

Norman R. Madarasz

OBSTRUÇÕES à JUSTIÇA

*Dívida, sexo,
estética pós-punk
e outros "small data"
da filosofia contemporânea*



A tese defendida neste livro é simples. Se um dos ramos da filosofia mais discutidos no espaço público atualmente é a ética, e o objetivo da ética é articular o pensamento de modo tal que a justiça seja seu ideal, objetivo e finalidade, então a filosofia terá que mostrar que a sua compreensão da justiça não é meramente histórica nem abstrata. Ora, não há nada que comprove que isto for realizado. A filosofia pode ser vista como gerador de pontos de justiça, ou pelo menos um discurso que torna inteligível a representação daquilo que é justo, mas raramente a filosofia tenta explicar a justiça enquanto transformação. Acrescentada à redução pragmática da nossa compreensão da justiça é a tarefa não menos importante da filosofia a isolar as obstruções e os obstáculos a alcançar a justiça na sua própria prática como nos seus programas de pesquisa. Em uma série de discussões sobre dívida, falocracia, cultura de estupro, apagamento metodológico do estruturalismo e do marxismo, censura, psico-contratualismo e a linearização do tempo, este livro retrata alguns desafios que enfrenta a filosofia contemporânea na sua (quase) eterna busca pela justiça.



OBSTRUÇÕES à JUSTIÇA



Série *Comitê Editorial da*
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Norman R. Madarasz

OBSTRUÇÕES à JUSTIÇA

*Dívida, sexo,
estética pós-punk
e
outros "small data"
da
filosofia contemporânea*

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Capa e diagramação: Lucas Fontella Margoni

Fotografia de capa: PAN (Unknown; USA-207) Trevor Paglen, from The Other Night Sky C-Print - 60 x 48 inches - 2010-11

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>



Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 81

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MADARASZ, Norman R.

Obstruções à justiça: dívida, sexo, estética pós-punk e outros *small data* na filosofia contemporânea. [recurso eletrônico] / Norman R. Madarasz -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

295 p.

ISBN - 978-85-5696-216-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Arte. 3. Teoria da literatura. 4. História. 5. Política. 6. Ética. I. Título. II Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A dita “obstrução da justiça” até
o momento não está tipificada no
Código Penal brasileiro.

-- Leonardo Isaac Yarochevsky (2016)

À geração de 2013, ao que foi e ainda pode se tornar.

Sumário

1. SALDO DEVEDOR	13
Ocultação da dívida nas teorias de justiça	
2. FALOCRACIA	51
Sexuação do limite pela teoria do sujeito genérico	
3. A CULTURA DO ESTUPRO	79
Estetização pós-punk do conceito nevrálgico da epistemologia feminista	
4. GRANDE MÍDIA	121
Interdisciplinarização da opinião pública	
5. APAGAMENTO DE UMA METODOLOGIA	151
Sistema estruturalista, minerva marxista	
6. PSICOCONTRATUALISMO	179
Os afetos de desamparo em Vladimir Safatle	
7. CENSURA DA ARTE POLÍTICA	197
A batalha de Argel	
8. BANALIZAÇÃO FILOSÓFICA DA FICÇÃO	209
Escrevendo verdades, ainda	
9. A LINEARIZAÇÃO DO TEMPO	225
O ritornelo de Deleuze e Guattari	
10. PULSOS E IMPULSOS	259
Teatralização dos riscos e perigos	
NOTA BIBLIOGRÁFICA	279
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	281



SALDO DEVEDOR: Ocultação da dívida nas teorias de justiça

Nas beiras da justiça e das teorias que a tornam inteligível, circula um certo direito tributário pouco formalizado por filósofos. Nessa faixa, trata-se menos do material compondo os “*hard cases*” da filosofia do direito do que de problemas menores vindo da política e da economia. Na mira, enxergue-se o conceito e a questão ética da dívida, há tempo banidos da reflexão desértica de uma filosofia política em que se amplia o afastamento brutal com as imperfeições estruturais de uma sociedade tipificada pela conjuntura não apenas pós-democrática atual, mas *pós-política*. Nessa visão da sociedade, não obstante a atenção discursiva e jurídica dada ao “Estado de direito”, ouve-se a ênfase dada ao *Estado*.

Legada de um passado sem origem, a tensão entre Estado e sociedade nunca se apaziguou. As conquistas sociais foram sempre

arrancadas contra a força da violência usada pelo Estado em suas diversas encarnações a limitar a abrangência e o poder da autonomia da sociedade. Quando a filosofia política atende principalmente aos assuntos do Estado, ela opta por restringir a assim valorizada liberdade de pensamento e a autonomia da crítica em nome de outros princípios: realismo, constitucionalismo ou o fundo pragmático do *modus operandi* da política profissional. Com tal conformismo à razão do Estado, é a filosofia que acaba perdendo tanto quanto a sociedade. No contexto pós-democrático, o Estado conduz uma guerra financeira de intensidade oscilatória contra a sociedade, guerra está visível principalmente pelos seus efeitos. Ao mesmo tempo, o Estado foge do contato com o social nas democracias em decorrência direta do circuito inflacionário dos custos vinculados ao procedimento eleitoral. Por isso, perdura a impressão de que, quando a filosofia política se concentra na normatividade ética de teorias de justiça, ela faz pouco mais do que a ética aplicada quando esta analisa o “*leadership*” no contexto empresarial e corporativo. Em outros termos, ela opta por reintroduzir os efeitos depressivos de um Estado irresponsável e irracional em um mesmo circuito reprodutivo pelo qual o seu espaço representacional do público se estanca até se diminuir a pouco menos do que a face lisa do setor financeiro da economia. Afinal, se as instituições democráticas se comprometeram no plano político, é menos por serem subjugadas pelas leis do mercado que pela aspiração debilitante ao endividamento, a maior obstrução à justiça com a qual a política liberal tem que lidar. Entregar a cidadania ao endividamento é uma consequência, quiçá inesperada, mas concreta, que a aplicação pragmática de filosofias liberais produz pela ambição de servir como padrão do ideal de razão política. Ao mesmo tempo, a malha do endividamento é também o mais escondido dos obstáculos a sua hegemonia teoricista.

Não é a proposta deste primeiro capítulo traçar uma genealogia da dívida. Pela perspectiva filosófica que é a nossa, o

objetivo será o de interpelar as filosofias de justiça diante da omissão em tratar *politicamente* a questão da dívida. Frisamos politicamente, pois quando as filosofias costumam chegar à questão (e a filosofia sempre chega de alguma forma a conceitualizar a dívida, mesmo se parece ter preferência a falhar no alvo), o dispositivo conceitual tende a mudar de campo. Da política, escorregamos até a teologia e, como seus objetos e conceitos certamente são mais profundos que os da política, não mais é comum deixar esse campo subseqüentemente. Exemplos nesse sentido são Walter Benjamin e Giorgio Agamben¹. Eis o dilema, e tal é o problema sobre o qual queremos insistir: a dívida se tornou um, talvez o principal, conceito da filosofia política hoje. Entretanto, quanto menos a dívida estiver problematizada, tanto longínqua fica o alcance da filosofia política da confrontação agônica pela qual a sociedade necessariamente deve se definir em relação ao Estado.

Esta tese busca reorganizar o modo de avaliar os progressos democráticos realizados nos últimos cem anos. No entanto, seria apressado sustentar que a tese agônica da progressão social é inegavelmente pós-contratualista, por isso contaminando o espírito da disputa política com uma conflagração que a razão comunicativa teria controlado até acabar com a estrutura agônica da política. A pós-política diz respeito a um discurso visando ao senso comum, segundo o qual é por uma mediação humanista e normativa das tecnociências que estariam asseguradas as condições para o maior respeito da dignidade e dos direitos humanos. Hegemônico em nosso tempo, esse discurso que pretende defender os direitos individuais opera na base de uma logística sistêmica em que problemas e conflitos de ordem política são desviados para serem investidos por uma ressignificação ética, jurídica e teológica e tratados conseqüentemente na base do caso-

¹ Porventura, a exceção entre os benjaminianos neste sentido é Löwy (2013), ainda suficientemente marxista para não se submeter à causalidade irreversível do Deus-dinheiro de Benjamin e Agamben.

a-caso. Se este processo for visto como equivalente a uma redução da força de manifestação social, aquela que se denomina democracia, as ameaças a seu desenvolvimento não prejudicam os ideais do individualismo ao submetê-los a uma captura sistêmica. A pós-democracia não rompe com os valores de proteção ao indivíduo, e por isso é tão enganosa enquanto processo. Ao contrário, a pós-democracia deve ser entendida sobretudo como produção de um discurso político em que o acesso à sua história efetiva é alvo de obstrução.

Cunhada pelo filósofo francês, Jacques Rancière, a noção de pós-democracia vem sendo afiada mais ainda por Chantal Mouffe. Para ela, o conceito significa o apagamento do elemento de “adversidade que é constitutiva da política e que dá à política democrática a sua própria dinâmica”.² Dessa forma, Mouffe fundamenta a democracia em uma “confrontação agonística” que deve ser distinguida de outros sentidos pelos quais se evocam conflitos revolucionários ou guerras civis ao pensar a política. Esse tipo de confrontação não se inclina diante um destino que os teóricos da biopolítica, atraídos pela “*oikonomia política*” de Agamben, tendem a fazer. Procurando ampliar as reflexões fragmentárias que Benjamin redigia em “Capitalismo como religião” (1921), Agamben desenvolveu uma série conceitual que circula entre religião, fé, ideia de crédito e a origem do sistema bancário, até que a força do capitalismo investindo em todos seus atores com a estrutura da dívida vem a se mesclar com a soberana figura do monoteísmo judeu-cristão. Para Agamben, será a partir dessa série que circularia a potência daquilo que ele denomina *dispositivo* a subjetivar as pessoas conforme as necessidades do capital.³ É patente que Agamben retira do processo de subjetivação

² MOUFFE, C., 2016, p. 24.

³ BENJAMIN, W.; LÖWY, M., 2013. AGAMBEN, G. “Benjamin e o capitalismo”. Tradução de Selvino Assmann. *Blog de Boitempo*, São Paulo, 05 ago. 2013. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>>. Acesso em: 24 abr. 2017.

a recusa a se entregar a esse círculo fechado, mesmo se fosse por um *relâmpago*, pois esse clarão significa para ele apenas ascender um fogo em que se busca a ação redentora de outras divindades.

A confrontação agonística deve ser entendida no sentido específico que diz respeito à história do surgimento das democracias e dos obstáculos encontrados no processo, que apontam a possibilidade da ressignificação das relações coletivas de organização social pela lógica do conflito entre classes num nível internacional. Decerto, essa história mostra que, na ordem da política, existe inegavelmente a possibilidade de progresso. O esquecimento forçado dessa possibilidade subtende a configuração pós-democrática, que se torna o objetivo de setores plutocráticos que visam a empossar-se das instituições. Tal ideia de progresso é radicalmente distinta do discurso fabricado pelo consenso hegemônico que pretende superar a distinção entre fações políticas ao frisar a continuidade entre democracia e as leis da procura e demanda, e justificar essas leis a partir da fábula do estado da natureza. O progresso político, nos ensina *time and time again* a história, não passa do conflito violento.

A política no início do século XXI tampouco é uma mera luta entre “opiniões” divergentes. Mesmo admitindo que os seres humanos são seres coletivos, seria apressado se apoiar na velha ideia de que os seres adultos são também animais políticos para se convencer de que o discurso político hegemônico é estruturante da subjetividade. A tensão entre luta progressista e instauração de uma organização regulada da vida coletiva se mostra praticada a cada nível da vida orgânica. Não há um abismo entre a verdade e a opinião sobre esses assuntos, apenas o insistente trabalho em buscar entender melhor o sentido histórico do que significa “confronto”, “luta” e “repressão” quando a igualdade está em jogo. A “sociedade” é formalmente uma variável dependente do grau de injustiça que sofre. Por isso, ela é sempre a base pela qual a política pode progredir.

Se o acesso à informação e ao conhecimento, tanto histórico quanto administrativo, sempre distingue quem ocupa o poder jurídico-policial daqueles que exercem os poderes apenas onde podem (no trabalho, na escola, na família e no casamento), numa época em que a educação é relativamente bem oferecida e informações alternativas difundidas pela mídia independente, a estratégia para a aristocracia racialista, a oligarquia patrimonialista e a plutocracia bancária – o conjunto das classes antidemocráticas com as quais temos que conviver – é borrar, desvirtuar e obstruir os relatos das conquistas pelas quais a sociedade se ergueu e se construiu. Entre violência e terror, talvez a ameaça mais desestabilizadora seja o endividamento.

Portanto, atestar que a dívida é uma questão menor para a filosofia política não é suficiente para alegar a sua pouca importância para a vida. Com a taxa de juros sobre cartões de créditos oscilando entre 486,8 % em janeiro e 363,3% em julho de 2017, a taxa de desemprego alcançando os 13,7% em 2017,⁴ e o número impressionante de 60 milhões de brasileiros acima de 18 anos em inadimplência em 2016,⁵ há pouco fundamento para descartar como pequenos os assuntos que trazem obstáculos maiores para a possibilidade de um pensamento ético na sociedade, essa comunidade do saldo devedor.

A dívida é também social e histórico num sentido explícito quando se considera as populações que criarem as condições pelo desenvolvimento da classe intelectual, processo que Pierre Bourdieu denominou “*skholè*”, isto é, “o tempo livre e liberado das urgências do mundo que torna possível uma relação livre e

⁴ Disponível em: <<http://www.valor.com.br/brasil/4401038/brasil-tera-700-mil-novos-desempregados-em-2016-diz-relatorio-da-oit>>. Acesso em: 01 set. 2016.

⁵ Em abril de 2016, a taxa de desemprego era de 7,7%. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/brasil/4522517/mais-de-tres-quartos-dos-inadimplentes-do-pais-ganham-ate-2-salarios>>. Acesso em 13 abr. 2016. Em abril de 2017, já atinge 14,2 milhões de trabalhadores.

liberada com tais urgências e com o próprio mundo.”⁶ Neste sentido, não há como subestimar a natureza econômica da dívida, antes de lhe atribuir qualquer sentido moral, que isto seja articulado por uma hermenêutica existencial. A dívida das classes “escolásticas” para com o mundo decorre da delegação, imposição e forçamento das classes trabalhadores a manter este mundo propício à produção intelectual e científica, as mesmas cujo nome coletivo é expulso até das margens e das notas de roda pé da folha padronizada pela publicação científica. Para elas, a Terra é plana e o nada nadifica. Ainda deve-se escutar que a teoria do sujeito é neutra, e que não há diferença de perspectivas sobre a subjetividade humana decorrendo de ser um homem branco ou uma mulher negra.

