que sua resposta à Esfinge – “É o homem” – encontra seu pleno valor. Binocular perfeito, Édipo não sabia que não podia escapar da fatalidade mítica a não ser caindo na tomada de consciência de sua condição de homem; e eis que principia o nascimento do terceiro olho. Édipo, tendo perdido a vista – sua visão dupla –, não pode mais navegar entre o retorno à fatalidade e a separação insustentável de um Ulisses que se contenta com a diferenciação visual entre o nome e a coisa. Privado dessa capacidade, Édipo se dirige para uma terceira possibilidade, ou seja, uma visão que vai além de todo ver mítico e do ver diferenciado de Ulisses, para se voltar para o invisível. Talvez seja para os Ulisses satisfeitos consigo mesmos, com sua visão diferenciada, que se endereça a frase de Kazantzakis: “Que lástima para nossos olhos de argila, porque eles não podem perceber o invisível”.

Em Édipo, trata-se do sacrifício dessa argila, para que o invisível – uma outra forma de existência – se torne objeto de seu desejo. Privado da visão binocular, ele encontra um referente sintético no terceiro olho que, só ele, pode ir para o invisível. Infelizmente, muitas vezes se compreendeu mal o destino de Édipo, pois os cristãos o consideraram às vezes como “o monstro grego”, sem admitir que ele representava uma parte deles próprios. É por isso que a tradição cristã o substituiu pela figura de Santa Luzia, que se dá mais no plano imaginário e, com a acentuação iconográfica da castração simbólica, tenta ocultar, ao mesmo tempo que a castração real, a noção do pecado original. Não podemos também esquecer todas as grandes injustiças, os preconceitos e os ultrajes que afetam aqueles que, nas imaginações, fazem figura de Édipo, o grupo social etiquetado de “os cegos”, apesar de seu terceiro olho.

Arqueologia do olhar

A arqueologia do olhar nos mostra que essa qualidade nova da visão humana se exprime ainda melhor no olhar de Tirésias, arquétipo perfeito do olhar desligado dos fundamentos míticos. Tirésias nos propõe, de algum modo, os olhares limites, isto é, as visões que jamais aceitam o mundo tal e qual, mas tal como ele poderia ser. Sua interpretação da frase do oráculo – “É preciso se defender dos persas atrás dos muros de madeira” – não se satisfaz com o significado contido no enunciado simples, mas procura ultrapassar os nomes como “muros”, “madeira”, até criar a síntese em um terceiro termo: “os navios”. O resultado de sua visão é assim um processo criador, que a libera do determinismo contido nas palavras “muros” e “madeira”.

O olhar de Tirésias leva, pois, mais longe que a visão dos simples mortais que vêem, que tomam, pois, em primeiro grau a resposta do oráculo: “É preciso se defender atrás dos muros de madeira”.

Poder-se-ia acrescentar, também, a esse processo dos olhares que nos liberam os arquétipos míticos, o olhar de Argus, que pode muito bem ver sem ser visto. Por certo, isso nos levaria demasiado longe na arqueologia da visão. Entretanto, é verdade que o mundo moderno, com suas inumeráveis câmaras, visíveis e invisíveis, põe-se a sonhar com o poder de Argus, quando, às vezes, em sua cegueira generalizada, perde a consciência de poder ser visto.

Poder olhar sem ser visto é o anseio de um mundo policial que não se pensa mais a si mesmo, mas se crê absoluto em suas visões aparentemente ilimitadas. Na época do todo visual, que começa a nos fazer esquecer a importância do verbo e da narração, somos obrigados a nos interrogar sobre os fantasmas de Argus, para não esquecer de que, por perfeito que seja esse Argus, que constitui a técnica da ótica moderna, os olhos de argila, que não podem sempre ir para o invisível, são seu suporte real.

Quanto mais se estende o mundo visível, mais se alarga, também, pela mesma lógica e na mesma

Plotino dizia: “Se os homens não tivessem qualquer coisa de solar, não poderiam perceber o sol”.

Provavelmente o tenhamos esquecido, recusando a nossos olhos, que participam da essência das estrelas, seu direito às origens, seu direito a olhar para o infinito.

proporção, o do invisível. Para quê servem todos os satélites de observação, Argus do espaço, se não sabemos mais olhar além de nosso pequeno cotidiano visível? Mesmo os cientistas mais sérios sabem que a extensão de nossa visão é bem pequena, em relação ao que as máquinas podem apreender do real. O astrofísico Peter von Balmoos pensa que mesmo os cientistas que observam o céu estão na posição de cegos, pois, o universo conhecido, comparado a um piano de 53 oitavas, eles só podem ver, com seus próprios olhos, uma única pequena oitava. Nesse caso, talvez não se deva fiar-se apenas no olhar tecnológico da ciência, se nossa língua, nossa representação interior, não são capazes de segui-lo. “É preferível”, como diz um provérbio russo, “acreditar em seu próprio olho, mesmo se ele é vesgo”.

No domínio da ciência moderna, não seria abusivo conferir mais valor a nosso terceiro olho, o da representação interior, voltado para o invisível,

Nosso mundo moderno tornou-se evidente, pois, na aparência, tudo nele é transparente e reconhecível. As câmaras que nos perscrutam a partir do céu, mas também as que são instaladas em nossas moradas terrestres, são a expressão de um Argus tecnológico, que voltou seus inumeráveis olhos para o interior, ou seja, para a auto-satisfação narcísica do olhar sobre si.

Olhares manipulados

Nos observamos, tendo esquecido de que esses olhares já são manipulados e não nos permitem nos vermos tais como realmente somos. A esse



respeito, poder-se-ia evocar as pessoas de televisão, que são vistas sem poder ver; mas ocorre o mesmo para cada um: o fato de ser visto sem poder olhar torna-se uma prática universalmente disseminada. Ocorre-me às vezes pensar que meu colega cego, na escola elementar, falava mesmo a verdade, quando constatava que não se estava só. Seria preciso, pois, definir verdadeiramente de outra forma a cegueira, em relação ao mundo dos videntes, que acreditam tudo ver, mas que esqueceram que passar por Édipo ou Tirésias é nosso destino comum. Plotino dizia: "Se os homens não tivessem qualquer coisa de solar, não poderiam perceber o sol". Provavelmente o tenhamos esquecido, recusando a nossos olhos, que participam da essência das estrelas, seu direito às origens, seu direito a olhar para o infinito.

Entretanto, em cada época da história dos homens existiu um infinito, para além do horizonte de nosso olhar físico. O infinito, como aspiração a ir além do visível, foi sempre a vontade de ver as coisas exteriores por nossa

interioridade também, e de dar assim a nosso olhar exterior a capacidade de ultrapassar as visões mais imediatas. No olhar humano de hoje, reflete-se a memória de todos aqueles que, antes de nós, queriam olhar com seus próprios olhos, e que nos legaram o dever de prosseguir sua missão, nas dimensões temporais e nos espaços do universo que são nossos.

É por isso que devemos levar a sério essa missão transmitida por tantos olhares que, apesar de um fraco apoio tecnológico, descobriram novos mundos e realidades celestes inéditas. Isso significa também que não devemos nos contentar com o céu estrelado pelas câmaras que nos perscrutam, mas que devemos tentar sempre olhar com nossos próprios olhos, por frágeis que sejam.

São os cegos que recusam não ver senão através do unidimensional do olhar e que acreditam na necessidade mítica da passagem pela cegueira para aceder a uma nova visão do mundo. Não posso imaginar uma visão nova que não tivesse

origem no ponto cego que dá ao olho humano a possibilidade de distinguir entre a luz e as trevas. Aceitar a cegueira é admitir o mundo dos objetos que manifestam sua materialidade por meio das sombras que lhes asseguram uma realidade tangível, para além da transparência absoluta do todo-visível.

Narcisos sem espelho

Não podemos nos tornar reféns da luz, fugindo da fatalidade mítica que nos priva da fusão feliz com a natureza, para nos permitirmos tomar nossas distâncias e compreender o enigma da Esfinge. É por isso que não quis jamais considerar a cegueira unicamente no plano individual, ou seja, no gueto de um grupo social ao qual pertencço, mas sempre no contexto mais amplo da experiência universal.

Para mim, os cegos representam o único grupo que ousa olhar o sol diretamente nos olhos. Como as antigas vítimas propiciatórias, imoladas aos cultos solares, eles aceitam o sacrifício, a fim de que um outro sol se levante. Esses Narcisos sem espelho e esses pintores privados de imagens jamais constituíram, para mim, uma categoria à parte, na qual a história ocidental teria querido dispô-los, mas são humanos integralmente. E encontro freqüentemente arquétipos da cegueira, quando erro em minhas galerias interiores, onde às vezes convidados insólitos me fazem companhia em meus olhares para o invisível. Essas silhuetas não me dão mais medo como outrora, quando a decisão de outrem, bem mais que minha própria experiência, fazia de mim um cego.

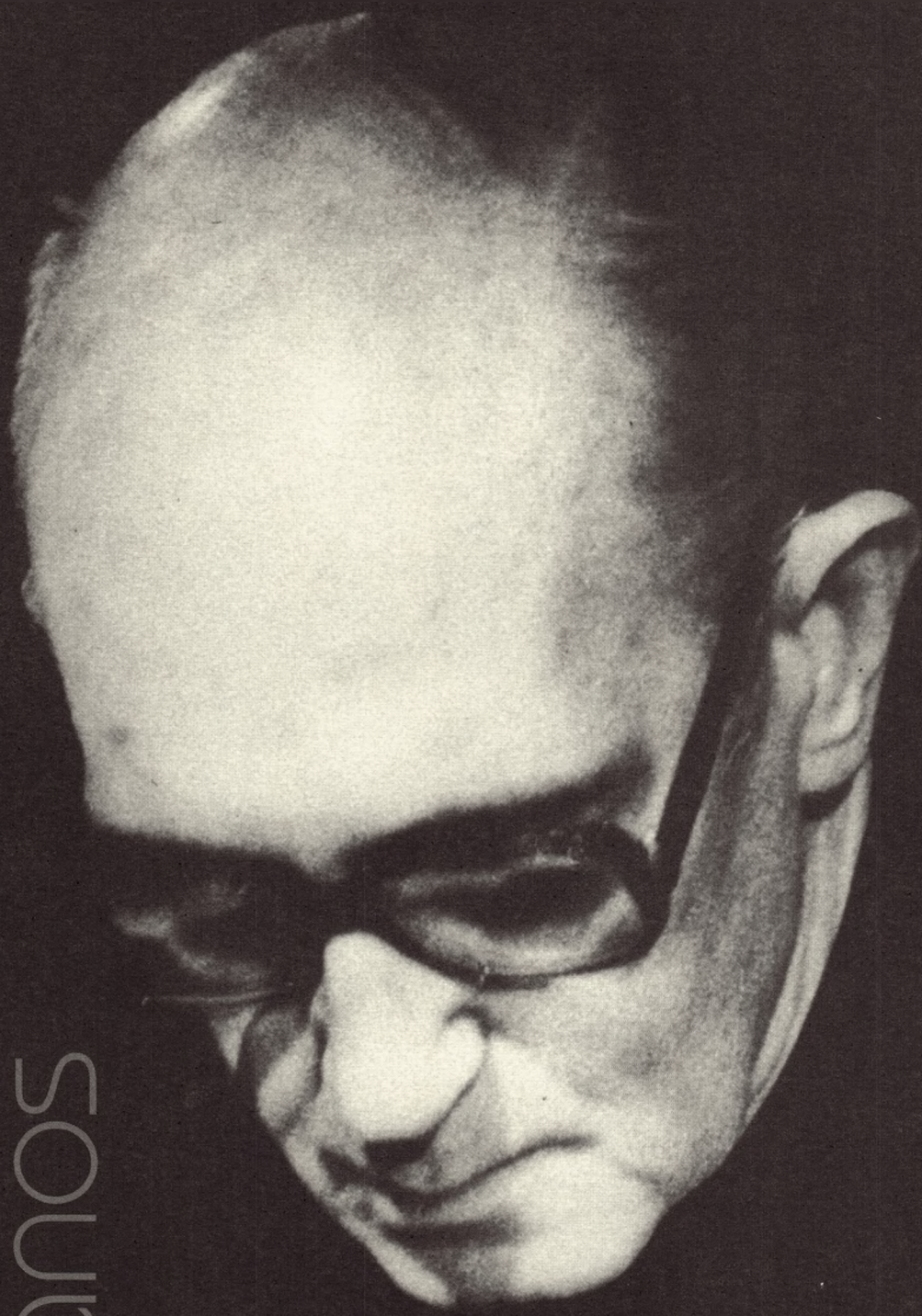
Se me defino como iconoclasta exterior e iconófilo interior, é para tentar reconciliar os dois modos de visão possíveis, e sobretudo para revalorizar o olhar do terceiro olho. Penso que, desde os gregos, este foi esquecido ou ocultado pelo progresso de uma visão que pretende tudo ver, sem nada saber e sem se representar no que viu.

Comunicando a outrem as imagens de meus próprios algures, faço de minha fotografia uma espécie de diálogo que lhe assegura uma existência interativa. De resto, contento-me com luminosidades frágeis, que clareiam meus espelhos interiores e dão um sentido às imagens dos sonhos. Pois, o que se esquece com muita freqüência, os sonhos também precisam de esclarecimento e de ícones aos quais endereçar nossas preces noturnas.

Por fracas que sejam, as imagens de sonho são sempre a expressão de uma natureza outra que, à banal transparência do cotidiano, opõe as frágeis visões esclarecidas do interior, ou seja, por si mesmas. Pode-se, pela mesma lógica que fazia Plotino, dizer que o olho humano não poderia perceber o sol se ele próprio não tivesse qualquer coisa de solar, afirmar que o dia que nos ofusca não nos daria a menor imagem, se nosso olho não fosse para ele preparado pelos sonhos noturnos. E, se às vezes somos obrigados a observar o mundo de olhos fechados, é sobretudo para conservar o caráter frágil dos sonhos que nos levam aos espelhos do invisível.

Tradução de Edson de Sousa e Élica Tessler

Carlos Drummond de Andrade
100 anos



O Mundo não vale o mundo, meu bem.
Eu plantei um pé-de-sono,
brotaram vinte roseiras.
Se me cortei nelas todas
e se todas me tingiram
de um vago sangue jorrado
ao capricho dos espinhos,
não foi culpa de ninguém.
O mundo, meu bem, não vale
a pena, e a face serena
vale a face torturada.
Há muito aprendi a rir,
de quê? de mim? ou de nada?
O mundo, valer não vale.
Tal como sombra no vale,
a vida baixa... e se sobe
algum som deste declive,
não é grito de pastor
convocando seu rebanho.
Não é flauta, não é canto
de amoroso desencanto.
Não é suspiro de grilo,
voz noturna de correntes,
não é mãe chamando filho,
não é silvo de serpentes
esquecidas de morder
como abstratas ao luar.
Não é choro de criança
para um homem se formar.
Tampouco a respiração
de soldados e de enfermos,
de meninos internados
ou de freiras em clausura.
Não são grupos submergidos
nas geleiras do entressono
e que deixam desprender-se,
menos que simples palavra,
menos que folha no outono,
a partícula sonora
que a vida contém, e a morte
contém, o mero registro
da energia concentrada.
Não é nem isto, nem nada.
É som que precede a música,
sobrante dos desencontros
e dos encontros fortuitos,
dos malencontros e das
miragens que se condensam
ou que se dissolvem noutras
absurdas figuras.