Nos anais da história do trabalho, o nome omitido é “escravo”, mas o campo em que as pessoas negras escravizadas erguiam as primeiras universidades não é um colonialismo agora expulso do mercado livre e dos seus princípios fundamentais, mas o escravismo da era industrial. Portanto, a dívida que não para de afundar em juros não pagos é, pois, com a população negra deste e de outros países, e sobremaneira com as mulheres negras, a classe pelo qual o termo “proletariado” mantém toda sua atualidade. De acordo com o *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça – 1995 a 2015*, organizado e publicado pelo IPEA em 2017, mostra-se que, na sequência dos vinte anos analisados, “apesar de, proporcionalmente, o rendimento das mulheres negras ter sido o que mais se valorizou (80%), enquanto o dos homens brancos foi o que menos cresceu (11%), é possível observar a manutenção da mesma ordem – homens brancos, mulheres brancas, homens negros, mulheres negras – do maior para o menor rendimento ao

⁶ BOURDIEU, P. *Meditações Pascalianas*. Trad. Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brazil, 2001 [1997], p. 9.

longo de toda a série histórica.”⁷ Se a desigualdade entre os gêneros e as raças nunca diminuiu tanto que na sequência 1995-2015, a ordem de rendimentos não sofreu mudança alguma: os homens brancos têm os melhores rendimentos, e as mulheres negras os piores. Ademais, “entre as mulheres negras com ensino médio completo ou incompleto (9 a 11 anos de estudo) [...] a taxa de desocupação em 2015 foi 17,4%.”⁸ O desemprego e a precarização do trabalho são relacionados ao nível de educação. Ora, ainda de acordo com este *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça* “apesar dos avanços nos últimos anos, com mais brasileiros e brasileiras chegando ao nível superior, as distâncias entre os grupos se perpetuam. Entre 1995 e 2015, duplica-se a população adulta branca com 12 anos ou mais de estudo, de 12,5% para 25,9%. No mesmo período, a população negra com 12 anos ou mais de estudo passa de inacreditáveis 3,3% para 12%, um aumento de quase 4 vezes, mas que não esconde que a população negra chega somente agora ao patamar de vinte anos atrás da população branca.”⁹ Portanto, antes de qualquer captura conceitual pela teologia política, o conceito de dívida aponta que sua origem se encontra na desigualdade econômica produzida pelo escravismo colonialista e industrial.

Conforme essa definição, o lugar menor da dívida em teorias éticas deve adquirir um sentido singularmente qualitativo e moralmente avaliativo. Houve esquecimento em conceitualizar a dívida no âmbito da filosofia e a consequência afetiva que o endividamento proporciona no cidadão quando usada como instrumento sistêmico para preocupar, intimidar e quebrar o sentimento de autonomia livre. Quando não há nem menção de uma reforma tributária para criar novas alíquotas proporcionais à

⁷*Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça - 1995 a 2015*, IPEA, 2017. P. 3. <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_retrato_das_desigualdades_de_genero_raca.pdf>. Acesso em 12 de julho de 2017.

⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁹ *Ibid.*, p. 2

renda, quando, na luta contra a corrupção, a reação política oferece compensação às empresas afetadas em manter a isenção de tributação de lucros e dividendos distribuídos pelas empresas a seus sócios e acionistas, quando a classe política e econômica dirigente se organiza como cartel para que a lei não seja exercida para punir a sonegação e quando a mídia participa abafando essa palavra barulhenta dos ouvidos dos telespectadores, a inadimplência à qual está livrada a população passa a ser um instrumento sistêmico para produzir pobreza e proporcionar submissão, ou para quebrar a sociedade. Não há nada de surpreendente, então, na demonstração segundo a qual “a concentração de renda brasileira supera qualquer outro país com informações disponíveis”¹⁰.

A conflito civil no Brasil tem várias frentes e graus diferentes de violência e de sofrimento, mas a combinação entre dívida e impostos regressivos é tão potente que nem o nome de guerra civil cabe a designar essa logística plutocrática para preservar os privilégios da boa vida ao detrimento da sociedade.

Uma das principais teses da filosofia contemporânea sustenta que o esquecimento conceitual compromete o pensamento. De Heidegger a Foucault e de Chomsky a Butler, o esquecimento prejudica os objetivos de uma explicação e mina a força de convencimento de uma teoria. No caso de sistemas de pensamento ético, o esquecimento da condição inicial da fala ameaça restringir o discurso normativo sobre justiça à parcialidade ou literalmente à casuística. O colapso do mercado financeiro em 2007-2008 foi resgatado por recurso ao patrimônio *público* pelos governos então empossados. Mesmo que não fosse o capítulo terminal da penetração nos ministérios mais estratégicos por empresas dos setores financeiros, é possível ver que os efeitos do resgate enfraqueceram as agências reguladoras do mercado

¹⁰ GOBETTI, S. W.; ORAIR, R. O. *Tributação e distribuição da renda no Brasil: novas evidências a partir das declarações tributárias das pessoas físicas. IPC-IG Working Paper*. Brasília, International Policy Centre for Inclusive Growth. (no prelo).

financeiro. Com poucas variações nos países ocidentais, a transformação conseguinte das empresas mais poderosas em bancos de investimento foi liberada pelo direito tributário no ponto de entrada e se ampliou exponencialmente no ponto de saída quando se acrescentou, por falta de fiscalização, o incentivo à sonegação fiscal. Apenas no Brasil, a sonegação chega a estimativas de 500 a 900 bilhões de reais¹¹ e demonstra que a corrupção é somente uma das formas em que a oligarquia reinante lidera uma guerra financeira contra a sociedade. O discurso sobre corrupção política veiculado pelos conglomerados da mídia nacional marginaliza o ato de sonegação de demais assuntos vinculados à regulação estatal em troca da blindagem das suas próprias ações ilícitas referente ao que a mídia *deve* para a sociedade e a população. Se essa análise for correta, então o endividamento privado dos consumidores deveria ser considerado um verdadeiro instrumento político, cujo objetivo é enfraquecer a capacidade da população a se manifestar em favor de mais representatividade e mais poder de decisão sobre a determinação do modelo econômico que será aplicado por respectivos governos executivos. A dívida privada é um operador que ganha valor, tal como a produção de capital, numa rede em que a intervenção sub-reptícia do Estado ocorre pela política tributária adotada. Diante disso, o esquecimento da história da dívida se torna um ataque conceitual contra a ampliação dos estudos sobre ética e ética aplicada.¹²

Faz-se necessário, então, repensar os limites da filosofia política a partir da extensão de conceitos que descrevem a conjuntura tal como está, e não apenas como deveria ser. Em seu

¹¹ VILLA-BOAS, M. de A. A sonegação fiscal destrói o Brasil. *Carta Capital*. 16 de novembro de 2016. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/a-sonegacao-fiscal-destrui-o-brasil>>. Acesso em: 17 maio 2017.

¹² As três raras contribuições para reorientar a filosofia política a partir da lógica da dívida e a consequência moral do endividamento são David Graeber (2011), Antonio Negri e Michael Hardt (2012/2014, p. 22-27), e Michael Löwy (2013), mesmo que essas intervenções tratem diretamente do capitalismo e não, como estamos pretendendo argumentar aqui, do arcabouço geral de teorias normativas de justiça.

livro, *O Capital no século XX*, Thomas Piketty argumenta que, quando a taxa de retorno sobre capital excede a taxa de crescimento, a concentração de riqueza escapa a um controle racional por meios políticos.¹³ Mesmo que a ameaça que representa a concentração exponencial de poder não corrompa de antemão as instituições democráticas e a separação dos poderes, a tendência histórica em países capitalistas desde o final dos anos 1970 dita que essa concentração se reverta na privatização concentrada da área das telecomunicações, não obstante o desenvolvimento do World Wide Web por Google e Facebook. Nos mercados de entretenimento, o abafamento da cultura e da pesquisa científica já segue uma longa história de desinformação, independentemente dos novos produtos de *infotainment* e *fake News*. Desde suas primeiras realizações artísticas no século XIX, a plutocracia burguesa torpedeou o conteúdo intelectual no âmbito midiático, assegurando assim a sua própria irrelevância intelectual. Sem plataforma comprometida com a responsabilidade política, justiça social ou a redistribuição da renda por uma política proporcional de tributação, “valores” estes barrados do escopo midiático nas condições atuais da fabricação do consenso pelas empresas de propaganda e de marketing, há pouca chance para que as ciências da transformação socioeconômica cheguem à população geral.

Além do interesse considerável suscitado pelas convergências entre os discursos de autonomia ético-moral, centrados no conceito de justiça, como a neurociência e a neurofisiologia, ao intencionar desenterrar o caminho de pensar filosoficamente a dívida e a tributação, porventura ainda não fechamos o episódio colaborativo com uma companheira mais antiga da filosofia, que é a ciência da antropologia. Desta ciência, focar-nos-emos na sua vertente específica e talvez mais urgente que é a *antropologia econômica*, e isto para pensar melhor a

¹³ PIKETTY, T., 2015. Piketty afirma não ter tido acesso aos dados da Receita federal brasileira, sendo por isso que o Brasil ficou fora das suas análises.

categoria inicial e original das relações materiais entre os seres humanos, em que se encaixa a questão da dívida. Decerto, seria errado alegar que a dívida nunca fora objeto de conceitualização. Até Heidegger argumenta em *Sein und Zeit* que o Dasein chega a se disponibilizar à decisão resoluto, pela qual ser encaminhado a uma temporalidade extática, apenas na medida em que venha a reconhecer a dívida, o *Schulde*, pela qual o seu projeto de vida é o de ter que existir.¹⁴ Na consciência moral do cuidado, entendido por Heidegger como sendo a “essência” (*Wesen*) do Dasein, a decisão determinante para existir de modo autêntico se ergue em resposta à dívida diante do “ainda-não” como temporalidade possível, a própria temporalidade diferencial, podendo ser encontrada ante a morte. Entretanto, o que Heidegger não explora é como a dívida se materializa além da *Destruktion* ontoteológica proposta no mundo da facticidade, precisamente para desvirtuar a tomada de decisões. O que participa dessa omissão é a decisão a favor de *retomar* a dívida existencial para impedir que outros possam também realizar aquela decisão radical que faz do Dasein uma potência para a transformação radical. Toda uma tradição de exegese da obra heideggeriana, parcialmente por medo das suas conotações nazistas, amenizou essa força transformadora. Se há risco implicado, no entanto, é porque, livre da dívida, não há mais finitude que submete Dasein diante da extensão criativa que a temporalidade diferencial, a temporalidade *fora da lei*, proporciona-lhe.

O conceito de dívida foi levantado também por Jacques Derrida, sendo a locução “O Estado da dívida” incluído como subtítulo a seu primeiro livro de política internacional, *Spectros de Marx*.¹⁵ Como sempre, Derrida joga em cima das ambiguidades semânticas, quando não de polissemias. Embora que a “dívida” seja tratada na forma de “dívida externa”, Derrida remete neste

¹⁴ HEIDEGGER, M., 2012, parágrafo 48ff.

¹⁵ DERRIDA, J. 1992.

respeito ao contexto da globalização crescente do período que encerrava a forma de governo comunista nos países europeus, a polissemia configura uma análise do estado da dívida ao pensamento de Marx e Engels no *Manifesto comunista*. A problemática explorada por Marx e Engels naquele panfleto intensifica dialeticamente a configuração de um espaço desvendado pelo campo da justiça em relação ao direito, mas também atesta a anterioridade da justiça sobre qualquer sistematização do direito, fazendo da própria doação histórica, ou pré-histórica, da justiça uma questão sobre a origem da dívida. Agamben explorará mais tarde este complexo de problemas a partir do pensamento de Benjamin. No entanto, a questão que se faz a nós é sobre a intocabilidade da responsabilização de pessoas diante do processo de endividamento, e sobremaneira como as teorias de justiça vigente, a de Derrida, de John Rawls e de Amartya Sen mais adiante, consideram estes casos como mera culpa explícita ou latente de agência, mas que não como uma estrutura que mina a representação da justiça no Estado do direito. O argumento que desenvolvemos de maneira pontual e situado neste livro é que a justiça não é doada, nem constituída de maneira transcendente, mas é uma produção cuja realização é intencionalmente limitada pelo direito e por uma série de pontos de pressão protegidos no âmbito social precisamente pelos sistemas de direito que o organiza. Obstruir à justiça corresponde bem à natureza da configuração teórica diante a sociedade em que convivemos, e nada de uma corrupção da administração da justiça. O que o conceito de dívida deixa entrever é que o problema do Estado não é tanto a corrupção, quanto a exploração.



Seja um aviso, uma alerta não podendo ser mais clara aos endividados: “Mas, apesar de tudo, vocês têm que reembolsar sua dívida”. No resto deste primeiro capítulo de *Obstruções à justiça*,

encaminharemos algumas reflexões sobre este caso de obstrução. Trata-se do juízo cuja realização é manter o sujeito na brutalidade da finitude, um primeiro caso de obstrução. A afirmação pronunciada não é nada menos que uma forma velada de coerção moral e de ordenamento ético, mal ocultando a duplicação incontornável embutida em diversas políticas de juros: “você terão, sim, que pagar, ou de outra forma, pagarão em dobro”. No Brasil, onde a plutocracia bancária comete golpes todos os dias e milhares de vezes pela condução de práticas financeiras proporcionadas por uma das taxas básicas de juros mais altas no mundo, esse pagamento chega a realizar o infinito no presente.

Antes de entrar no assunto, uma primeira observação de semântica e de tradução, já sutil. Em inglês, existe a tenebrosa expressão idiomática “*pay back*”, que significa reembolsar, retribuir, vingar-se ou simplesmente pagar o que é devido a outrem, em uma expressão de justiça indiferenciada de a de vingança. Ao evocar a questão da tradução, não estamos querendo romper com os objetivos das teorias de justiça, em que se põe o desafio singular de formular e comprovar *in situ* as regras normativas universais para fundamentar a noção de justiça. No entanto, o enunciado “*pay back your debt*” levanta já alguns problemas de ordem cultural ou sistêmica. Argumentaremos que a evidência dessa afirmação supõe não tanto um sentido de justiça universal quanto o fato de que a dívida (e a necessidade de reembolsá-la) é o pressuposto para se pensar a justiça, tanto quanto a sua obstrução. É como se todo o mecanismo da justiça funcionasse apenas num consenso sobre aquilo que se deve como devendo ser *reembolsado*, responsável e categoricamente. Só que evidentemente a regra está longe de ser universalmente aplicada, tampouco verdadeira, pois tal compreensão da justiça antes de mais nada é *arbitrária*. Nessa instância, é claramente ilícita.

Em outras palavras, e de maneira mais específica, a questão omitida da dívida em uma teoria de justiça faz desta última um pensamento intrínseco aos fundamentos do capitalismo

na teoria contratualista da gênese do Estado. Tanto a história criada por Adam Smith nos capítulos iniciais da *Riqueza das Nações* quanto a tese de Marx no livro primeiro de *Das Kapital*, segundo a qual o operário entra no modo de produção capitalista como “homem livre”, ocultam o desequilíbrio e a desigualdade original pelos quais o Esclarecimento levou a ideia de direito ao conceito. Esse desequilíbrio no plano da projeção universalista se manifesta na forma de uma ausência de autonomia individual em atores para quem não há escolha outra que a de entrar no circuito do comércio, cuja razão fundamental é a da produção da dívida financeira. Completaremos nosso argumento com a seguinte inferência: a dívida fundamental que estrutura a economia dos países liberais contemporâneos necessita que a reflexão sobre justiça seja afastada da economia se essa reflexão almeja ser ética, e não forçosamente política. A nossa conclusão é que tal afastamento falsifica a *relação devedora* da justiça com a noção de dívida. Sem explicitação conceitual desta relação, a filosofia se encarrega de dívidas “*all the way down*”...