O mundo não tem sentido.
O mundo e suas canções
de timbre mais comovido
estão calados, e a fala
que de uma para outra sala
ouvimos em certo instante
é silêncio que faz eco
e que volta a ser silêncio
no negrume circundante.
Silêncio: que quer dizer?
Que diz a boca do mundo?
Meu bem, o mundo é fechado,
se não for antes vazio.
O mundo é talvez: e é só.
Talvez nem seja talvez.
O mundo não vale a pena,
mas a pena não existe.
Meu bem, façamos de conta,
de sofrer e de olvidar,
de lembrar e de fruir,
de escolher nossas lembranças
e revertê-las, acaso
se lembrem demais em nós.
Façamos, meu bem, de conta
— mas a conta não existe —
que é tudo como se fosse,
ou que, se fora, não era.
Meu bem, usemos palavras.
façamos mundos: idéias.
Deixemos o mundo aos outros
já que o querem gastar.
Meu bem, sejamos fortíssimos
— mas a força não existe —
e na mais pura mentira
do mundo que se desmente,
recortemos nossa imagem,
mais ilusória que tudo,
pois haverá maior falso
que imaginar-se alguém vivo,
como se um sonho pudesse
dar-nos o gosto do sonho?
Mas o sonho não existe.
Meu bem, assim acordados,
assim lúcidos, severos,
ou assim abandonados,
deixando-nos à deriva
levar na palma do tempo
— mas o tempo não existe,
sejamos como se fôramos
num mundo que fosse: o Mundo.

(*) Versão para o espanhol moderno do texto em linguagem medieval de Juan Ruiz. Arcipreste de Hita (original publicado por primeira vez em 1330), a cargo de Maria Brey Marino, Editorial Castalia, Madri, 1995, coleção "Odres Nuevos".

Elogio de La Mujer Chiquita

Quiero abreviar, señores, esta predicación
porque siempre gusté de pequeño sermón
y de mujer pequeña y de breve razón,
pues lo poco y bien dicho queda en el corazón.
De quien mucho habla, ríen; quien mucho ríe es loco;
hay en la mujer chica amor grande y no poco.
Cambié grandes por chicas, mas las chicas no troco.
Quien da chica por grande se arrepiente del troco.
De que alabe a las chicas el Amor me hizo ruego;
que cante sus noblezas, voy a decirlas luego.
Loaré a las chiquitas, y lo tendréis por juego.
— Son frías como nieve y arden más que el fuego !
Son heladas por fuera pero en amor ardientes;
en la cama solaz, placenteras, rientes,
en la casa, hacendosas, cuerdas y complacientes;

Elogio da Mulher Pequeninina

Tradução de *José Jeronymo Rivera*

Quero abreviar, senhores, a minha pregação,
pois sempre apreciei o pequeno sermão
e a mulher que é pequena e de breve razão,
pois o pouco e bem dito agrada ao coração.
Riem do falastrão; e quem ri muito é louco;
Há na mulher miúda amor grande e não pouco.
À grande eu preferi a pequena, e não troco.
Quem o contrário faz se arrepende do troco.
A que as miúdas louve me fez Amor o rogo;
que lhes cante as nobrezas, vou recitá-las logo.
Louvarei as pequenas, vós o tereis por jogo.
São frias como a neve, queimam mais do que o fogo!
São geladas por fora, mas no amor são ardentes;
na cama diversão, prazenteiras, ridentes,
em casa, laboriosas, cordatas, complacentes;

veréis más cualidades tan pronto paréis mientes.
En pequeño jacinto yace gran resplendor,
en azúcar muy poco yace mucho dulzor,
en la mujer pequeña yace muy gran amor,
pocas palabras bastan al buen entendedor.
Es muy pequeño el grano de la buena pimienta,
pero más que la nuez reconforta y calienta:
así, en mujer pequeña, cuando el amor consienta,
no hay placer en el mundo que en ella no se sienta.
Como en la chica rosa está mucho color,
como en oro muy poco, gran precio y gran valor,
como en poco perfume yace muy buen olor,
así, mujer pequeña guarda muy grande amor.
Como rubí pequeño tiene mucha bondad,
color, virtud y precio, nobleza y claridad,
así, la mujer chica tiene mucha beldad,
hermosura y donaire, amor y lealtad.
Chica es la calandria y chico el ruiseñor,
pero más dulce cantan que otra ave mayor;
la mujer, cuando es chica, por eso es aún mejor,
en amor es más dulce que azúcar y que flor.
Son aves pequenuelas papagayo y orior,
pero cualquiera de ellas es dulce cantador;
gracioso pajarillo,preciado trinador,
como ellos es la dama pequeña con amor.
Para mujer pequeña no hay comparación:
terrenal paraíso y gran consolación,
recreo y alegría, placer y bendición,
mejor es en la prueba que en la salutación.
Siempre quise a la chica más que a grande o mayor;
— escapar de un mal grande nunca ha sido un error !
Del mal tomar lo menos, dícelo el sabidor,
por ello, entre mujeres, — la menor es mejor !

vereis mais qualidades se esforçais vossas mentes.
Do pequeno jacinto é grande o resplendor,
em açúcar mui pouco há sobejo dulçor,
numa mulher pequena se esconde um grande amor,
poucas palavras bastam a um bom entendedor.
Muito pequeno é o grão da gostosa pimenta,
porém mais do que a noz reconforta e acalenta;
à mulher pequenina, quando o amor a aferventa,
prazer não há no mundo a que não seja atenta.
Na rosa mais pequena existe muita cor,
como no ouro menor muito preço e valor,
como em pouco perfume há sempre um bom olor,
assim, mulher miúda esconde um grande amor.
Como rubi pequeno tem muita qualidade,
virtude, cor e preço, nobreza e claridade,
a mulher pequenina sói ser uma beldade,
tem graça, tem donaire, e amor e lealdade.
A calhandra é pequena, o rouxinol menor,
porém mais doce cantam do que uma ave maior;
a mulher, se é miúda, é por isso melhor,
pois em amor mais doce é que o açúcar, que a flor.
Canários são pequenos, e os há de vária cor,
qualquer deles, porém, é doce cantador;
gracioso passarinho, precioso trinador
como eles é a mulher pequena com amor.
Para a mulher miúda não há comparação:
paraíso terrestre, ideal consolação,
alegria e recreio, prazer e bendição,
é bem melhor na prova do que na saudação.
Sempre quis à pequena mais que à grande ou maior;
de um mal grande escapar nunca foi um error!
Do mal tomar o menos, quem diz é sabedor,
por isso, entre as mulheres, a menor é melhor!

A Palavra Viva de Augusto Campos

Francisco Kaq

O livro mais importante de Augusto de Campos teve, em 2002, sua terceira edição, desta vez pela Ateliê Editorial. A coletânea, que se intitulava na primeira edição *Poesia 1949-1979* (agora um subtítulo), acabou assumindo o nome do poema que estampa sua capa e contracapa, e que constitui um dos motes do poeta: **VIVA VAIA**.

Se hoje ressoam menos as vaia para Augusto de Campos, pode-se afirmar que a atenção na recepção à sua obra fica muito aquém da sua imensa significação, sobretudo como propositora de novos percursos na cidade da linguagem. Tentemos, aqui, seguir algumas das pistas.

Augusto começa escrevendo versos – versos que não só revelam uma notável concentração na configuração da linguagem, sugerindo um virtuosismo em formação; mas que são também perpassados por certa estranheza criativa, uma persistente dissonância que os distancia do horizonte de expectativas da época. Mas quando sua escrita atinge a (precoce) plenitude criadora, ela já não elabora versos, mas algo mais difícil de classificar: *Poetamenos*, a série de 6 poemas em 6 cores realizada em 1953.

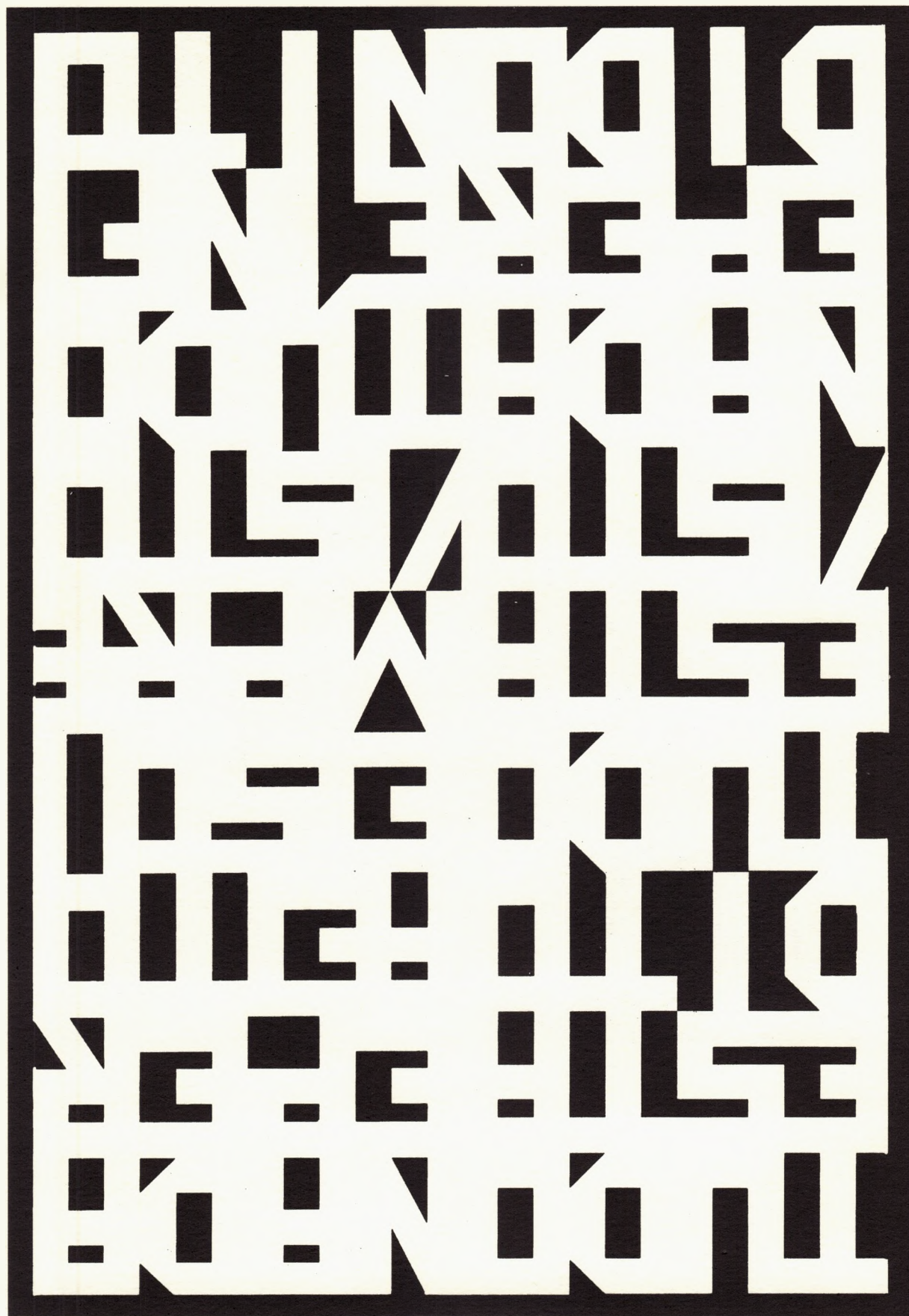
Começemos por ressaltar que se trata de um dos grandes momentos da poesia amorosa da língua, podendo ser situado ao lado, por exemplo, da inesgotável lírica de Camões, do *Marília de Dirceu* ou do *Cântico dos Cânticos para Flauta e Violão* de Oswald de Andrade. E também um dos mais radicalmente inventivos de toda a nossa poesia: de *O Sol por Natural* – o belo e discursivo poema

de 1951, escrito sob a inspiração de uma **musa invisível** (“*ses vezer*”), Solange Sohl, de quem Augusto lera um poema publicado em jornal, – processa-se uma espantosa mutação até *Poetamenos*, impelido pela **musa concreta** Lygia (anunciadas ambas, mutação e musa, por poema imediatamente anterior, *O Poeta Ex Pulmões*).

A *klangfabermelodie*, ou melodia-de-timbres, criada por Schoenberg e levada às últimas conseqüências por Anton Webern (1883-1945), é explicitada, no texto introdutório a *Poetamenos*, como uma técnica musical que teria sido transposta para o poema. A noção básica da *klangfabermelodie* é a de uma melodia cujas notas são tocadas, sucessivamente, por diferentes instrumentos – melodia que não é tonal, mas marcada, em Webern, pela extrema descontinuidade de notas distanciadas na escala dodecafônica – e insuladas pelos grãos de silêncio que as rodeiam.

A idéia mais simples, por sua vez, do emprego da melodia-de-timbres no poema de Augusto é a que faria corresponder a uma voz diferente cada uma das cores utilizadas, sugerindo uma leitura oral em 6 vozes alternadas. Examinando mais, vemos que é múltipla a função das cores no *Poetamenos*. Elas estabelecem linhas de leitura (com encadeamento sintático ou não) diversas da direção básica. Assim, por exemplo, uma mesma cor liga estas palavras ou partículas afastadas na página: *sus / jardim / penso*. As cores assinalam freqüentemente a recorrência de um “tema gráfico-fonético”, explicitando o caráter não (meramente) linear de toda linguagem poética: assim, no poema que se inicia por *lygia finge rs*, o vermelho do nome feminino repete-se em *digital*, mas apenas nas letras que já estão

Francisco Kaq é poeta, autor de *1001* (Noosfera) e *eu versus* (7 Letras), e mestre em Comunicação pela UnB.



Augusto de Campos - Tudo está dito



no nome (*igi al*), o que também vai ocorrer em *felyna* e *figlia*. Outras funções das cores são a de ressaltar elementos com unidade semântica, tais como os componentes menores das palavras-montagem *rochaedo* e *rupestro*; ou a de marcar oposições no espaço da página, como as que se vêem em todo o penúltimo poema, construído com forte simetria.

A inovação na tessitura do poema vai, decerto, bem além do emprego da cor. A linearidade sintática é rompida, com a emersão de palavras-ilhas, que fazem da página um campo permeado de forças fono-grafo-semânticas, interagindo de várias maneiras. A palavra é dividida em partículas menores (“fissão”), não só pela cor mas pela fragmentação no espaço – ou resulta da fusão de outras palavras (palavra-montagem). Temos ainda a inserção de palavras de outras línguas (latim, italiano, inglês) e a utilização de variados registros (entre o erudito e o coloquial, passando pela imitação de uma mensagem telegráfica). Essas técnicas, que instauram a descontinuidade, coexistem com trechos mais discursivos – o que não deixa de ser, pelo contraste, mais uma descontinuidade.

Mas afinal, por que “*Poetamenos*”? A primeira resposta que nos ocorre é que o “menos” teria a ver com a concisão acentuada a que tendem os poemas do poeta, tal como se declara no terceto final de um deles, bem posterior, o *dizer*, de 1983: *quantomais / poetamenos / dizer*. No entanto, a série de 30 anos antes não é exemplo acabado de concisão, dessa que ronda e apenas risca o silêncio. Sem dúvida o é de concentração da linguagem – e de imantação de cada parte ou átomo verbal, interagindo com o branco (ou silêncio) da página. Mas a concentração como um todo é obtida por uma diversidade de estratégias que se acumulam, dando um caráter múltiplo e compósito ao texto. Há um componente caótico no tecido de *Poetamenos* – um impulso à dispersão, ao excesso, ao complexo – que desafia o controle racional e a decodificação. A negatividade de *Poetamenos* parece referir-se portanto, mais do que a uma

poética da concisão e da rarefação extremas, à tendência ao descontínuo, à ruptura da fluência sintática e da facilidade comunicativa. O que talvez se relacione, no plano semântico, a uma excessiva exigência da experiência amorosa, no que ela tem de plenitude e vazio.