Por mais que avancemos na delicada negociação entre filosofia e neurociências, com as noções de marcadores somáticos ou neuronais, e por mais que atestemos da promessa técnica da observação e da decodificação dos fluxos neuronais, não nos parece razoável esquecer que estamos num âmbito de reviravolta dos princípios econômicos do capitalismo liberal, ou neoliberal, e da pesquisa científica que se realiza nele. Ora, esse sistema é mantido em vida apenas pelo enorme laboratório farmacêutico que é o Estado financeiro, ou seja, o sistema dito público, que produz e combate ao mesmo tempo seu próprio veneno, do qual o impulso para compreender melhor as especificidades dos fenômenos neuronais não é, de maneira alguma, separado.

O horizonte traseiro de 08 ainda não está fora da vista – 2008, e pouco mudou significativamente aqui ou alhures, além da queda brutal dos preços de “*commodities*” nos mercados internacionais em 2014, o petróleo sendo o primeiro entre eles pela

nova tecnologia de perfuração por “*fracking*” (fraturamento hidráulico). A realidade não se esquece sem intenção. Em alguns dias na virada de 2007, passamos de princípios econômicos dos países do (antigo) G7, que advogavam para “menos governo” na sociedade, a um intervencionismo estatal velado, mas que hoje é extenso e próspero para poucos. É mister que esse intervencionismo está fechado aos domínios reivindicadores e ativistas da sociedade. Nem entraremos na questão de como a ideologia política e econômica espelha o recurso feito aos paraísos fiscais e de saber se a mera existência destes não deve logo colocar a questão da justiça na mesa da política, ao invés de passar pelo espírito de fineza que subjaz sutileza argumentativa da filosofia e do direito. Apesar do peso das redes ocultas na fabricação da opinião pública, na produção de ideias virais que martelam na cidadania a inviabilidade de reformas radicais trazidas aos princípios de representação política (e do financiamento das campanhas políticas), encontramos pequenas conquistas no campo da justiça prática que desvendam a lógica de abnegação que existe na sua base.

No título deste capítulo, também viso a lembrar a dimensão que foi a conquista no Quebec, entre fevereiro e outubro de 2012, de uma parcela não insignificante da população contra a ameaça de dívida coletiva imposta por seu próprio governo e, de maneira escondida, pelos agentes de financiamento que o levarem ao poder. A população estudantil reconheceu o futuro que estava sendo-lhe proposto, o de uma vida com saldo devedor, algo que, desde um pouco antes dos últimos jogos olímpicos, a população carioca começou a viver numa dimensão mais aguda e imediata.

A partir de uma perspectiva de fora, o que encontrávamos no Quebec era o seguinte: um movimento estudantil, de universitários, recusando o aumento dramático nas mensalidades de estudos superiores. Esse aumento não era apenas em valor concreto. O potencial a se dobrar em custos abstratos por causa dos empréstimos que serão necessários a contratar no futuro por

alunos na esperança de se formar profissionalmente já tinha criado uma classe de devedores nos Estados Unidos. No Canadá, o sistema universitário funciona na base de uma parceria pública e privada. O Estado provincial fornece uma porção dos custos para manter um alto padrão de qualidade no Ensino Superior, a partir das arrecadações de impostos de renda e sobre capitais, alguns desses fundos sendo repassados pelo Governo Federal. O público participa do financiamento do ensino superior pelo pagamento de uma mensalidade que pode ir de R\$ 1.000 até R\$ 6.000, dependendo do curso, da universidade e da província. Na província do Quebec, há uma história de luta particular dentro da confederação canadense. O sistema de formação universitária lhe ajudava a consolidar as conquistas no plano da autonomia nacional canadense-francesa, realizadas pela institucionalização dos seus direitos “*comunitaristas*” específicos em emendas constitucionais, uma história amplamente comentada por Charles Taylor.¹⁶ É importante salientar que esse sistema de ensino superior nunca era gratuito.

Já em 2011, o então governo provincial, sob controle do Partido Liberal de Jean Charest, anunciava o aumento das mensalidades de 75% no espaço de cinco anos.¹⁷ Ora, essa população, mais do que outras no Canadá, tinha conseguido se manter fora da armadilha da dívida privada, como a que afeta, nos Estados Unidos, dezenas de milhares de graduados, num valor estimado a ultrapassar um trilhão de dólares no segundo trimestre de 2017.¹⁸ Em outras palavras, e indo rapidamente para as conclusões, os universitários do Quebec se recusaram a entrar na comunidade do saldo devedor para receber o que, conforme a visão das principais associações que organizarem a greve, o movimento,

¹⁶ TAYLOR, 2004.

¹⁷ Para uma análise extensa da primavera *québécois*, ver MADARASZ, 2012.

¹⁸ Disponível em: <<https://studentloanhero.com/student-loan-debt-statistics/>>. Acesso em: 18 maio 2017.

as relações públicas e as negociações com o governo provincial, o Estado lhes *deve*. Uma greve é sempre uma luta ariscada em torno de quem está em dívida e de quem deverá pagar.

É mister que o grau de sucesso do movimento no Quebec tem muito a ver com a reação do poder: mesmo que arrogante e repleto de técnicas de manipulação dignas de guerras psicológicas, e apesar do uso expressivo de força e uma medida provisória que instituiu uma lei de exceção para sociedades ricas, o Estado *québécois* manteve uma violência apenas de baixa intensidade contra a sua população rebelde, a contrário de como foi e continua sendo o caso em vários estados no Brasil. Não havia feridos graves, tampouco mortos. Entre os confrontos com a polícia, poderemos citar apenas **um** tumulto comparável às batalhas em Belo Horizonte, Fortaleza, São Paulo, Brasília ou Presidente Vargas durante o levante de 2013. Enquanto no Quebec a desordem social desencadeou um processo eleitoral, não obstante a flexibilidade do sistema parlamentarista a chamar novas eleições diretas, a violência do Estado brasileiro apenas intensificou no Rio de Janeiro nos protestos dos professores do Ensino Básico, em 2014, e em Curitiba, em 2015, até que a Assembleia Legislativa aprovasse a Lei Nº 13.260/2016, classificando atos políticos não autorizados de terrorismo, sancionada pela então presidenta Dilma Rousseff.

Porventura, em grau de desigualdade econômico e social, o Canadá não tem nada a “reclamar”, como gostam de afirmar certos colegas professores e jornalistas da área do direito, da ciência política e da administração. Estamos lá, como aqui, numa luta contra uma política econômica cada vez mais elusiva acerca dos seus fundamentos. Marginalizada pela mídia, ela se torna menos transparente, perdendo coerência diante dos empréstimos contratados pelo Estado e sobre a forma como a dívida se produz. Para lá e para cá, existe uma feliz parceria pública-privada entre campanhas eleitorais e os bancos, com os atos e as leis que certos representantes do público no braço legislativo do governo

escolhem votar em retribuição a essas fontes de garantia para se manter no poder.

O que o movimento do Quebec afirmava é que o ensino superior é um direito coletivo, merecendo uma política orçamentária do Estado que o torna gratuito. Pelo menos, é a percepção dos “filhos” e das “filhas” sobre aquilo que um Estado justo lhes deve, em retribuição dessa vez ao mero fato de serem sujeitos que trabalharão em seguida para aumentar a riqueza não apenas pessoal, mas e sobretudo *pública* da nação. Mesmo ao evocar a reclamação frequente dos jovens que somos: “nunca pedi para nascer”, cada um *deverá* em devido tempo contribuir, e o fará de maneira mais favorável, numa concepção quase kantiana, assim que adquirira ciência da autonomia reconhecida pelo próprio Estado. Ao puxar o liberalismo social até suas consequências lógicas, trata-se de um Estado ao qual as pessoas pertencem, e das quais ele é a propriedade.

Sabidamente, a relação entre dívida e justiça é velha como Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles argumenta que os filhos estão sempre em dívida com o pai, e que a dívida faz parte da ordem natural das coisas:

Eis aí que não parece lícito a um homem repudiar seu pai (embora o pai possa repudiar o filho). Como devedor é, deve pagar, mas nada do que um filho possa fazer equivalerá ao que recebeu, de modo que ele continua sempre em dívida. Mas, assim como os credores podem perdoar uma dívida, também um pai pode fazê-lo. E, por outro lado, pensa-se que ninguém repudiaria um filho que não fosse profundamente perverso; porque, além da amizade natural entre pai e filho, é próprio da natureza humana não enjeitar a ajuda de um filho. Mas este, se de fato é perverso, evitará ajudar o pai ou não fará muita questão disso; porquanto a maioria deseja receber benefícios mais evita fazê-los, como coisa que não compensa.¹⁹

¹⁹ ARISTÓTELES, 1991:1163b 19.

Aristóteles é da opinião que existe uma coerência entre as duas seguintes proposições: a primeira é que “como devedor é, deve pagar”, e a segunda, “os credores podem perdoar uma dívida”. Estes sendo os princípios gerais da *oikonomia* de relações interindividuais, o que determina ou justifica a sua omissão em relação aos princípios da economia moderna?

É bem nessa forma falsamente contraditória que a dívida mantém uma função latente, para não dizer tácita, nas origens dos sistemas econômico-morais modernos. Em Adam Smith, a dívida não se encontra nas condições originais da troca que deram início ao capitalismo. De acordo com ele, o dinheiro funciona numa forma apenas tácita na permutação (*barter*), mas ainda não circula e ainda não foi criado. Seu argumento é jurisprudencial e genealógica. Apesar das aparências, argumenta Smith, não é a divisão do trabalho que é a causa da produção da riqueza, mas bem “uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana que não tem em vista essa utilidade extensa, sou seja: a propensão a intercambiar (*truck*), permutar (*barter*) ou trocar (*exchange*) uma coisa pela outra.”²⁰ Em outras palavras, nesta “*propensity*” se trata da inclinação livre e natural simultaneamente. Animais não demonstram essa inclusão. Cães não trocam ossos entre si, nem urubus os pedaços de carne restantes em cadáveres. Apenas os seres humanos. Os animais não humanos existiriam numa relação de continuidade massificada quanto à alimentação, enquanto os humanos aplicariam o princípio aritmético de infinito discreto ao consumo individualizado e unitário de bens.

O que existe nessa visão é a troca entre homens livres de produtos de necessidade básica. Isso não despertaria um processo de endividamento, pois, por postulação, a troca original seria sempre justa. A questão que decorre dessa explicação das origens da economia humana é a seguinte: será que essa idealização realmente funciona sem pelo menos uma forma genérica ou

²⁰ SMITH, A. 1976: p. 25. [Tradução brasileira In: *Os Economistas*. p. 71]

abstrata de dinheiro? Será que a história do *barter* igualitário é plausível na teoria para demonstrar a existência natural do mercado? Ora, o que Smith formula é um mito fundamental da economia, cujo argumento é que a propriedade, o dinheiro e os mercados existiram antes da criação coletiva das instituições políticas. Além disso, o *barter*, a permutação, viria antes do dinheiro, representando a fundação verdadeira da sociedade humana no estado da natureza. Uma teoria da justiça terá, por conseguinte, uma construção econômica e política conforme a esses princípios naturais da sociedade humana. Smith, depois de Locke e Hobbes, consideram que o estado da natureza é a criação de Deus, e o que Deus cria deve ser justo – exceção feita da natureza humana.

Por outro lado do espectro e em linha direta da ciência, Karl Marx, no primeiro livro do *Capital: Crítica da economia política*, apresenta a tese sobre a criação de valor pelo tempo socialmente necessário de trabalho. Ao salientar a relação assimétrica entre trabalhadores e donos das forças produtivas, Marx não a arraiga na produção e na administração da dívida. O dinheiro cresce ao se transformar em mercadoria e por ser, em tempos de reivindicações por mais direitos trabalhistas, alvo de entesouramento. Marx era sensível à plausibilidade de que formas genéricas de dinheiro existiam antes de ser institucionalizadas. No entanto, ele não considerava que o valor do dinheiro crescia pela força de endividamento implicado pelo atributo temporal inscrito na troca. Para Marx, o dinheiro em sociedades pré-capitalistas serviu por ser o “equivalente geral”, consagrado na fórmula imediata da circulação de mercadorias Mercadoria–Dinheiro–Mercadoria (M-D-M).²¹ A omissão da perspectiva analítica sobre a determinação do endividamento na produção de mais-valor no primeiro livro do *Capital* é uma das críticas frequentemente

²¹ Marx desenvolve a demonstração desta forma em: MARX, 2013[1867], Livro I, Seção I, Capítulo 3.ii.

lançadas contra a análise marxista do capitalismo. O que o Livro I expõe diz respeito à produção de mercadorias e à força do trabalho, cuja distinção atrela favoravelmente o capitalismo aos princípios filosóficos do *Aufklärung*, pois rompe com outras economias escravistas ou feudais. A força da dívida não está presente, mesmo quando surge no livro a discussão do justo valor da jornada de trabalho, do salário e da exploração da força do trabalho.²²

Exploração é uma forma de humilhação que populações sofrem nas suas relações interindividuais por causa dos constrangimentos sistêmicos do capital. Mas se quisermos colocar em foco o apagamento das liberdades individuais nas classes produtoras, naquelas que não possuíam os meios de produção, temos que percorrer o segundo volume do *Capital* onde entra a questão do capital a juros, do capital financeiro, do capital comercial e do capital fundiário, além das vantagens de um sistema de consumo bem fundamentado para fazer circular a produção da mercadoria e do valor, todos desempenhando um papel categorial na compreensão da dinâmica geral do capitalismo. Conforme a organização dos três livros do *Capital*, seguimos a leitura feita por David Harvey ao pensar que Marx (e Engels, no caso da editoração dos livros 2 e 3) não apresenta um sistema de produção em forma cronológica, sucessiva ou progressiva.²³ O que os três livros do *Capital* apresentam em termos de análise sistemática do trabalho, entendido como um conjunto de processos práticos, é a justaposição cumulativa de *perspectivas diferentes*, com condições iniciais *distintas*, de um modo de produção que não é único. No último livro do *Capital*, a dívida se desloca da posição em que são caracterizadas as relações éticas até se transferir *ao plano coletivo* como conceito fundamental, porém injusto, do funcionamento sistêmico do capital. O instrumento financeiro da dívida, bem ao

²² MARX, 2013 [1867]: Livro I, Seção III, Capítulo 8, p. 305-383

²³ HARVEY, 2013/2010.

contrário das promessas do crédito, é que a única maneira em que pode ser paga é por transferência, ou seja, ao ser vendida.²⁴Nesse sentido, o instrumento do endividamento participa estruturalmente do princípio do outro crime financeiro que arrisca em permanência o capitalismo, a saber, o do investimento piramidal. De acordo com esse princípio, na forma da dívida contratada pelos compradores de imóveis nos EUA até 2007, o instrumento produziu riqueza para alguns bancos de investimento até exaurir as opções para vender os títulos a outros.