Sem perder o pique, Augusto vai recompor apenas parcialmente o fio do discurso em *Bestiário*, de 1955 – mas o fio está aqui estreitado ao máximo, freqüentemente interrompido e retomado de modo não-linear, sob uma figura de linguagem emblemática, explicitada já no início: “sim / o poeta / infin / itesi / (tmese) / mal”. Juntamente com essa intercalação de um termo dentro de outro (tmese), temos o processo ainda mais recorrente de desdobrar vários sentidos dos componentes de uma mesma palavra (além do *mal* que aparece acima, temos exemplos como *bufa / lo* e *gr / osso*). O resultado é uma nova logopéia, que fora proposta por Ezra Pound como “a dança do intelecto entre as palavras”: esta dança agora passa por dentro das palavras, é inter e intra-vocábulos.

Com essas duas realizações estupendas, chegamos ao limiar do acontecimento que vai abalar os alicerces da estrutura poética no Brasil e no mundo. A **poesia concreta** surge como movimento constituído, propondo a superação do verso por uma organização radicalmente construtiva do poema, que abandona a sintaxe lógico-discursiva pelo jogo de relações de palavras-coisas no espaço-tempo multidirecional da página, com sua dimensão gráfico-visual passando a ser estruturalmente determinante. Essa solução já estava sendo de algum modo preparada na “crise do verso”, identificada nos poemas que comentamos e em outros de Décio Pignatari e Haroldo de Campos, os protagonistas do movimento juntamente com Augusto; assim como nas produções poéticas de Ferreira Gullar e Wladimir Dias-Pino, que a ele se incorporariam por algum tempo.

Mas no caso do *Poetamenos*, temos, com sua radicalidade e complexidade, mais do que um prenúncio. É como se uma outra poesia concreta

já tivesse ali surgido pronta, mas que veio a dar lugar ao esforço mais construtivista, mais racionalmente organizado e controlado empreendido na chamada fase ortodoxa. Os autores mesmos que terão influência decisiva sobre o projeto concreto já estavam todos presentes na realização dos poemas coloridos de 1953: Stéphanne Mallarmé, com a “subdivisão prismática da idéia” (e da frase) no espaço da página; Ezra Pound, com a lógica ideogrâmica e a colagem de frases, gêneros textuais e línguas distintos; e. e. cummings, com a fragmentação do vocábulo e a exploração de seus componentes gráfico-fonéticos; e James Joyce, com sua concepção radicalmente plástica da linguagem, forjando uma novilíngua, sempre mutante, sobretudo a partir do recurso à palavra-montagem.

Evidentemente, a influência de todos esses autores será filtrada e posta a serviço do projeto da poesia concreta, como tem que fazer qualquer vanguarda. Podemos constatar assim como serão descartadas, na fase ortodoxa, a vertente mais colagística do ideograma poundiano; e, até certo ponto, a “atomização de palavras” de Cummings e a “palavra-ideograma” joyciana. Embora sejam essas invenções valorizadas, no *plano-piloto para poesia concreta*, de 1958, como importantes contribuições dos “precursores”, verificamos que os três criadores do grupo Noigandres passam a defender, ao mesmo tempo, a “integridade das palavras”, “abolindo as deformações e atomizações” (Décio), a não ser em casos excepcionais, “quando em estrita função-da-estrutura” (Haroldo).¹

Esse ponto relaciona-se à exigência de uma “comunicação mais rápida”, que deveria “guia(r) a (...) própria composição” do poema (formulação de Décio Pignatari incorporada ao *plano-piloto* – idem, pp. 89 e 157). Os “requisitos de clareza e objetividade” do poema concreto advêm, portanto, não apenas do projeto de uma poesia sintonizada com a realidade industrial, mas também da utopia de uma comunicação direta e rápida, sobretudo de estruturas, que

permitiria alcançar um amplo público contemporâneo, não necessariamente familiarizado com a tradição literária.

A obrigação das vanguardas é a de suspender as verdades estabelecidas – e a de propor, experimentalmente mas com alarde, novas verdades. Este papel a poesia concreta ortodoxa cumpriu irrepreensivelmente. Resta verificar duas coisas. Uma, que essa poesia nos deixou um legado, precioso mas reduzido, de concreções verbivocovisuais, que mobilizam de modo original e marcante as possibilidades de estruturação dinâmico-construtivista. Outra, que os poetas concretos não estacionaram na proposta ortodoxa, mas seguiram em outros caminhos igualmente imprevisíveis, onde as individualidades criadoras passaram a se manifestar de modo mais pronunciado.

Augusto criou alguns excelentes poemas que correspondem à fase ortodoxa. *Terremoto* é o melhor exemplo de palavras *cruzadas* em bela disposição construtivista, resultando em um interessante efeito de pulsação. *Ovonovelo*, por sua vez, é ainda bastante discursivo ou hipotático; e o também ótimo *tensão* não chega a romper de todo com a sintaxe hipotática ou subordinativa. Considerada toda a produção reunida sob o título de *Ovonovelo*, que se estende de 1954 a 1960, constatamos que, surpreendentemente, Augusto não chegou a realizar um poema excepcionalmente marcante à feição mais típica do “concretismo”. Talvez o lado ortodoxo e construtivista de Augusto, inegável, precise se aliar e contrapor a um outro ou outros de seus lados, para que ele atinja o seu melhor.

Após *Poetamenos*, o que se pode chamar de seu impulso caótico ou entrópico de novo manifesta-se – mas sempre submetido a uma disciplina construtiva – na realização dos poemas *Popcretos* (1964-66); e, antes destes, sobretudo na criação de *cidade/city/cité*.

Voltando ao há pouco citado *tensão*, flagramos a tendência de Augusto em privilegiar sílabas isoladas – seja pelo uso de palavras monossílabas,

Ⓐ OLH Ⓐ
Ⓐ C Ⓐ R P Ⓐ
Ⓐ Ⓔ L O R
O G Ⓔ S T O
Ⓐ Ⓓ U V I D Ⓐ

seja pela separação das sílabas de, no caso desse poema, dissílabos (por exemplo: *tom/bem // sem/som*). Poderíamos assinalar também o virtuosismo com que ele lida com os monossílabos em sua prática poético-tradutora, lembrando, para exemplificar, aquele verso do *Rubayat* vertido como “Sem Cor, sem Sol, sem Som, sem Sonho – sem”. Tudo isso tem, certamente, relação com a fragmentação de palavras em *Poetamenos* e *Bestiário*.

Mas, como afirmou Augusto certa vez, sua “poesia é – se quiserem – uma poesia de palavrões”² – e o maior deles é, indubitavelmente, o que constitui o poema *cidade*. Maior até que a famosa palavra-trovão de 100 letras que Joyce escreve por nove vezes em sua última obra, o *Finnegans Wake*, em diferentes mutações.

A cidade-vocabulo de Augusto tem 150 letras na grande linha que termina em *cidade* (com mais 8 letras de *city* e *citê*). Como se percebe sem muita dificuldade, ela é construída pela sucessão, em ordem alfabética, de vários inícios de palavras, que formam substantivos abstratos, em português, inglês e francês, quando (mentalmente) acoplados aos sufixos *cidade*, *city* e *citê*. Quanto ao processo semântico, cada substantivo formado indica um aspecto da (vida na) metrópole – mas é sobretudo sua montagem, sua sobreposição que tende virtualmente à infinitude, que representa melhor a idéia de cidade (reforçada pelo último composto: *voracidade*). Também a linguagem se mostra, desde seu interior, mutante e potencialmente infinita – e a fala da cidade é este palavrão, que segue irrefreável, por entrechoques e faíscas.

Os poemas *Popcretos*, a maior parte dos quais foi composta e exposta em 1964, também guardam relação com a experiência da metrópole; mas é principalmente com a invasão dos meios de comunicação de massa (gráficos e fotográficos), ou nossa imersão neles, que esses poemas tecem seu diálogo – acentuadamente crítico, ainda que sensível às novas possibilidades de vivência e enunciação. O melhor e mais importante deles é o *olho por olho*, que mostra,

pela primeira vez nessa edição, as cores da realização original. Esse incrível poema apresenta, além do embate com a cultura de massas, uma nítida dimensão erótica. Nele não se lêem palavras escritas – embora a palavra *olho*, do título e designativa da maior parte das figuras (olhos humanos e de bichos), conduza a leitura dos outros signos, que podem ser bocas, uma unha, faróis, placas de trânsito. Este poema não apenas é para ser olhado – ele também (nos) olha. Ou talvez: responde ambígua, esquivamente, em sua multiplicidade fragmentária, ao nosso olhar inquiridor e desejante.