Por um lado, então, temos a posição histórica segundo a qual o reembolso entre indivíduos de dívidas diferentes é uma questão de obrigação moral. Aí encontramos uma dívida fundamental, moral, subentendendo outra mais superficial, econômica. De outra tradição, temos a consciência de que “emprestar dinheiro” é imoral porque se trata do resultado de uma estratégia deliberada para perpetuar a produção da pobreza e, por extensão, o fortalecimento do controle dos meios de produção. Nem uma tradição nem outra salientam a força construtiva da dívida para o setor financeiro que vem minando a razão do Estado. No caso do financiamento das campanhas políticas num país como o Brasil, o termo “minar” certamente não é exagero. Por mais que seja necessário, para ser eleito em um sistema que autoriza o mercado livre, o superfaturamento consequente dos acordos que envolvem Caixa 2 prejudica a sociedade inteira por fazer o processo eleitoral – ou de forma real, o Estado – recorrer ao financiamento dos bancos do setor privado. Por isso, mesmo quando ocorre de forma flagrante, a corrupção é apenas parcialmente crime individual. O maior beneficiário de qualquer tipo de improbidade administrativa é o setor bancário, em cujo nome os peões da corrupção estão mais do que prontos para ariscar carreira e vida.

²⁴ MARX, 1981: Capítulos 33-47.

Vivemos num período em que os termos e as exigências da reforma da economia capitalista sobre fundo de democracia deliberativa parecem estar muitas vezes presos ao uso prudente de conceitos para cercar a injustiça estrutural na qual é construída a teoria moderna e secular de justiça. Assim, cabe saudar o trabalho dos professores Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani no livro *Vozes da Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*, quando escrevem sobre Amartya Sen e Martha Nussbaum (1993). Na voz dos autores:

somos da opinião de que autores [como estes], que salientam a importância de bases materiais para o desenvolvimento da autonomia individual, estão justamente apontando para esse déficit próprio da sociedade capitalista contemporânea: prometer autonomia para todos e não lhes oferecer as condições reais (e não meramente formais) para desenvolvê-la.²⁵

Rego e Pinzani, a partir de uma análise política do sistema de crediário, rejeitam a possibilidade de o capitalismo realizar a autonomia para as populações nas sociedades em que estrutura a economia. Nessas condições, pergunta-se: como a justiça poderia alcançar suas promessas universalistas? Essa avaliação se estende até o âmbito da teoria ético-moral da escola de John Rawls. Pelo menos na sua filosofia moral, Amartya Sen, por exemplo, não considera que a dívida inclui um valor epistêmico sobre as possibilidades reais de realizar uma moral universalista.

Isso sendo dito, estamos cientes de que o conceito de dívida geralmente não intimida proponentes construtores de teorias filosóficas de justiça. A própria resolução de casos de inadimplência parece sempre colocar o ônus sobre a livre vontade do contratante, independentemente da política fiscal adotada pelo Estado. A dívida é sistematicamente relegada à consequência de decisões ruins e mal tomadas de atores particulares, ao invés de ser explicitada na

²⁵ REGO, PINZANI, 2013: p. 56.

base de uma teoria. Dívida é apenas um epifenômeno para as teorias de justiça. John Rawls, por exemplo, expressa quanto ele está “endividado” (*indebted*), ou em português, “grato”, a vários colegas pelas contribuições feitas a sua teoria. Mas não existe menção de dívida num sentido conceitual fundamental nem em *Teoria da Justiça*, tampouco nas *Lições sobre História da Filosofia política*. É mister que, na perspectiva contratualista dele, qualquer especulação sobre uma dívida originária deva se encaixar no véu de ignorância.

Que isso releva justamente o problema é o que argumentará o antropólogo David Graeber, o qual discutirei em devido tempo. Quanto a Amartya Sen, no livro *The Idea of Justice*, ele não levanta objeção alguma contra o seu mestre sobre a problemática ausência da questão de dívida na consideração dos obstáculos para um cidadão se realizar conforme as normas da autonomia moral e ética. De maneira ambivalente, Sen mitiga a importância da análise conceitual da dívida ao incluí-la como apenas um de vários itens numa lista de “acordos sociais internacionais” que impedem “a distribuição dos benefícios das relações globais”, isto é, no contexto da estrutura futura supostamente democrática de um governo mundial. Permitam-nos a expressão de estranheza. A democracia pós-2008 atesta um déficit representacional sistêmico em termos tanto normativos quanto políticos, e pensadores como Sen continuam argumentando em favor da viabilidade, em nível internacional, da democracia, quando seus atores, por exemplo, na União Europeia, são os mesmos que transformaram negativamente a participação democrática da sociedade no nível dos Estados nacionais. Sen considera que a dívida pública acumulada foi produzida por “chefes (*rulers*) militares irresponsáveis do passado” (em relação ao qual ele não parece ter em mente a dívida pública acumulada deixada por gerações futuras por presidentes cíveis – mesmo que, constitucionalmente, nos EUA o presidente seja nomeado também “*commander-in-chief*” dos exércitos). Apesar da violência

exercitada pelos militares assim que se discutem assuntos políticos da transformação real da economia, Sen considera que a dívida acumulada, ao lado de “acordos comerciais, leis de patentes, iniciativas globais de saúde, provisões internacionais de educação [o que se conhece bem no Brasil com a entrada de grupos estrangeiros para comprar IES particulares], facilidades pela disseminação da tecnologia, restrições ecológicas e do meio-ambiente,” são todos “assuntos eminentemente discutíveis que poderiam ser tópicos para a dialogo global, incluindo críticas vindo de longe e de perto.”²⁶ Enquanto isso, a discussão sobre o conceito de dívida nas teorias de justiça permanece longe dos holofotes da teoria crítica.

*

Para voltar ao nosso argumento inicial, ressaltamos que a dívida é um operador estruturante do sistema econômico que serve de pressuposto à teoria liberal de justiça, sendo um instrumento financeiro que excede o nível meramente pessoal de implicação, mesmo ao implicar diretamente indivíduos. Enquanto sistêmica, a sua atuação se desvenda em relações intersubjetivas tais como entre classes, tendo como consequência a desestabilização da ética consequencialista na sua pretensão universal de inclusão. Reduzida, essa doutrina ética, pelo menos, vem justificar um *etos*, quando não uma ideologia. Ao deixar de explicitar as condições políticas e econômicas que são obstáculos para alcançar a autonomia individual, a política nunca poderá alcançar o coletivo em sua forma de governo racional. Por isso, é mister defender que o ideal da justiça deve ter seu foco transformado para analisar a constituição de sujeitos individualizados *pela* sociedade, e não

²⁶SEN, 2009: p. 409. (“*trade agreements, patent laws, global health initiatives, international educational provisions/facilities for technological dissemination, ecological and environmental restraint, local conflict and war*”, são todos “*eminently discussable issues which could be fruitful subjects for global dialogue, including criticisms coming from far as well as near.*”)

apenas *na* sociedade em que vivem. Portanto, o enunciado “eles devem pagar as suas dívidas” não é tanto uma afirmação normativa quanto aponta o modo em que uma ordem política quer se justificar, sobre bases morais, como se já fossem coerentes as bases a partir das quais articular uma teoria econômica.

Expressamos anteriormente um convite à antropologia econômica para juntar perspectivas com filosofia. Agora abriremos uma segunda vertente de indagações sobre a sociedade do saldo devedor com algumas breves considerações acerca do livro de David Graeber, *Debt. The First 5,000 years (Dívida: os primeiros 5.000 anos)*. Antropólogo e não filósofo, Graeber aponta para a extensão normativa e justificatória da afirmação “eles devem pagar (*pay*) suas dívidas” para criticar o sofrimento imposto sobre grandes setores das populações pelo aparelho financeiro dos Estados nacionais e pelo mercado crediário paralelo, cuja fiscalização deveria caber à jurisdição do primeiro. Se entramos pouco na especulação sobre a contínua pertinência, autonomia e soberania dos denominados “Estados nacionais” na teoria de justiça, o que podemos atestar é que o Estado nacional adota a narrativa histórica de invasões e ocupações especialmente quando as suas populações são forçadas a assumir o pagamento de dívidas proporcionadas por elites, quer estas pertençam à etnia dominante ou não. Pior ainda quando o caso não é simplesmente o endividamento de consumidores forçados a pagar o que não era da sua responsabilidade, isto é o fluxo político das taxas de juros. Pois, quando a filosofia tributária de um governo vem a desequilibrar a relação entre o valor de impostos pagos sobre consumo (igual para todos os setores da população qualquer seja a renda) em relação aos impostos sobre a renda (cujas categorias refletem ou não o compromisso dos governantes com a proporção progressiva da arrecadação), trata-se simplesmente de uma política agressiva contra as populações com menor ou nenhum poder de compra. Apesar do otimismo que poderemos enxergar, *a partir de Aristóteles*, ao desvincular a dívida da necessidade, ou, em termos

modernos, do curso normal do sistema penal e tributário, o pagamento de dívidas não escapa à regra. Mas as exceções são muitas vezes nada mais que a troca de favores entre aqueles que já detêm o poder.

Pela aplicação de uma dupla metodologia antropológica e econômica, Graeber contesta a ideia que a troca sem dinheiro, o “*barter*” dos economistas ingleses, ocupa uma posição originária na história da economia. Em análises dos sistemas monetários da antiguidade e da idade média, Graeber reforça as teses segundo as quais sem registros, sem arquivos, o ato de especular sobre a origem dos processos civilizatórios é, no melhor dos casos, um processo de criar ficções, ou ao menos aplicar ilusões para reforçar posições políticas atuais. Sabe-se que registros e arquivos decorrem da criação da escrita, cujas formas iniciais são o escrito cuneiforme desenvolvido em uma das primeiras civilizações conhecidas em Mesopotâmia, a de Suméria. Conforme os registros da administração central deste mesmo império, o dinheiro não apenas era de uso difundido nesta civilização, era também da criação do Estado, e não de um suposto mercado privado composto de indivíduos, como se encontra frequentemente defendido entre advogados do *Austrian economics*. Por volta de 3500 a.C., um sistema unificado de contabilidade estava instituído no império, que reunia uma rede de cidades-estados com graus variáveis de independência. De acordo com Graeber,

A unidade monetária básica era o shekel de prata. O peso de um shekel em prata era estabelecido pela equivalência com um gur, ou um alqueire de cevada. O shekel era subdividido em 60 *minas*, que correspondia a uma porção de cevada – conforme o princípio que havia trinta dias em um mês e os trabalhadores do Templo recebiam duas rações de cevada cada dia. É fácil verificar que o “dinheiro” neste sentido não é de jeito algum o produto de transações comerciais. Era realmente criado por burocratas para

rastrear os recursos e mover as coisas para cá e para lá entre departamentos.²⁷

Ademais, no caso de Suméria, ao contrário de outras civilizações da antiguidade, os artefatos escritos são principalmente de natureza financeira. Apona-se neles até a uma prática de aplicar juros compostos.

Tomando em consideração a presença da burocracia do Estado na rede da circulação do dinheiro, Graeber salienta que a noção de dívida é de caráter eminentemente sistêmico à administração do Estado. De fato, isso é difícil sustentar quando se trata do dinheiro que um sujeito teria recebido concretamente de outro em um sistema de *barter*. Não estamos sugerindo que isso não seja uma dívida, se bem que não estamos prontos para aceitar uma generalização universal dessa situação. Várias questões de *mens rea* estão envolvidas aqui, mesmo dizendo respeito às contingências que podem surgir na vida e que proporcionam dívidas. O caminho razoável a tomar para amortecer uma dívida, quando houver realmente uma saída, ante o risco de ela crescer exponencialmente em pouco tempo, é perdô-la proporcionalmente aos meios para reembolsá-la. Contudo, queremos contestar de maneira vociferante que não existem bases para uma analogia universal no significado de dívida individual e da dívida entre instituições, pois a dívida funciona como arma de divisão das classes econômico-sociais.²⁸ A partir desses princípios, um governo será dito responsável, *justo*, na medida em que não endivida a sua população de classe baixa, não obstrui a ascensão de uma nova classe média-baixa, ou não organiza uma guerra fiscal contra a tradicional classe média no contexto secular das democracias liberais. Caso contrário, tal governo será considerado agente da classe alta e singularmente oligárquica no seu apoio a medidas para enganar sectores mais pobres com as delícias de

²⁷ GRAEBER, 2011; p. 39.

²⁸ VAROUFAKIS, 2015.

crédito barato flutuante, processo cujo outro nome é acumulação por desapropriação.

Nesse horizonte, a produção de dívida não equivalente ao endividamento, forma de violência fundadora das economias de mercado. A acumulação de riqueza por desapropriação não precisa do pretexto da dívida, embora no contexto do Estado do direito os seus avanços tenham chances de ser barradas. Mesmo que a condição de endividamento e de inadimplência pareça decorrer da responsabilidade daqueles que contratam empréstimos, como instrumento, acoplado a taxas de juros impossíveis de liquidar em curto prazo, “crédito” e “empréstimos” são imorais tanto na tentação apresentada de contratar empréstimos ou compras excedentes, cuja natureza é a mesma, quanto à obrigação moral de devolver algo que decorre de uma cuidadosa e calculada estratégia de marketing. Por isso, dívida não deixa de ser uma arma tecnológica violenta usada para enfraquecer mais ainda as classes pobres e sugar o que cresce como poder aquisitivo na classe média, mas os riscos que a economia corre diante de tais práticas são proporcionais à esperança para lucrar delas. Nesse sentido, a pesquisa de Graeber se apoia em análises históricas que sugerem que a permutação (*barter*) é apenas o sistema ao qual *se reverte* o sistema de troca *social* quando há *colapso* de uma administração centralizada, e não a descrição de uma incipiente economia pré-dinheiro.