Cidade e os *Popcretos* marcam a ruptura com a proposta concreto-minimalista. A partir daí, Augusto defronta-se com um grande número de possibilidades abertas, que ele irá desenvolver em várias vertentes criadoras. Os poemas sem palavras serão explorados em *Profilogramas*, de uma maneira poeticamente menos instigante, ainda que bastante aprazível. O uso de fotos ou desenhos de seus ídolos criadores, sobretudo correlacionando-os dois a dois, terão desdobramentos (metamórficos) com a utilização mais recente do computador. A exploração das virtualidades contidas no corpo de uma ou poucas palavras, com novas combinações entre elas, será empreendida em *Equívocabulos*. O mais impressionante exemplo dessa logopéia condensada é, para mim, a *cicatristeza*: as variações no desenvolvimento dessa palavra-ideograma culminam com a irrupção de uma nova nota de sentido, que explicita (ou reforça) a temática amorosa e a metáfora do papel como pele. Com o poema *viva vaia* e os dois de *Enigmagens*, Augusto está atingindo o seu máximo de concisão, em um terreno indistinto entre o verbal e o icônico. Já as *Intraduções* relacionam-se, evidentemente, a sua prática da tradução poética, projetando algumas pedras-de-toque, iluminações de bolso, em um campo intersemiótico.

Nos poemas de *Stelegramas*, a última seção do livro (excetuado o poema final), constatamos uma recuperação sistemática, se não do verso, pelo

menos de estruturas frasais, de uma maneira não muito diferente da que se vê nas *Intraduções*. Não há dúvida de que os resultados podem ser muito belos – e que este quase-verso não é de novo o velho verso, mas adquire uma nova qualidade, em um espaço híbrido. Claus Clüver efetuou uma excelente crítica de uma das melhores dessas criações, o *memos*, mostrando a oposição e a complementaridade entre a leitura dos fragmentos isolados de 4 letras (até certo ponto frustrada) e a das estruturas frasais, que passa a dar um novo sentido àquela.³

É inegável que, nessa linha que será reforçada na coletânea seguinte de Augusto (*Despoesia*), há o desejo de retomar possibilidades do discurso poético tradicional (o verso e a sintaxe lógico-discursiva), sem abrir mão de algumas conquistas – sobretudo a do uso dos recursos gráfico-visuais e icônicos. Julgamos também que aquela vontade de uma maior comunicação, que já se fizera presente na formulação da poesia concreta ortodoxa, de novo se manifesta. O conteúdo verbal dessas mensagens poéticas é por vezes de uma desconcertante simplicidade; mas esta fala que se eleva um pouco acima do silêncio tem, em muitos dos casos, uma sabedoria e uma densidade surpreendentes. No fim das contas, parece não haver como se libertar do caráter ambivalente e difícil da comunicação poética, que o próprio Augusto expressou lapidarmente em um poema-de-brincadeira: *só o incomunicável comunica*.

Antes de fechar o livro, algumas frases se deixam perceber em *tudo está dito*, mas só depois que se percorre, como que Tateando, o labirinto formado pela acoplagem das letras brancas contra o fundo preto. A dificuldade de leitura faz parte do poema – o que poderia, a nosso ver, ter sido transposto para a oralização registrada no CD em encarte.⁴

A primeira das frases corresponde justamente ao título e nos põe um problema: se *tudo está dito*,

por que continuar dizendo? Ou, mais propriamente, como estabelecer uma radicalidade criativa poética – e uma poética da invenção?

A resposta passa, antes de tudo, pelo fato de que, no labirinto de já-ditos, por sobre a imensa carga acumulada da tradição, ainda pode surgir o *imprevisto* (como se lê na penúltima frase).

Haroldo de Campos poderia acrescentar que, passado o momento utópico da modernidade, o das vanguardas, temos ainda uma ampla gama de virtualidades a explorar, no seio da *agoridade* pós-utópica. Não mais a ruptura plena, com a redução operacional da tradição aos seus vetores transformadores; não mais o erigir de novas relações em um novo espaço, em arco teso apontado para o futuro. Mas, sim, uma outra e mais sábia sensibilidade criadora para o presente, em sua plural e inexaurível riqueza, também herdeira do passado.⁵

Mas e se... considerarmos que cada imprevisto ou invenção radical vem entreabrir e transpor as portas do já-dito, afastando-se dos códigos estabelecidos, fazendo cintilar uma nova configuração de possíveis? Esse imprevisto já não é, de novo, uma cápsula de utopia – utopia concreta?

Notas

¹ In *Teoria da poesia concreta*, de Augusto de Campos, Décio Pignatari e Haroldo de Campos. São Paulo, Duas Cidades, 2ª ed., 1975, pp. 156, 65 e 94.

² "O pulsar quase mudo do poeta Augusto de Campos", entrevista a J. J. de Moraes, reproduzida em *Código* nº 5, Salvador, 1981.

³ "Reflexões sobre Ideogramas Verbivocovisuais", in *Código*, nº 11, 1986.

⁴ Esse disco, que traz inovadoras recriações orais pelo poeta, com a participação do músico Cid Campos, remete à importantíssima produção poética de Augusto que não cabe em livro (como *Poemóviles* e *Caixa Preta*, em parceria com Júlio Plaza) ou que sequer se fixa no papel (hologramas e videogramas digitalizados).

⁵ V. "Poesia e modernidade: da morte do verso à constelação. O poema pós-utópico.", in *O arco-íris branco*, Imago, 1997, esp. pp. 268-269.

***Carta inédita de Monteiro Lobato,
dirigida a Júlio Mesquita.****

S.P. 02/2/46

Julinho:

Entre os colaboradores do *Estado* havia um diferente dos outros, de pensamento muito pessoal e dotado de uma capacidade filosófica bem rara no Brasil: Alberto Conte. Note a afinidade dos nomes: Alberto Conte, Augusto Conte... Gente que vem ao mundo destinada a receber nomes assim, é gente que perdeu o bonde da Grécia, e em vez de nascer no tempo de Platão ou Sócrates nasceu em Paris ou cá em S. Paulo.

Venho hoje com isto porque há tempos li de Conte no Estado um artigo que sobremodo me encantou a ponto de me levar a escrever-lhe uma carta entusiasmadíssima. E cortei o artigo. É o que junto aqui, porque fatalmente você não o leu (era no tempo do Estado gatulino). Leia-o agora, e tenho a certeza de que sentirá o que eu senti, e readmitirá o nosso Alberto Conte na atual lista de colaboradores. Não quis você que eu entrasse para essa lista? Não me convidou? Pois esse lugar para que você me convidou eu o cedo a ele, e como ele tem muito mais valor que eu, o Estado sai ganhando – e eu também, pois de vez em quando terei artigos como *Um Brasil ignorado* com que me regalar.

Meta na barca ao Conte e alije o tolo modernismo que há nela, sobretudo o modernismo em matéria

de pintura. Um jornal que exerceu tão benéfica influência nas artes “sérias”, como o *Estado* no caso do Nestor e do Lobato (só eles se metiam a crítica de arte naquele tempo), não pode continuar hoje com a mesma orientação capanêmica e portinária da era guastiniana, a dar pulso forte ao malfatismo que nós esculhambamos no início e que, graças ao Estado Novo, viçou na mistificação estética que invadiu S. Paulo e ainda persiste, mesmo depois do “nosso” jornal regenerar-se e reentrar na decência. Vá ver a cagada exposta na galeria Prestes Maia e envergonhe-se do *Estado* ainda estar patrocinando aquilo. E o *Estado* tem muito mais responsabilidades do que você pensa, e tem de voltar integralmente ao que era.