Graeber contextualiza a sua discussão sobre dívida numa pesquisa feita durante o colapso financeiro do outono setentrional de 2007. Encontrava-se naquele momento a persistência em vários setores de proponentes da economia clássica nos Estados Unidos, que rejeitavam, “quaisquer sejam as consequências econômicas”, o resgate dos bancos de investimento que entraram em colapso por causa da quebra do setor imobiliário. Ao mesmo tempo, favorecia-se ajudar os setores da população vítima de empréstimos tóxicos. De acordo com Graeber, esse sentimento é coerente com o espírito do capitalismo nos séculos XVIII e XIX no país:

A noção de *moralidade como meio de pagar as dívidas* percorre mais profundamente nos Estados Unidos que em qualquer outro país, o que é estranho, pois a América era colonizada em grande parte por *devedores sumidos (absconding debtors)*. Apesar do fato que a Constituição encarregou o novo governo a criar uma lei de falência em 1787, todas as tentativas a realizá-la foram rejeitadas sobre “bases morais” até 1898, quando quase todos os demais Estados ocidentais tinham adotado uma.²⁹

Dessa descontinuidade nas perspectivas sobre como tratar dívidas que fogem do controle dos bancos, a conclusão de Graeber é que a dívida não é uma entidade fixa, sendo que o cálculo do valor de uma dívida é o resultado de supostos modelos matematicamente determinados, mas cujos efeitos sobre o bem-estar social são ocultados na equação, mesmo quando os modelos são fiscalizados por instituições públicas. O ingresso na Administração estadunidense por dirigentes do Grupo Goldman-Sachs, o caso mais importante sendo o do ex-C.E.O. do banco, Henry M. Paulson, indicado em maio de 2006 por George W. Bush³⁰, apontava já para uma divergência fundamental, no que se referia a dívidas, entre direitos políticos e direitos econômicos quando se compara o tratamento dado após o *crash* aos bancos de investimento e aos cidadãos-consumidores do país. Após os calotes em grande escala que destruíram parte do mercado imobiliário estadunidense, o recente formado governo do novamente eleito Barack Obama introduz uma forma de compensação financeira pela abertura de linhas de microcrédito. No entanto, a sociedade nunca recebeu uma proposta para jubilar a dívida produzida por erro humano sistêmico cuja irresponsabilidade, decorrendo de gestos visando à transferência de riqueza a partir dos setores pobres, era baseada sobre informações falsas ou ao menos

²⁹ GRAEBER, 2011, p. 16.

³⁰ Disponível em: < <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2006/05/20060530.html> >. Acesso em: 28 maio 2014.

enganosas. Até o momento de escrita deste livro, em 2017, não houve indiciamento algum de um só agente de Goldman-Sachs ou de Wall Street no reparo dos danos materiais e morais causados ao povo norte-americano pelo calote.

No início desta discussão, perguntamos se o enunciado “todo mundo tem que pagar as suas dívidas” é verdadeiro conforme os padrões da justiça contratualista e eventualmente consequencialista. É vero que se formos mais longe, a saber, ataremos numa especulação sobre os motivos pela exclusão da dívida coletiva na formulação da situação original em Rawls. Uma teoria de justiça parece ser limitada pela história e pelo sistema econômico com respeito aos quais a autonomia ético-moral é verificada e a sua existência *de jure* e *de re* justificada. Nessa base, uma teoria de justiça que deixa a noção de dívida circular como se fosse uma categoria objetiva, oriunda da matemática financeira ou meramente metafísica, apresenta-se no final das contas como uma arma usada contra as populações desprovidas não apenas de acesso ao sistema de crédito com carteira assinada, mas à amplitude da sociedade administrativa e consumista. A teoria liberal de justiça continua sendo ignorada e até menosprezada por populações ativistas que reivindicam mudanças sociais de grande escala. Porém, essa discrepância entre a racionalidade do ator seguro de si para especular sobre liberdade, e aquele que sabe na pele que não há indícios disso na terra nacional, apenas porventura no céu extraterrestre, é um *gap* que, a nosso ver, necessita ser confrontado e rigorosamente condenado. De outra forma, a teoria liberal de justiça virá servir essencialmente para legitimar o liberalismo ortodoxo produtor de desigualdades na moral tal como na economia.

Para complicar os nossos debates, o antropólogo vem contribuindo, por meio da análise do dinheiro que “não teria essência alguma”, com a seguinte tese: “a liberdade é algo que

literalmente é devida à nação”.³¹ Trata-se de um determinismo bem mais sutil que o das formas epistêmicas ou ontológicas. Será um determinismo construtivo a partir do qual o caminho comercial e financeiro para realizar a liberdade é porventura mais ordenado do que nas teorias liberais.

Para acessar a estrutura paradoxal e contraditória da liberdade, faz-se necessário entender a estrutura ocultada do modo democrático de governo. Defenda-se que a doutrina econômica neoliberal tem reforçado uma ampliação extraconstitucional da trindade sagrada do modelo clássico da separação dos poderes. As técnicas de governabilidade democrática são comumente apoiadas numa lógica do capital em que é vetada a participação extensa dos cidadãos no processo político, exceção feita das eleições. Por isso, a explicitação da estrutura conceitual da democracia atual deve passar por meio de uma crítica à teoria filosófica da separação dos poderes, inicialmente aplicada pelos proponentes do filósofo francês Charles de Montesquieu.³² A hipótese será que a representação da democracia veiculada pelos principais Estados nacionais, no período histórico desde o colapso do bloco soviético nos anos 1989-1991, serve principalmente a justificar os interesses e as práticas *parciais* de setores fragmentados da população, cujo envolvimento no processo político é menos ideológico do que mercantil. O contexto em que se busca reformar o despotismo decorrendo do modo monarquista de governança em que escrevia Montesquieu não existe mais, tampouco continuam valendo as conquistas políticas realizadas no período pós-Grande Guerra, em que surgiu o modelo do Estado de bem-estar social. O que se percebe nos processos atuais é que a forma democrática de governo, por meio da sua estruturação interna, tem proporcionado um novo absolutismo “*plutocrático*”, ou seja, um sistema de governança no qual o poder é exercido diretamente pelos mais

³¹ GRAEBER, 2011, p. 372.

³² MONTESQUIEU, 1973.

ricos³³. O seu modo interno de funcionamento está em grande parte ocultado e desmentido.

Portanto, nessa perspectiva, as lutas internas à forma democrática de governança são erguidas menos pela natureza pluralista intrínseca à sociedade do que pelos atores cujo objetivo primeiro é a ocultação dos processos decisoriais que consolidam as vantagens dos setores compondo os aparelhos do Estado. Dessa forma, a teoria geral da democracia contemporânea é incompleta no que diz respeito à condição econômica da população, mas também ineficiente no que diz respeito a manter intacta uma lógica de produção financeira estatal que reproduz e concentra os privilégios pelo discurso da meritocracia, pela expansão angustiante da desigualdade que passa principalmente pela ampliação do endividamento da população, mais ainda do que pela precariedade do emprego. Sem a inclusão desses indicadores de pesquisa, corre-se o risco da *irrelevância* de críticas filosóficas da democracia quando estas se focam na teoria da separação dos três poderes. Defender-se-á que esses poderes são, na verdade, *imbricados*.³⁴

A configuração em que os poderes estão atuantes, hipótese basilar pela transformação do organograma das cadeias decisórias do Estado, deve acrescentar o modelo montesquiano por mais três instâncias de poderes. Na explicitação estrutural dessa tese, um quarto poder vem designando o complexo concentrado da mídia privada e as agências de marketing comercial e político no seu modo de filtrar e formatar a *possibilidade* de raciocinar politicamente. Se a tese da força e da violência dessa dominação corporativista do espaço informacional fosse comprovada, a formação universitária seria neutralizada como base de articulação de uma perspectiva crítica mais abrangente sobre a democracia. A universidade poderia, então, se encaixar explicitamente como

³³PHILLIPS, 2002.

³⁴ALTHUSSER, 1959.

órgão de formação “polítologa” e tecnocrática, principalmente a partir das faculdades de direito, de administração, quando não as de humanas reestruturadas pelo discurso empresarial. A vítima seria a capacidade que a universidade tem de formar o espírito crítico diante das injustiças dos subsequentes modelos econômicos em vigor nas democracias. Um quinto poder designaria o da segurança pública e privada na sua submissão respectiva a uma cadeia de comando que não é apenas corporativista, mas também autônoma do ramo executivo do governo. Na medida em que atuaria controlando o espaço público, este aparelho civil-militar atribuir-se-ia a função concomitante de restringir a expressão das demandas populares democráticas no espaço público.

Argumentar-se-á que, além dessas cinco instâncias imbricadas de poderes, existe ainda um sexto poder *transversal* aos outros: o crime organizado plutocrático. A atuação do crime organizado perpassaria as instâncias de repressão do crime pelo aparelho do Estado na forma ativa de um judiciário, de tal forma que o caminho pelo qual o crime se espalha nos níveis do modo democrático de governo acaba desacreditando as teses que veem na razão do Estado a expressão legítima da vontade coletiva. O veículo do crime organizado não é nada menos que os bancos de investimentos e os ramos financeiros dos bancos e empreiteiros privados, cuja atuação nas áreas vazas das leis financeiras dos Estados liberais tem auxiliado a proporcionar a rede de paraísos fiscais – isto é, quando não contribuem diretamente à criação destes.³⁵ Nesse sentido, a análise estrutural desses conceitos constituintes, decorrendo de novos dados empíricos e históricos

³⁵ Um exemplo recente da legalidade relativa e do custo enorme para os Estados nacionais do pilar do crime organizado é o caso dos “Panama Papers”. Ver HOLTZ, “The Panama Papers proves it: America can afford a universal basic income”, *The Guardian*, April 6, 2016. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/apr/07/panama-papers-taxes-universal-basic-income-public-services>>. Acesso em: 06 abr. 2016. Essas práticas podem também incluir o mau uso de fundos destinados a programas de Responsabilidade social corporativa (CSR), mas que são desviados para servir de financiamento não declarado de campanhas políticas.

desde 2009, defronta-se com uma questão enganadora por sua aparente simplicidade: *Democracia, sim, mas em que Estado?*

Concordando ou não com a derivação do mais-valor (*Mehrwert*) no *Capital* como a variável diferencial que gera o excedente de valor na forma-dinheiro transformada em mercadoria, ou acreditando apenas no monetarismo como gerador de lucro, é inegável que um Estado que tolera um sistema crediário que endivida a população, coloca o ônus da tributação nas classes pobres e se recusa a aplicar os princípios de *accountability* (responsabilidade ética profissional) não deve ser denominado democrático. A democracia não é apenas uma concepção política. Sem explicitar o seu modelo econômico, a política se desfigura; sem democracia, a economia cai na miopia. A acumulação por desapropriação como fonte e origem da riqueza capitalista não é apenas selvageria. Em dimensões diferentes, ela é lei. Filósofos do nível de Nietzsche e Heidegger e psicanalistas da cunha de Freud e Lacan enfatizaram a função estruturante da dívida na formação de sistemas de pensamento morais e existenciais. No entanto, a postulação de um significante natural e a construção organizada de um significado intencional são decisões *teóricas* com funções categoriais de ordens e de objetivos diferentes, senão irreduzíveis. A política não é um destino, e a criação de sistemas democráticos de governo é a prova disso. Se não for possível atuar para proporcioná-los e mantê-los, pelo menos precisa-se ser honesta. Na filosofia, a honestidade passa por desvendar onde a verdade é produzida, e a seguir nos seus desdobramentos.

Ao contrário de nossos antepassados, o papel do intelectual de esquerda não é o de elevar a “consciência de classe”. No século XXI, a tarefa é outra: manter o povo fora da confusão. Quanto a isso, não há luta mais presente do que a inclusão das mulheres no processo decisório da política, em que a definição de “a mulher” não passa mais pelo essencialismo, tampouco pela identidade, mas pela singularidade. Hoje ainda, “a” mulher é um conceito novo, e os termos da economia não reconhecida pelo qual trabalha

domesticamente apresentam a clareza de uma das ideias mais inovadoras pela qual lutar: a renda básica universal, tanto como reconhecimento quanto como distribuição em forma de retribuição pelo trabalho não remunerado que condena hoje ainda as mulheres à submissão à ordem falocrática que as deturpa dos meios para reivindicar a saída da não representatividade social. As normas pelas quais busca-se definir o conceito novo de “a mulher” podem ser articuladas a partir da potência do *genérico*, como já apontava Simone de Beauvoir nas páginas conclusivas de *O Segundo Sexo*. Essas normas são as que subentendem um conjunto emancipatório, no qual a lógica se junta à escrita, e a crítica se dissolve na análise de um discurso fundamentado na multiplicidade. Dessa forma talvez, a retomada crítica do conceito de dívida se transforme na lógica sexuada do genérico, cuja obstrução teórica sedimenta a lei falocrática, como veremos na próxima etapa do livro.



FALOCRACIA:

Sexuação do limite pela teoria do sujeito genérico

Que a filosofia tem perpassado conflitos com a psicanálise, os anais já os registraram e continuam os registrando.¹ Que a filosofia exige da psicanálise que uma crítica radical do conceito de poder soberano seja realizada para encurtar atitudes que fomentam uma cultura de crueldade, de autoritarismo e de estupro para se tornar um “saber sem álibi”, de modo semelhante ao que a filosofia mesma fez após ter largamente contribuído para realizar e legitimar poderes opressores durante a Idade clássica europeia, essa crítica a psicanálise recebeu.² Que a pesquisa filosófica e a clínica psicanalítica continuam formulando problemas sobre a subjetivação radical que mal conseguem ser contemplados pelas

¹ MEYER, 2005; ONFRAY, 2010.

² FOUCAULT, 1976; DERRIDA, 1990; BIRMAN, 2010.

ciências empíricas e experimentais, atesta-se na postura de dedicação mal retribuída pela sociedade, pelo Estado e, às vezes, pela própria academia.³ Mesmo no conflito, mesmo na assimetria entre pesquisa, escrita, prática e clínica, a filosofia e a psicanálise andam frequentemente juntas.

Na tradição francesa, os maiores passos para entender melhor a subjetivação foram realizados no contexto da sistematização que a metodologia de análise estrutural, o “estruturalismo”, tem proporcionado das ciências humanas e sociais. No entanto, já faz tempo que os pesquisadores, ao trabalharem com e por essa metodologia, remetem com dificuldade tanto ao modo específico das suas análises quanto à tradição da qual elas decorrem. Por um lado, a fenomenologia e a hermenêutica, claramente “pós-estruturais”, renasceram das cinzas do humanismo e do existencialismo pelo esquecimento das descentralizações das quais as suas concepções do sujeito, do mundo e da vida se aproveitaram nos anos 1960 e 1970. Mas a fenomenologia e a hermenêutica “vão bem”, sem que seja necessária em recentes elaborações da teoria do sujeito, por exemplo por J. Oksala⁴, o reconhecimento da contribuição fundamental feita pela metodologia de análise estrutural para modelá-las.⁵ Por outro lado, o pós-estruturalismo propriamente

³ MARCUSE, 1964; DUNKER, 2011; GREEN, 2013.

⁴ OKSALA, 2016, p. 57.

⁵ Oksala descreve um processo transformacional da subjetividade, decorrido de mudanças na história que só caracterizaram posições fenomenológico-hermenêuticas *depois* do terreno desovado pelo estruturalismo. Sintomática dessa omissão é a inserção da metodologia arqueológico-genealógica de Foucault, que nada mais é que uma extensão do método de análise estrutural e não uma ruptura. A ampliação da teoria fenomenológica do sujeito integra postulados do estruturalismo, o que se torna evidente ao comparar as duas seguintes afirmações, a primeira de Oksala e a segunda de Lacan: (i) “o sujeito deve se dobrar nele mesmo para criar uma interioridade privada enquanto sendo em contato com sua fora constitutiva. Os determinantes externos ou as estruturas do pano de fundo histórico da experiência e as sensações internas privadas se dobram por dentro e modificam umas as outras de maneira contínua.” (“*The subject must fold back on itself to create a private interiority while being in constant contact with its constitutive outside. The external determinants or historical background structures of experience and the internal, private sensations fold into and continuously keep modifying each other.*” (OKSALA, 2016, p. 57)); (ii) “O que deve ser dito é: eu não sou ali onde sou o brinqueado de meu pensamento, penso o que sou ali onde não me penso

falando não apenas encobriu o método de análise estrutural do qual ele é apenas um suplemento, embora prolífico, mas literalmente cerceou a sua matriz inicial para engoli-la. No melhor dos casos, celebra-se nisto o rito de antropofagia. Em outros, lamenta-se o apagamento de uma metodologia radical pela qual analisar a emergência do novo em rompimento com o Estado da situação.

Seja como for, a teoria psicanalítica do inconsciente conduziu certas correntes filosóficas a fazer da subjetivação na sua relação com a sexualidade e com a sexuação um dos principais eixos de exploração conceptual. As contribuições realizadas por J. Derrida na releitura da obra freudiana, para aproximar a temática da escrita ao trabalho do inconsciente, ofereceu a compreensão deste como sendo um aparelho de inscrição não-fonética, esclarecido pela “metafórica do traço escrito [...] que já não podemos representar senão pela estrutura ou pelo funcionamento de uma escrita”⁶. Ao longo dos anos 1970, esta metafórica vai se precisando a partir da intuição já presente na imagem do bloco mágico (*Wunderblock*) descoberta por Freud e lida por Derrida como “uma máquina de escrita de uma maravilhosa complexidade na qual se projeta o todo do aparelho psíquico”⁷.

O motivo estrutural está presente nessa articulação, mesmo se Derrida, por diversas razões, algumas delas pessoais,⁸ descartará, poder-se-ia dizer de maneira infeliz, a contribuição feita por Lacan a concretizar o processo de inscrição no aparelho psíquico. Desse conflito, Derrida veio a considerar as ideias de

pensar.”(« *Ce qu'il faut dire, c'est : je ne suis pas là où je suis le jouet de ma pensée ; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser.* ») (LACAN, 1966, p. 571). Vale salientar a afirmação de Lacan, reiterada por Maniglier, segundo a qual « a marca crucialmente importante do estruturalismo » (“*la marque crucialement importante du structuralisme*”) é o modo em que “o sujeito está em exclusão interno a seu objeto.” (“*le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet.*”) (MANIGLIER, 2010, p. 59, *apud* LACAN, 1966, p. 861).

⁶ DERRIDA, 1967: p. 183.

⁷ *Ibid.*

⁸ DERRIDA, 1972.

sistema e de estrutura como antagônicas para capturar a lógica singular do deslize do sentido, aquela perspectiva singular da desconstrução pela qual se coloca radicalmente em questão a pretensão da verdade a legiferar sobre a gênese dos conceitos. Derrida acolheu que a desarticulação da noção moderna de sujeito é proporcionada pela análise estrutural dos princípios e dos parâmetros da filosofia dita humanista, sem aceitar que essa propensão decorresse também da disposição crítica intrínseca à noção de sistema. Ora, a rejeição contínua do sistema na obra de Derrida tem reforçado na filosofia o desvio hermenêutico do seu pensamento, assim como desproveu na psicanálise uma radical rearticulação da noção de sujeito enquanto circulação descontínua do irreduzível.

Dessa maneira, é insustável que a metáfora e a hipótese venham a ser identificadas como sinônimos, uma associação que decorra da tese afirmativa de Derrida sobre a metaforicidade de todo conceito. De acordo com ele, hipóteses sobre o irreduzível dependem, fundamentalmente, de uma noção de inscrição que não é semântica ou fonética. No entanto, em todo rigor, a inscrição não pode se calcar na escrita, pois nem a escrita escapa de uma sobredeterminação cultural, mesmo ao simplificar a sua conotação até um rastro. A identificação da escrita com a literatura é apressada, a não ser que essa literatura seja delimitada aos *formalismos do traço*, e a produção de traços a uma parametrização, cujo melhor nome ainda hoje é o de sistema.

No entanto, e de acordo com Derrida, é permitido se perguntar se a filosofia, ou a psicanálise, necessita de um conceito de sujeito. A resposta certamente é não, se for para recriar uma teoria da natureza humana. Mas, se se tratar do desafio de capturar um processo que não se encontra onde tentamos situá-lo, apesar de vivenciarmos seus efeitos e seus produtos, então a subjetividade e a sujeição se apresentam entre as mais complexas entidades criadas na natureza. Outra opção, respondendo afirmativamente à pergunta anterior, poderia bem ser a de ver a

subjetividade participando da ordem da ilusão ou da fantasia. Mas ao se orientara *definir* a ilusão ou a fantasia, já se pressupõe a subjetividade, cuja divisão estrutural nem a filosofia, sequer a psicanálise, podem mais negar. Se um setor do pensamento francês contemporâneo tem se dedicado a entender a subjetividade em sua historicidade, em sua epistemologia, em sua ética e por meio dos seus modelos, então é legítimo defender que a principal matriz dessas pesquisas era, e continua sendo, a metodologia de análise estrutural.⁹ Nesse sentido, a teoria do sujeito genérico articulada por Alain Badiou¹⁰ a partir de uma ontologia intrínseca, conforme uma economia da inscrição, aplicando-se a uma ética da verdade e distribuindo-se em uma fenomeno-*lógica*, apresenta direções viáveis para reintegrar a subjetividade radical no escopo da indiscernibilidade fenomênica, cujos modelos psicanalíticos são a impossibilidade do real e a profunda indecidibilidade acerca do ato de trauma, cuja vasta gama se estende do horror até a beatitude¹¹.

Que a teoria do sujeito genérico se inscreve no registro da psicanálise, isso se reconhece na posição conclusiva que a obra lacaniana ocupa na ontologia e na fenomenologia de Badiou. Em *L'Être et l'événement*, na seção conclusiva que abrange as "Meditações" 35-37, "O Forçamento: verdade e sujeito, além de Lacan", confirma-se a contínua validade da visão cartesiana na teoria do sujeito lacaniana, não obstante o deslocamento do foco da subjetividade no inconsciente. Mesmo ao mostrar um claro impacto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, o modelo do sujeito cindido desenvolvido por Lacan, sobretudo a partir do primeiro tópico de Freud, aplicará a linguística apenas num primeiro momento para reforçar o afastamento de uma redução biológica do sujeito.¹² A inovação trazida por Lacan diz respeito a

⁹ MANIGLIER, 2010, p. 54.

¹⁰ BADIOU, A. 1988; 1993; 2006.

¹¹ HURST, 2008, p. 43, 208; LACAN, 1973, p. 49-61.

¹² MILNER, 1995.

localizar uma lógica sistêmica no nível do significante, que não é sintática nem semântico-pragmática. Essa postulação o levou a diferentes tentativas de formalização em que participaram, durante as três décadas em que foi dado o seminário, interlocutores da área da lógica, da linguística e da matemática. O modelo logicista de Frege, Russell e Wittgenstein orientava o trabalho entre 1964 e o início dos anos 1970, até que, em 1972, no seminário XX: *Encore*¹³, Lacan opera um deslocamento da lógica até a matemática, na teoria dos nós e, sobretudo, pela teoria dos conjuntos.

Não obstante a herança lacaniana, ao visar à captação do surgimento do radicalmente novo e a sua transformação em tipos de subjetivação, Badiou opta por não especificar os âmbitos da consciência ou da inconsciência. O sujeito diz respeito aos “aspectos mais banais e *anônimos* da situação”.¹⁴ Ao simplificar a *teoria* do sujeito da sobredeterminação cultural inevitavelmente projetada pela estrutura do estado da situação sobre formas radicalmente novas de aparecimento, Badiou consegue delimitar um processo de subjetivação *sem objeto*. Este se localiza pela marca de uma ruptura, um processo de morfogênese parametrizado pela especificidade de apenas aqueles discursos em que o sujeito se sustenta. Enquanto Lacan generalizara a estrutura da subjetivação para dar conta da regularidade do aparelho psíquico na criança, Badiou conceitualizou algo menos, uma exceção ao suporte humano, a saber uma estrutura de subjetivação vinculada de maneira imanente à produção da verdade.

Essa afirmação já reduz as opções de discursos em que o sujeito possa se criar. É mister que a experiência humana é apenas parcialmente atrelada à produção de verdades. Por isso, Badiou delimita apenas quatro processos genéricos em relação aos quais a forma geral dos surgimentos subjetivos é capturada e canalizada.

¹³ LACAN, 1975.

¹⁴ BADIOU, 2006, p. 29.

Na arte, o novo se apresenta sob forma da configuração de obras, enquanto na ciência, a inovação radical passa por conjuntos teóricos. No amor, a figura subjetiva nova é o acoplamento, processo irreduzível ao acasalamento, enquanto na política, a forma geral da organização sugere a configuração mínima de subjetividade radical mais suscetível de crescer. Esse termo de crescimento não é nem ocasional tampouco referencial. O sujeito não preexiste aos termos do seu despertar que, no caso do sistema erguido por Badiou, porta o nome/índice de *acontecimento*. Ao atrelar o sujeito a ele, Badiou projeta a regularidade como processo intrínseco ao discurso, cuja propensão a se ampliar decorre da recursividade dos termos pelos quais o sujeito genérico se subtrai à ordem da representação e da lógica binária. Em termos semânticos (ou semióticos¹⁵), deve-se entender a recursividade como uma memória “involuntária”, num nível estrutural em que se localiza no ponto de deslize a gênese da forma geral de subjetividade. Para evitar que essa estrutura seja interpretada no modo meramente metafórico, cabe salientar que a do sujeito genérico é, propriamente falando, *indiscernível*.

ONTOLOGIA SEM H

A perspectiva que a ontologia permite experimentar sobre o sujeito genérico depende da aproximação às margens da língua comunicativa, quiçá uma “saída” da linguagem. Porventura, são os critérios de uma orientação que denominamos o “realismo matemático” que respondem a esse desafio de maneira mais condizente. Badiou costuma ler o mapeamento matemático da ontologia como decisão que tem a ver com uma teoria geral da multiplicidade, cuja relação às formas podendo determinar o sujeito genérico deve ser intrínseca. Será então a partir de uma ontologia intrínseca que se organizaria uma definição não

¹⁵ KRISTEVA, 1974.

essencialista do processo pelo qual as unidades da representação e da identidade se formam. Portanto, o múltiplo ele mesmo é sem um, sem fechamento, sem pressuposto. O múltiplo não discriminado é o suporte do genérico.

Neste mapeamento, esclarece-se melhor a ideia de *inscrição* detrás da multiplicidade. No nível formalista, a multiplicidade inscrita pela teoria geral do múltiplo, a saber a teoria dos conjuntos, demonstra a complexidade do real, que para nosso aparelho psíquico intencional e de sínteses de representação se compõe a partir do vazio. Não há literalmente como *dizer* a multiplicidade. Trata-se apenas de *lê-la*. Ou melhor, de *escrevê-la*.

Nesse sentido, um modelo alternativo para configurar a tarefa de uma escrita despojada da voz de um narrador, de um autor ou de um filósofo, todos da mesma cunha, encontra-se na visão de Samuel Beckett. A importância de *O Inominável* e dos romances tardios como *Mal vu, Mal dit* para o sistema de Badiou evoca de maneira não completamente subterrânea o apelo para uma filosofia do acontecimento já feita por Michel Foucault.¹⁶ Naquela época da sua obra, Foucault abordava a difícil tarefa de encontrar uma figura subjetiva condizente a uma teoria do discurso imanente ao conceito de *episteme*, articulada na esteira das inferências conclusivas expostas em *Les Mots et les choses*. Foucault nunca chegou a modelizar uma teoria pós-humanista do sujeito, o que teria necessariamente sido uma teoria do sujeito genérico, mas ele desenhara o seu percurso projetivo na aula inaugural do Collège de France com uma citação ao romance de Beckett. Mesmo ao verificar o protótipo de uma teoria do “sujeito da experiência”, avançada nos anos terminais do seu projeto, que combinava a arqueologia com a genealogia do governo e da ética em que se encontra um “jogo de verdade, relações de poder, e formas de relação a si e aos outros”, o modo formal em que se

¹⁶ FOUCAULT, 1971.

projeta esse modelo, aceita, senão busca, o ponto de genericidade.¹⁷ Para Badiou, o *Inominável* apresenta uma nítida inflexão de uma “escrita do genérico”, oferecendo dessa maneira uma versão alternada da escrita conjuntística pela qual a nova ontologia da multiplicidade é fundamentada em seu sistema. Pelo menos no que diz respeito à ontologia, Badiou realizou o trabalho de alicerçar a estrutura do sujeito pós-humanista, exposta por seis propriedades¹⁸, quatro conjuntos de “chicanas” e pela estampa universal de Vênus, ♀, para designar “uma extensão genérica S” referente a um processo específico de produção de verdades, aquilo que terá sido sujeito¹⁹. Portanto, o símbolo do movimento pela emancipação das mulheres vem a designar o genérico no sistema de Badiou. Voltaremos a comentar mais detalhadamente essa demarcação literalmente *sem objeto* no sistema de Badiou, acompanhada por um silêncio explicativo no seu livro.

Poucos anos após publicar *L'Être et l'événement* (doravante EE), e em decorrência do entusiasmo considerável recebido pelo livro na França, Badiou se lançou a complementar a perspectiva ontológica sobre o sujeito genérico com a da materialidade do seu surgimento. Onde EE apresentava um fenômeno irreduzível tomando forma na superfície do discurso em efeitos de verdade, mas delimitados pelos parâmetros dos procedimentos genéricos intrínsecos às “condições” em que se produzem as verdades históricas e contextuais, o livro *Logiques des mondes* visa a formalizar uma nova teoria de objeto, de corpo e de mundo. A obra lacaniana volta a marcar a penúltima seção do último livro de *Logiques des mondes*, em que são recapituladas as teses acerca do corpo em transformação, teses estas que coroam a contribuição do livro aos estudos sobre subjetividade. A forma genérica que proporciona que haja verdades é a sequência “mundo-pontos-

¹⁷ FOUCAULT, 1994, p. 596.

¹⁸ BADIOU, 1988/1996, p. 307-308.

¹⁹ BADIOU, 1988/1996, p. 326.

sítios-corpo-parte eficaz-órgão”,²⁰ cuja reconstituição sugere que o destino do regime existencial e político atual denominado por Badiou “o materialismo democrático” é limitado a reproduzir o apagamento sistêmico da verdade em proveito do pragmático supostamente equilibrado pelo qual se organiza a opinião pública.