A crônica política do Rio está otimamente servida com o Rafael Correia. Quem é esse rapaz? Sólido, sério e decentíssimo. É o meu orientador hoje. Resta agora que reinstale o Alberto Conte e varra com os mistificadores pictóricos.

E adeus, meu caro Julinho. Qualquer noite aparecerei aí para o café e um papo.

Do velho Monteiro Lobato

*Material cedido por Elizabeth Cancelli, encontrado em pesquisa realizada no Arquivo Paulo Duarte - Arquivos do IEL, Unicamp.

O BRASIL E A 2ª GUERRA

JOÃO FALCÃO

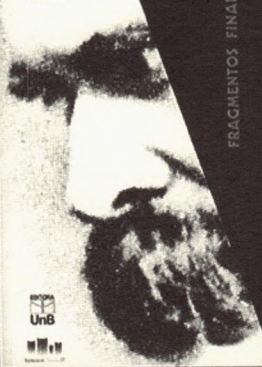
Testemunho e depoimento
de um soldado convocado

UnB



FRIEDRICH NIETZSCHE

Introdução, tradução e notas de
Rui P. de Azevedo



FRAGMENTOS FINAIS

Raulo Gonsalves, Maria José

IMPRENSA
E PODER



O UNIVERSO

DE CARL S.

UnB

UnB

Porque ler é sempre um prazer



Rede de Livrarias
Universidade

www.editora.unb.br
Telemarketing: (61) 226-7312

O novo programa da Editora UnB

A Editora Universidade de Brasília está realizando uma reforma editorial, visando a reforçar a linha que a consagrou e, ao mesmo tempo, incorporar novas vertentes modernizadoras. Com o objetivo de valorizar as obras selecionadas e facilitar o acesso dos leitores aos livros, estão sendo criadas coleções com nova identidade gráfica e editorial. A linha editorial vai privilegiar cinco vertentes principais: pesquisas de professores da UnB, pesquisas acadêmicas de âmbito nacional, pesquisas acadêmicas contemporâneas de âmbito internacional, clássicos antigos e clássicos contemporâneos. Confira os próximos lançamentos da Editora UnB.

Coleção Antiquitas

Esta coleção publicará textos clássicos, latinos e gregos, retomando uma tradição da Editora UnB.

► *A tradição da fábula*

Esta coletânea reúne uma seleção de fábulas francesas, latina, gregas e indianas, algumas delas traduzidas pela primeira vez para a língua portuguesa, por uma equipe coordenada pela professora Maria Celeste Consolin Dezotti, da Unesp.

Previsão de lançamento: abril de 2003

► *Textos hipocráticos*

Magnífica coletânea de textos gregos sobre saúde e medicina, traduzidos pela primeira vez, para a língua portuguesa, pelos professores Wilson Ribeiro e Henrique Cairus.

Previsão de lançamento: abril de 2003

Coleção Pérgamo

Esta coleção vai publicar estudos fundamentais, antigos e contemporâneos, sobre a cultura antiga.

► *Os antigos, o passado e o presente*

François Hartog



Coletânea de artigos de um dos mais influentes historiadores da atualidade, sobre as relações que mantemos com a história antiga, organizada pelos professores José Otavio e Sônia Lacerda, do Departamento de História da UnB, especialmente para esta edição brasileira, pois os textos são inéditos em livro, mesmo na França.

Previsão de lançamento: abril de 2003

► *Sófocles*

Karl Reinhardt

Magnífico estudo realizado por um dos maiores intérpretes da cultura clássica, a obra analisa todas as peças do dramaturgo grego Sófocles. Sobre o livro, o filósofo alemão Martin Heidegger fez o seguinte comentário: "A interpretação de *Édipo Rei* como tragédia da aparência é grandiosa".

Previsão de lançamento: abril de 2003

► *A invenção do romance: narrativa e mimese no romance grego*

Jacynto Lins Brandão

A obra aborda o surgimento do romance na Grécia, discutindo os problemas que cercam seu reconhecimento como gênero, sob a perspectiva da história literária. O autor sustenta que a origem medieval do romance não passa de um mito romântico.

Coleção Antropologia

➤ *Crime e costume na sociedade selvagem*

Malinovski

Clássico da antropologia, em primeira tradução para a língua portuguesa, a obra inaugura a coleção Antropologia, da Editora Universidade de Brasília.

Previsão de lançamento: abril de 2003

➤ *Antropologia e poder*

Eric Wolf

Coletânea de artigos de um dos mais importantes antropólogos modernos, publicada pela primeira vez em língua portuguesa, com estudo introdutório do professor Gustavo Lins Ribeiro, do Departamento de Antropologia da UnB.

Fotobiografia

➤ *Fotobiografia da Doutora Nise da Silveira* Luiz Carlos de Mello

Fotobiografia da doutora Nise da Silveira, psiquiatra que renovou os métodos de tratamento da esquizofrenia, ao trocar a violência da abordagem tradicional da psiquiatria pela terapia baseada na arte. A fotobiografia, realizada em co-edição com o Museu de Imagens do Inconsciente, vai revelar uma série de documentos inéditos.

Previsão de lançamento: agosto de 2003

Coleção Pensamento Literário

➤ *O leitor implícito*

Wolfgang Iser

Esta é a obra, que inaugura a coleção Pensamento Literário, é a mais importante sobre a teoria da recepção na literatura. O autor defende a tese que toda obra literária já traz, embutida em sua tessitura, um perfil de leitor.

Previsão de lançamento: abril de 2003

➤ *Nova teoria do conto*

Charles E. May (org.)

Esta é, possivelmente, a mais completa antologia de ensaios sobre a estética do conto. Ela contempla uma seleção criteriosa, que inclui desde preciosas reflexões de escritores do porte de Edgar Allan Poe, Alberto Moravia, Tchecov até ensaístas da categoria de Norman Friedman ou Randall Jarrell.

Previsão de lançamento: agosto de 2003

Série weberiana

➤ *A política como vocação*

Max Weber

Conferência do sociólogo alemão, em tradução realizada pelo sociólogo paulista Maurício Tratemberg

Previsão de lançamento: agosto de 2003

➤ *Escritos protestantes*

Max Weber

Extrato de capítulos do livro *Sociologia da religião*, acrescidos das respostas de Weber aos questionamentos que recebeu pelo ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Esta polêmica de Weber será publicada pela primeira vez em língua portuguesa.

Previsão de lançamento: julho de 2003

➤ *Sociologia da religião (três volumes)*

Max Weber

Clássico de Max Weber, em três volumes, que até agora só teve duas traduções: uma francesa e uma espanhola. A tradução está sendo realizada por uma equipe coordenada pelo professor Eurico Santos, do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

Previsão de lançamento: abril de 2004

Hermenêutica

➤ *Teoria geral da interpretação (dois volumes)*

Emílio Betti

Obra clássica da hermenêutica, comparável a *Verdade e método*, de Gadamer. A partir da

hermenêutica jurídica, o autor elabora uma teoria geral das interpretações, com abrangência nas Ciências Humanas. O que Gadamer representa para a ontologia da compreensão, Betti representa para a metodologia da interpretação em geral.

Previsão de lançamento: abril de 2004

Série de textos inéditos de Gilberto Freyre

➤Americanidade e latinidade

Gilberto Freyre

O sociólogo, antropólogo, filósofo social e escritor Gilberto Freyre é conhecido, sobretudo, por suas reflexões sobre a influência da cultura portuguesa e africana na cultura brasileira. Este livro reúne, pela primeira vez, artigos, ensaios e conferências esparsas sobre as relações entre americanidade e latinidade.

Previsão de lançamento: abril de 2003

➤Palavras repatriadas

Gilberto Freyre

A obra reúne, pela primeira vez em livro, conferências proferidas, em inglês, por Gilberto Freyre, em universidades da Europa e dos Estados Unidos.