Nesse último encontro com Lacan, então, realiza-se a configuração assimétrica do sujeito genérico com o domínio objetal, genérico e cindido (objeto, corpo, mundo). Trata-se do passo fundamental na articulação de um sistema pós-humanista para que o sujeito radicalmente novo não seja fadado a meramente repetir a ordem da representação, a função do falo e a jurisdição da Lei. A postulação da genericidade é a de que o processo da sua manifestação é transformacionista desde a nominação inicial que segue a um acontecimento. Essa inferência leva a sugerir que o genérico é uma reconstituição subjetiva *após o ato*. O surgimento não demonstra uma necessidade, tampouco uma volição intrínseca, não mais que o faz a metáfora damáquina de escrita em relação ao texto ou que uma definição performativa de “a” mulher seguiria de uma teoria do “saber inconsciente”²¹. Quando o genérico passa pela perspectiva de um corpo, então é pela elasticidade constitutiva e construtiva condicionada pelo contexto em que faz ruptura. Nada, porém, elimina os obstáculos a essa performatividade constitutiva. São eles que determinam, por parte, os parâmetros da manifestação, progressão ou destruição do genérico.

Para reforçar a distinção do aparelho psíquico humano para com a sua materialidade biológica, Lacan não faz mais do que separar a ordem *correlacional* da ordem *causal*, um dos preceitos da ciência contemporânea da estatística. Por mais que sirva de alicerce à hegemonia da teoria da informação sobre as práticas de pesquisa empírica e experimental, a estatística oferece uma

²⁰ BADIOU, 2006, p. 497.

²¹ DERRIDA, 1967; SOLLER, 2002, respectivamente.

modelização estrutural capaz de distinguir processos fenomênicos passados de possíveis tendências futuras, dessa forma reduzindo a descontinuidade entre o que poderia ocorrer e o que terá acontecido. A formalização aplicada por Badiou a processos genéricos por meio da perspectiva da objetificação os classifica em quatro grandes categorias, em que são aplicadas estratégias distintas para identificar ou ocultar as condições acontecimentais pelas quais surgem. As figuras de fidelidade, reatividade, obscuridade e renascimento são configurações afetivas e, portanto, corporais, refletidas nos atos de entusiasmo, negação, ocultação e ressurreição, respectivamente.²² A formalização busca demonstrar que o grau de plausibilidade de uma reversão de uma dada situação normalizada de existência se determina mediante a recepção do cerne acontecimental pelo qual a radicalidade do novo é vivenciada. Na extensão do genérico, trata-se bem da substituição do estado normalizado de uma situação.

A contribuição de Lacan à teoria do corpo, aplicada por Badiou para se pensar o sujeito fiel, diz respeito às variações pelas quais a figura da alteridade aparece na sua obra. Pelo “*segundo corpo*”, Lacan redesenhara esse foco por meio do trabalho clínico no desenvolvimento da teoria da fase do espelho, em que o arcabouço teórico traz ao discernimento o modo de constituição da imagem corporal na experiência “*kairótica*” da jovem criança se percebendo por reflexão em um corpo distinto. Na versão expandida dessa constituição do Imaginário, o aproveitamento pela criança da imagem do seu eu-imaginário vem a ser apoiado pelos pais e familiares ao seu redor nos relatos narrativos e gestuais parciais que acompanham o testemunho visual que a criança tem com sua própria imagem.²³ Enquanto isso, o corpo restante, não refletido e alienado no “*imago*”, circula em uma margem, que se pode entender em termos de espaçamento, até que este não-lugar

²² BADIOU, 2006, p. 86-87.

²³ JOHNSTON, 2014.

se transforma no sintoma de um outro corpo, a saber, o de “a” mulher em busca de definição da sua singularidade irreduzível à lei fálica.²⁴ Ao salientar essa teoria do corpo-segundo, Badiou radicaliza o objeto-sistema pós-humanista e a formalização lógica-estrutural para projetar uma teoria do corpo espectral em que o genérico encontra a mulher, cuja singularidade é expulsa do domínio dos corpos existentes pela falocracia. Pelo desvio gótico, identifica-se logo o caminho que Derrida tem lhe conferido. Todavia, ao contrário de Derrida, Badiou investe a *spectralidade* da *hantologie* não tanto como forma “destinal” de um sujeito impossível por ser um “por-vir”, mas como a materialização do rompimento da barreira transcendente além da qual não há sujeito existente sem o labor criador de vivências aqui e agora, e cujo nome é ou sujeito ou mentira.

No final da articulação desses pilares do sistema de um sujeito não totalizável, poder-se-ia perguntar quais foram os avanços adquiridos por uma nova teoria da subjetividade. Será que os caminhos propostos por Badiou diferem e talvez diverjam fundamentalmente dos critérios de uma economia do “por-vir” em Derrida?²⁵ Mesmo ao reconhecer que o sistema deixa de designar uma totalização de processos e que ao ler os textos estruturalistas fundadores²⁶ atesta-se que a metodologia de análise estrutural nunca era recalcitrante ao acontecimento, à contingência, tampouco à *différance* e a *temporizar*, é ainda pertinente se perguntar hoje sobre a nova compreensão adquirida sobre sistematização e provocar a desconstrução repensando uma perspectiva que se recusou a realizar. O questionamento é ainda presente, na medida em que o edifício teórico considerável de Badiou ampara a filosofia, e eventualmente a psicanálise, para

²⁴ BADIOU, 2016, p. 502.

²⁵ DERRIDA, 1993.

²⁶ Por exemplo, ALTHUSSER, 1965; LEVI-STRAUSS, 1966; FOUCAULT, 1966; BARTHES, 1962; além do próprio LACAN, 1966.

confrontar indagações e desafios provenientes dos resultados de pesquisas nas neurociências, na biolinguística e na psicologia cognitiva.

A resposta a essa questão nos leva de volta aos termos contemporâneos pelos quais são pensadas a subjetividade e a sujeição na dimensão emancipadora crítica e criadora proposta pela filosofia e a psicanálise contemporâneas. Há décadas Foucault apresentava a analítica do poder e a necessidade de “cortar a cabeça do rei” na teoria crítica da política para concluir o estreitamento da figura do poder soberano e expor quais são as outras formas de poder atuante na sociedade europeia do século XIX.²⁷ Daí se deduz que, mesmo ao entender que sua posição na hierarquia da pesquisa científica é ameaçada, a filosofia não pode fazer a economia de condenar o surgimento de discursos falsamente éticos, em que a avidez pelo poder e a justificação para cometer atos de crueldade podem decorrer de um apoio a processos genéricos quando surgem. Ao mesmo tempo, a filosofia não pode se permitir se transformar no bobo da corte, cantarolando (mesmo se fosse no ritmo hip-hop) a música das esferas, enquanto setores inteiros dos seus correligionários acadêmicos fomentam e apoiam condutas de conspiração e de traição contra os poderes legítimos. Se há um lugar legítimo e fundamentado por uma teoria do sujeito na filosofia, parece-me que é esta, a saber, uma teoria genérica atrelada às formas múltiplas e às forças transformadoras da verdade, cuja determinação, por esse fato mesmo, torna-lhe um *veículo do irreduzível*, um *vaso circulatório pela alteridade*. Não obstante a recusa *sistemática* do sujeito por Derrida, tal obstinação apenas solapa a genericidade, tornando-a não apenas indiscernível, mas incompreensível. Se do sistema de Badiou surge a necessidade de prevaricar contra a *différance*, é porque a sua tese, dogmática se quiser, é que a verdade é a *mesma* para todos. Por a *mesma*,

²⁷ FOUCAULT, 1976, p. 117.

entende-se que “ontologicamente, cada verdade é um fragmento infinito, mas também genérico do mundo no qual advém²⁸.”

Eis um momento em que a exegese vem a contar. A leitura cuidadosa de textos, de leituras *sintomais*... A questão é, então, verificar a que ponto o arcabouço desse sistema minimalista é determinante para se construir uma teoria do sujeito, que pelo menos no seu desenvolvimento diferencial escapa tanto do estado normalizado da situação quanto da sua lei, esteja esta encarnada na hegemonia da função fálica. Resta saber também se, fora do contexto dos parâmetros explicitados, a única opção pela filosofia é uma prescrição tomando proporções que têm sido denominadas, principalmente pela pesquisa anglo-americana, de “messiânicas”.

A ideia da verdade genérica é intrínseca aos procedimentos em situação, cujos parâmetros são estreitos. A tese de Badiou não diz respeito à condição humana, tampouco a uma natureza, mas às condições iniciais em que uma compreensão do processo de subjetivação possa ser vista pelo prisma da verdade. A forma substantiva da verdade não deve sugerir uma visão única, nem completa da verdade. O trabalho de Lacan novamente se faz sentir quando Badiou afirma que a verdade genérica, qualquer que seja a sua determinação concreta, não admite que a sua versão definitiva possa ser legiferada por um ator só, seja ele na forma de um “grande Outro” ou de um pacto entre irmãos. Desse modo, a ontologia se afasta da narrativa freudiana do nome-do-pai para se encaixar na temática lacaniana homofônica da errância, entendida no trocadilho “*les noms duppes errent*” (os nomes-do-pai, os nomes enganosos, erram), pelo qual Lacan não hesitara a dispersar a filosofia. A extensão do risco ao qual Badiou confronta o sistema e a tese da verdade genérica se entendem por meio da constatação do erro incorrido a cada vez em que se antecipa a verificação da natureza de um processo genérico, do seu “real”, pois o desafio do

²⁸ BADIOU, 2006, p. 41.

genérico, a sua impossibilidade, é que a sua verdade não diz respeito à avaliação externa.

Nesse tópico, é possível ver um terceiro ponto, após as posições respectivas em *L'Être et l'événement* e *Logiques des mondes*, da interlocução entre Badiou e Lacan, na qual Badiou circunscreve a “antifilosofia” de Lacan. Eis a tese da ontologia matemática, ou seja, a de que a teoria dos conjuntos apresenta a multiplicidade definicional da metaestrutura em que apenas unidades e suas composições são representadas. Trata-se de uma complexificação da tese lacaniana do real e do inconsciente real, da sua incomensurabilidade com a postura humanista na filosofia. Ao contrário da crítica de Derrida a Lacan, esse real não é uma totalidade, tampouco é reduzido à fusão biológica original entre mãe e bebê. Badiou estende a determinação lacaniana sobre a impossibilidade do real até a sua inconsistência, pois a experiência da subjetividade genérica é postulada a partir de uma imanência radical, em que a posição tanto do teórico-narrador quanto do pensador-autor é derrubada. Na perspectiva de Derrida, o real lacaniano designaria a condição de fusão original, cujo caráter dado ocultaria os termos de uma metafísica da presença, desacreditando por conseguinte a pretensão à validade da clínica lacaniana para configurar o aparelho psíquico a partir do arcabouço do simbólico, do imaginário, do sintoma e do real. Essa crítica feita por Derrida se tornou alvo de crescentes objeções sustentadas pela contínua leitura dos textos inéditos de Lacan.²⁹ Elas dizem justamente respeito à extensão e à complexidade plausível de sistemas subjetivados, já contidas na obra de Lacan, mas despercebidas por Derrida.

²⁹ ZIZEK, 2002; HURST, 2008.

O EXCESSO PONTUAL EM ROMPIMENTO COM A LEI FÁLICA

Por ser irreduzível aos processos de totalização, um sistema apresenta duas opções. Se for continuísta, a extensão de um sistema complexo deve ser articulável em uma tese equivalente ao que se chama, na literatura da filosofia anglo-americana, o problema das “outras mentes”. Ou seja, como justificar uma teoria não determinista quanto a processos de subjetivação, se não fosse pela transmissão insensível de “tipos e signos naturais” (*natural kinds and signs*) que funcionam como marcadores físicos e cujo sentido seria articulado de maneira concomitante por um ou vários agentes num espaço-temporal comum? Os defensores da teoria dos “*natural kinds and signs*” são notoriamente críticos de teorias inatistas de produção sintática, não encontrando nelas de maneira satisfatória instâncias de individualização.³⁰ O que esses defensores costumam criticar não é tanto o grau de naturalismo metafísico envolvido numa teoria do surgimento e da circulação do sentido, mas a insuficiência do enraizamento físico verificável da teoria. A falta de averiguação ameaçaria o caráter científico dessa compreensão do sistema.

Conforme uma segunda opção, apresenta-se uma teoria descontinuísta do sistema com uma tendência interna a produzir excessos ou exceções: “as verdades existem como exceções ao que há”.³¹ As verdades encontram a ruptura com aquela “convicção contemporânea da mistura de corpos e linguagens” pela qual Badiou confere o nome de materialismo democrático de *biomaterialismo* à hegemonia política e filosófica atual.³²

A descontinuidade substancial junto com a recorrência formal indica uma ordem de produção que é irreduzível à natureza. No entanto, pela especificidade da tese, que diz respeito ao

³⁰ MILIKAN, 2004; PRINZ, 2013.

³¹ BADIOU, 2006, p. 12.

³² BADIOU, 2006, p. 10; BADIOU, 2011.

surgimento do novo, o âmbito construcionista de artefatos culturais é rapidamente ultrapassado pelo processo. Badiou não afirma que se trata de um único processo. Pela perspectiva ontológica, um processo de subjetivação despertado por um acontecimento é a forma de uma “metaestrutura” em que a composição múltipla de um processo só pode escapar à produção de unidades e de identidades se sintetizada pela percepção intencional e representacional de um agente individualizado e se esse agente reiterasse o rompimento pelo qual o acontecimento se expressa na dimensão afetiva, despojando-se assim da sua identidade individualizada no processo. Pela perspectiva fenomenológica, processos em mudança fazem normalmente parte de mundos semânticos e pragmáticos plurais. Apenas uma forma de mudança transforma o que “inexiste” em “intensidade de existência”. Ocorre quando a transformação pontual atinge seu grau máximo de aparecimento. Ademais, é por meio dessa maximização que o traumatismo real afetando um indivíduo ao se expor a uma intensidade máxima de existência poderia ser compensado pela sua subjetivação.

Como se pode ver, a terminologia referente à fenomenologia em *Logiques des mondes* deu lugar a teorias gradualistas do aparecimento da verdade enquanto intensidades *transformacionistas*. Por conseguinte, essa fenomenologia incorpora as lógicas não clássicas (intuicionista, categorial e paraconsistente) em que o processo de formação de mundos responde com maior intensidade apenas quando uma singularidade acontecimental suspende os princípios aristotélicos da não-contradição e do terceiro-excluído. O acontecimento, tanto na perspectiva ontológica quanto fenomenológica, recupera o real lacaniano referente ao trauma. Longe de evocar as teses pós-hegelianas em que a ontogênese repete a filogênese, sequer teses pampsíquicas que evocam um universo material sem ruptura, o real também seria perpassado pela divisão original entre trauma e tragédia. Pela diferença, o trauma real vem acompanhado do

sujeito acontecimental por cortes feitos no contínuo normalizado por meio de interpretações que o ativam, ao mesmo tempo que mostram a impossibilidade de acessá-lo frontalmente pela linguagem. O Outro se torna a imagem deformada do traumatismo real, mas não em termos de uma essência a reconhecer, sequer identificar, mas em forma de um encontro que necessita a *performatividade sintomal* para se entregar, no primeiro momento, ao engano, para depois prosseguir na errância. Tomando essa perspectiva em conta, a pretensão segundo a qual Lacan operava no registro de uma metafísica da presença, mesmo atribuindo uma certa volição volátil ao inconsciente, será uma deformação da considerável exploração conceitual encontrada na sua obra, em que se justapõem o impossível e a veracidade pontuada por contradições epistemológicas³³.