Previsão de lançamento: abril de 2003

➤Histórias mais ou menos inventadas

Gilberto Freyre

A obra reúne uma série de contos escritos por Gilberto Freyre, para revistas brasileiras, em diferentes períodos, permanecendo inédita em livro.

Previsão de lançamento: abril de 2003

Coleção Pensadores do Brasil

A coleção vai reeditar estudos clássicos sobre a história brasileira, tendo sempre como elemento diferencial ensaios introdutórios de pesquisadores, que contextualizam e atualizam a leitura das obras publicadas.

➤Sociologia da medicina

Gilberto Freyre

Reedição de obra de grande atualidade e interesse, tanto para sociólogos quanto para médicos, pois aborda a saúde e a doença inseridos em contextos sociais.

Previsão de lançamento: abril de 2003

➤O abolicionismo

Joaquim Nabuco

Este volume inaugura a publicação de uma série de obras de Joaquim Nabuco, organizadas e prefaciadas por Isabel Marson, historiadora de Unicamp, que tem como novidades a revelação de textos inéditos e a publicação de estudos que suscitam uma releitura da obra do pensador pernambucano. Neste volume, ela mostra, pela primeira vez, a gênese da concepção de abolicionismo em Joaquim Nabuco.

Previsão de lançamento: abril de 2003

➤Cartas de Londres

Joaquim Nabuco

Seleção da correspondência escrita por Nabuco em Londres entre 1882 e 1883, quando desempenhou a função de jornalista-correspondente do *Jornal do Comércio* na Europa.

Trata-se de uma produção inédita em livro, nunca publicada ou reunida em suas obras, na qual Nabuco demonstra um profundo conhecimento sobre os princípios da economia liberal.

Previsão de lançamento: agosto de 2003



Litografia de Ludwig and Briggs

Coleção poetas do mundo

Esta coleção, coordenada pelo professor Henryk Siewierski, do Departamento de Teoria Literária da UnB, publicará, em edições bilingues, no formato de bolso, textos de poetas importantes de vários países do mundo, pouco traduzidos no Brasil. Os primeiros títulos são:

➤ *Mimosa*

Francis Ponge

➤ *Poesia de Czesław Miłosz (Prêmio Nobel de Literatura)*

➤ *Poesia de Tahar Ben Jelloun*

Coleção Estudos Orientais

Esta coleção, coordenada por Donatella Nantilli, professora de cultura japonesa, apresentará estudos fundamentais para se compreender a cultura clássica e contemporânea dos países orientais.

➤ *História do cinema japonês*

Maria Roberta Novelli

O livro apresenta uma história sucinta do cinema japonês, dos primórdios até as tendências contemporâneas. A obra tem prefácio do cineasta Nagisa Oshima.

➤ *Literatura japonesa*

Katô Shuichi

Esta obra clássica apresenta um desenho histórico da milenar tradição literatura japonesa, das obras anônimas até as obras-primas dos grandes mestres.

Fotografia

➤ *Imagens impossíveis*

Evgen Bavcar

Coletânea de textos e de 100 imagens do fotógrafo esloveno cego, Evgen Bavcar, organizada e introduzida por Adauto Novaes, coordenador dos cursos livres O olhar, Artepensamento e O sentido da paixão, entre outros.

Comunicação

Esta coleção publicará textos clássicos e modernos, brasileiros e estrangeiros, sobre os temas essenciais na área da comunicação.

Godard por Godard

A obra reúne toda a produção do cineasta franco-suíço Jean-Luc Godard na revista Cahiers du cinema, desde os tempos em que o diretor de *Acossado* era um polêmico crítico de cinema.

Previsão de lançamento: abril de 2004

➤ *Literatura e jornalismo: uma tradição de relações promíscuas*

Albert Chilon

A obra analisa as relações ambíguas entre literatura e jornalismo, a partir de uma análise da atividade de grandes escritores-jornalistas.

Previsão de lançamento: novembro de 2004

Série de inéditos de Carlos Lacerda

➤ *Três peças inéditas: O Rio, Amapá, Uma bailarina solta no mundo*

➤ *Contos inéditos*

Previsão de lançamento: abril de 2004

História

➤ *Operários da violência*

Martha Huggins

O livro revela, pela primeira vez, a história da repressão política na década de 70 no Brasil, a partir de entrevistas com os agentes da repressão. A obra está sendo publicada pela Universidade de Chicago.

Previsão de lançamento: abril de 2003

Filosofia

➤ *Fragmentos do espólio I e II*

Nietzsche

Dando continuidade a publicação de obras do filósofo alemão, inéditas em língua portuguesa, a Editora UnB lançará mais dois volumes de textos de Nietzsche, nos próximos dois anos, em tradução realizada pelo professor Flávio Kothe..

Número 49

Brasília, janeiro de 2003

Editora Universidade de Brasília

Expediente

A revista *Humanidades* é uma publicação da Editora Universidade de Brasília. Os artigos assinados são de responsabilidade dos autores e não refletem necessariamente a opinião da revista.

Diretor

Alexandre Lima

Coordenador Editorial

Severino Francisco

Universidade de Brasília

Reitor

Lauro Morhy

Vice-reitor

Timothy Mulholland

Conselho Editorial da Editora UnB

Elizabeth Cancelli (presidente), Alexandre Lima, Clarimar Almeida Valle, Henryk Siewierski, Sérgio Paulo Rouanet, Sylvia Ficher.

Conselho Editorial da Revista *Humanidades*

Ana Maria Vicentini de Azevedo (presidente), Bárbara Freitag, Evando Mirra de Paula e Silva, Julio Cabrera, Lia Zanotta Machado, Severino Francisco, Tania Rivera e Zélia Leal Adghire

Edição Final

Ana Maria Vicentini de Azevedo, Elizabeth Cancelli, Severino Francisco.

Edição de arte, capa e diagramação

Lumen Argo Arte e Projeto - Evandro Salles

Arte Final

Jarbas Delani

Atendimento ao Assinante

Kleber Rogério (Coordenadoria Comercial)
(0xx61) 226-6874 ramais 219 e 220

Endereço

Revista Humanidades
SCS, Quadra 2, no. 78, 2º andar
CEP: 70.300.500, Brasília-DF
(0xx61) 226-6874 ramais 240 e 245
Fax: (0xx61) 225-5611
e-mail: editoracao@editora.unb.br

Normas de publicação

A revista *Humanidades*, editada pela Editora Universidade de Brasília, aceita para publicação:

artigos que apresentem contribuições originais nas diversas áreas do conhecimento e que se relacionem com a linha editorial da revista.

Os originais devem ser encaminhados em disquete e em três vias impressas, não excedendo a 20 laudas de 40 linhas e 70 toques, espaço 1,5. Tipo de letra: Arial, corpo 12.

Tratando-se de artigos, estes devem ser preferencialmente inéditos.

As resenhas críticas a livros, periódicos, artigos de periódicos etc., devem conter as informações bibliográficas da publicação em pauta (nome, título, editor, ano da publicação, tradutor e título original se for o caso e não devem ultrapassar cinco páginas.

Os originais deverão apresentar as seguintes informações sobre o autor: nome, formação acadêmica, instituição a que está vinculado, endereço para correspondência, telefones e endereço eletrônico.

As referências bibliográficas devem ser apresentadas de acordo com as normas da ABNT e apresentadas no final do texto.

Todas as colaborações serão submetidas à apreciação do Conselho Editorial da revista *Humanidades*, ao qual cabe a decisão final sobre sua publicação. Os autores devem comprometer-se a não enviar o artigo a outras revistas durante três meses, período em que deverão receber resposta confirmando ou não a sua publicação. Os textos não serão devolvidos, mesmo que não aceitos para publicação.

Os trabalhos deverão ser encaminhados para:

REVISTA HUMANIDADES - A/C do editor

Editora Universidade de Brasília

SCS - Quadra 2 – Bloco C - Ed. OK

CEP: 70300-944 – Brasília -DF









**Every word I say contributes to the lie of art.
Toda palavra que digo contribui para a mentira da arte.**

La Monte Young - grupo Fluxus