Essa encruzilhada de perspectivas conceituais sobre o sujeito genérico acontecimental nos coloca novamente no fino ponto da discussão em torno da diferença irreduzível, da sua operação no texto lacaniano, da sua inflexão na desconstrução derridiana, na parametrização ontológica e fenomenologia em Badiou e, por fim, nas intervenções críticas organizadas por leituras feministas do estruturalismo e da psicanálise lacaniana, que gostaríamos de evocar aqui pelas análises de Judith Butler sobre a excecionalidade performativa do gênero³⁴ e de Alenka Zupancic acerca da densidade topológica do real proporcionada pela compreensão trazida por filosofias do genérico³⁵.

A crítica que Derrida levantava contra o estruturalismo dizia respeito ao caráter “falocentristo” de pensamentos pelos quais a teoria geral do discurso se articulava, principalmente por meio de reduções do pensamento a modelos lógico-linguísticos binários. Seria otimista dizer que a situação mudou

³³ BADIOU, 2006; HURST, 2008.

³⁴ BUTLER, 1990.

³⁵ ZUPANCIC, 2012.

significativamente hoje. Por isso, essas críticas contra tendências positivistas e comportamentalistas ainda convencem com força e eloquência.

No entanto, há de se reconhecer que houve trabalhos exitosos feitos sobre sistemas complexos em que instâncias de indecidibilidade suspendem a necessária falsidade atribuída a contradições e acerca de contradições que produzem a verdade, e não apenas o falso. Nesses sistemas, localizam-se efeitos de ficção, para não dizer nada sobre o indiscernível e o radicalmente irreduzível, que configuram modelizações. Nesse sentido, quando um sistema se despoja da sua dimensão linguística, deve-se receber uma configuração que literalmente não é subsumida pela função fálica. A acusação de falocentrismo se enfraquece então. Sobra, mesmo assim, a relação não resolvida, talvez irresolúvel, da relação entre a diferença conceitual irreduzível, que seja a diferença ôntico-ontológica, e a diferença sexual. Em outras palavras, ainda sobra a instigante e polêmica formulação de Lacan segundo a qual não existe a relação sexual.

A verdade genérica não é um substantivo, mas o nome de um conjunto sem elementos. Ao marcar o conjunto genérico pelo símbolo de Vênus, Badiou se engaja em uma discussão estruturalista anterior, que visava a se afastar da lógica e da ontologia. Mas situar esse espaço, ou melhor, o espaçamento desse afastamento, ainda apresenta um dilema conceitual. Em outras palavras, como se situa a diferença sexual em relação à diferença ôntico-ontológica?

Porventura a primeira questão a tratar é uma percepção equivocada de como Lacan se compara a Freud sobre a questão da “mulher” na psicanálise. Judith Butler argumenta que, pela denominação de polos homem e mulher nas fórmulas da sexuação, Lacan tem promovido a proliferação de “isomorfismos binários” e também tem separado a noção de diferença sexual para com a igualdade dos sexos. Haveria então dois sentidos de diferença

operante em Lacan.³⁶Nesse sentido, Lacan não reitera a tese normativa mas enigmática que Freud intencionava no lugar da “mulher” na sua teoria, exemplificado pela pergunta “o que a mulher quer?”. A tese de Freud sobre a sexualidade feminina está ultrapassada e deve ser descartada, mesmo que se reconheça, pela exegese, a ousadia de ter trazido a questão à tona da pesquisa científica da sua época, em que a mulher não pode ter querido concretamente nada, pois as mulheres eram desprovidas de existência jurídica, política, cultural e sexual na sociedade do século XIX. Nas formulas da sexuação,³⁷ Lacan rompe com Freud ao transformar em singularidade o que Freud subsumia da mulher no reino fálico. Contudo, é inegável que Lacan reifica a realidade existencial das mulheres no tom afirmativo que ele presta ao conceito da inexistência da mulher, mesmo ao sustentar que a condição de “a” mulher existe apenas pela negação da inclusão. Se “a” mulher não se define por meio de um essencialismo,³⁸ ademais não mais que “o” homem, então a experiência não se resume a uma definição ontológica. É por isso também que Lacan considera a ontologia como fonte da “*hontologie*”, como fonte de vergonha ontológica.

Portanto, pela denominação de “a” mulher, trata-se de uma posição psíquica que caracteriza tanto o caráter parcial da dominação da função fálica sobre o(a)s agentes que ocupam esse espaçamento quanto a localização de um ponto subtraído da função fálica, a tese sobre o “*pas-toute*”: a justaposição entre (i) não há nenhuma mulher que escapa à função fálica com (ii) nem todas as mulheres estão completamente sob domínio da lei fálica, ou seja, “a” mulher não está completamente definida pela função fálica. Já que a função fálica designa, no discurso lacaniano, o significante supremo, existe então uma vivência que escapa à

³⁶ BUTLER, 1990.

³⁷ LACAN, 1972.

³⁸ LACAN, 2001; BADIOU, CASSIN, 2010.

formação normalizadora do sentido. Em outras palavras, na explicação apresentada por Lacan, existe na posição-Mulher um espaçamento irrecuperável pelo discurso, mesmo que a referência que caberia nessa posição não seja explicitada de modo algum, não mais do que o sujeito genérico em Badiou, independentemente da condição genérica em que se manifesta.

Portanto, não apenas “a” mulher não responde a uma essência, mas “a” não tem referência identificada. Essa aparente marginalização das mulheres pela psicanálise lacaniana se esclarece ao considerar a tese subordinada nas fórmulas da sexuação. O espaço “mulher” é marcado pelo objeto do desejo (a), mesmo se (a) não identifica “a” mulher, sendo que “a” mulher também é a fonte da constituição do significante da alteridade barrada. Slavoj Žižek irá lembrar que “a” mulher é um outro nome do “nome-do-pai”, mas alterado pela homofonia dos nomes enganosos que erram. Não obstante a flexibilidade do trocadilho em francês, a leitura dessa errância determina o que de “a” mulher informa a relação do processo de subjetivação como circulação crescente da alteridade irreduzível na forma de uma outra lógica mantida nos parâmetros de um sistema outro, parâmetros estes que fomentam a expansão da genericidade ao invés de normalizá-la.³⁹

“A” mulher demonstra, então, uma lógica condizente com aquilo que Derrida denominava a “*hantologie*” (espectrologia). Sem essência e num deslize do seu nome verdadeiro em relação a sua aparente referência, “a” mulher apresenta um espaço de vivência excedente à função fálica (a lei da castração na perspectiva estritamente freudiana). A singularidade que a formalização apresenta reforça a delimitação do essencialismo e oferece uma perspectiva transformadora dos polos irreduzíveis da não-relação sexual. A sexualidade feminina é aquilo que subtrai “a” mulher, mas também “o” homem da sua referência binária, ao sexualizar a

³⁹ ŽIZEK, 2002.

experiência masculina em contrapartida. Se a sexualidade escapa da função fálica e da lei, a sexuação então apresenta novamente à filosofia o ponto cego sobre a determinação da subjetividade. A não-relação da relação sexual se subtrai a um acoplamento físico vivenciado pela exterioridade que a lógica relacional é determinada a representar apenas por meio do sentido. Mas, como afirma Lacan, a sexualidade é cultural. É um espaço que se cria, em que se move, em que se transforma, e em que se subjetiva. Como bem salientou Judith Butler, a sexualidade é o espaço performativo em que a libido é *indiferenciada*, qualquer seja o gênero, assim demonstrando que a verdadeira ruptura entre natureza e cultura no sistema freudiano-lacaniano é menos a proibição do incesto do que a ocultação da homossexualidade proibida pela falocracia.⁴⁰

Dessa forma, a sexualidade não depende da diferença sexual. Mas a sexualidade feminina exige que uma figura do sujeito rompa com a função fálica se pudermos esperar uma modelização que decorre da performatividade ao invés do essencialismo. A ontologia não é mais fadada à (*h*)*ontologie* que o método de análise estrutural a ser um determinismo naturalizado. A ideia de sistema contemporâneo capta, além das superfícies normalizadas da sedimentação semântica e pragmática, a descontinuidade em movimento a partir de um subsistema genérico composto de pontos anteriores às relações. Essa lógica pontual proporciona a análise do traumatismo real em que a tragédia do colapso de si mesmo é passível de ser analisada pelo mesmo modelo que a genericidade acontecimental.

A ontologia estrutural de Badiou opera uma decisão em nome da verdade que fundamenta a posição do gênero mulher como *precondição* ao reingresso da figura do sujeito na ordem do pensável. No entanto, o custo por isso é a ausência do corpo na ontologia e uma rejeição da diferença sexual apenas à condição genérica do amor. Confirme a tese de Badiou, que parece seguir

⁴⁰ BUTLER, 1990, p. 55-83.

neste ponto a de Luce Irigaray, a diferença sexual é certamente prototípica de uma formação subjetiva motivada pela figura do Dois indiferenciado e sobremaneira indistinto quanto ao gênero. O sujeito genérico do amor é irredutível pelo menos na fidelidade ao acontecimento que tem lhe despertado.

Tomando em consideração a prevalência de uma forma afirmativa da verdade, que não foge de certa ficcionalização ou metaforização, a questão permanece sobre a possibilidade deo genérico se estender mais ainda na errância. Nessa dúvida saudável, novamente justapõem-se as posições de Badiou, Derrida e Butler, como representando políticas de escrita feminina, especificamente no que diz respeito a leituras do ensaio exemplar, já comentado por Lacan e retomado por Butler, sobre a máscara na perspectiva da mulher, escrito por Joan Rivière⁴¹. A importância do tema da máscara como diferimento do processo de subjetivação relembra a contribuição importante do romance escrito por Marguerite Duras, *Le Ravissement de Lol V. Stein*, publicado em 1964. Curiosamente, a obra de Duras nunca foi comentada por Derrida. Curioso, pois poucos autores têm explorado a escrita de espetros como Duras, a ponto de ter quase deixado a sua sanidade, senão a sua vida, ao encontrá-los no contexto da literatura, do teatro e especialmente do cinema.

Le Ravissement de Lol V. Stein marcou uma época, sendo o acontecimento que despertou a segunda geração do feminismo francês no século XX, um romance que continua provocando comentários na área da psicanálise e na literatura que lhe é sensível.⁴² Dessa forma, este romance é simétrico em importância ao *Segundo Sexo*, ocupando o espaço *da outra*, de uma maneira feita por Beauvoir em nome de uma certa concepção existencial de liberdade. Lacan publicou uma homenagem à capacidade de Duras no livro ao encenar um caso de “loucura sem sintoma”. O jogo de

⁴¹ RIVIERE, 1929.

⁴² DUNKER, 2011; ANGOT, 2012; ADLER, 1998.

máscara em torno do “nome-do-pai” é sutilmente organizado por Duras de maneira diegética e narrativa.

A voz narrativa é a de um homem, o “Jacques Hold”, que possivelmente inscreve no seu próprio nome a tarefa de “manter” (*hold*) a coerência narrativa. Esa narrativa conta o aniquilamento afetivo sofrido pela jovem Lola Valérie Stein na noite de um baile pré-nupcial, quando ela foi abandonada por seu noivo, encantado pela potência sexual de uma mulher mais velha, Anne-Marie Stretter. A beleza da tragédia inicial desperta em Lola o fantasma de querer compartilhar o encontro, o que se fará apenas dez anos mais tarde, numa configuração cênica em que a experiência limite de Lola proporcionou a perda do (a) no seu nome, doravante sendo Lol. E é Lol que se articula numa luta de sobrevivência para se afastar do olhar do narrador que captura sua experiência numa lógica de juízo pela qual ela está condenada à loucura. No entanto, pela escrita daquilo que é loucura apenas ao ser vivido de fora, Lol tece uma nova existência, uma vivência genérica precária circulando pela repetição do mesmo na busca do rompimento com a função fálica do narrador.

Na terceira parte do romance, Lol se envolverá numa história de paixão com o narrador, Jacques Hold, em que ela o seduz, mas lhe proíbe o coito para poder vê-lo com a sua amiga casada, Tatiana Karl, agora envolvida numa histórica extramarital com ele. Jacques Hold é um homem que até Marguerite Duras, a mais sexual das escritoras francesas, considera “duvidoso”.⁴³ A voz narrativa encena um crescente surto psicótico da Lol na medida em que ela se entrega às mãos repletas de desejo do Jacques, a perda da letra (a) do seu nome criando em seguida, desta vez, uma “palavra-buraco”⁴⁴. A sobrevivência da Lol depende, porém, não da identificação invertida como objeto de desejo por Hold, mas da cisão da função fálica ao recompor o seu corpo pelo Dois do amor.

⁴³ DURAS, 1964b.

⁴⁴ DURAS, 1964a.

A voz do narrador encena a fantasia da Lol, ainda provocando o leitor a receber o seu voyeurismo enquanto perversão visual. Desde o princípio do novo romance francês, especialmente na obra de Alain Robbe-Grillet, o sujeito da narração e o sujeito narrador são esvaziados da forma narrativa para se entregar, numa primeira aparência, a uma experiência de visão fenomenológica do mundo objetual, limpadado da crueldade e da soberania do narrador e do plano diegético unificado dos personagens. No romance *La Jalousie (O Ciúme)*, de Robbe-Grillet, publicado em 1957, o esvaziamento do sujeito faz parte de uma estratégia narrativa inovadora, em que se encontra uma crítica radical subjacente à ingenuidade da estética fenomenológica e da sua técnica hermenêutica a cercar e capturar, pela posição intacta do sujeito-leitor, uma dimensão da experiência que não acaba de se furtrar à objetificação unificadora. Mesmo que a temática do livro manifesto de Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, reconheça-se por conceitos fenomenológicos,⁴⁵ a estratégia literária para emancipar o texto do olhar do narrador já ocultava signos e sintomas de uma outra natureza.

Nos dois romances, a chave de leitura é fornecida pela lógica estrutural repetitiva em que surge o rompimento com o sentido unificador proveniente do espaço visual. No romance de Robbe-Grillet, o personagem principal é esvaziado da sua substância e reduzido ao espaço da incerteza afetiva proporcionada pelo ciúme e pela suspeição da infidelidade da sua esposa. A cena objetiva não reproduz a mera visão, mas é configurada pelos signos da fantasia de encenação pela possessão vinculada ao desejo no nível diegético e textual. A escrita faz da forma narrativa uma estratégia descritiva daquilo que está presente na ordem objetiva apenas se a forma fosse cindida pela produção de sentidos possíveis que deslizem na imobilidade da ação. No romance de Duras, para escapar da naturalidade de uma ordem social em que o

⁴⁵ PERRONE MOISES, 1964.

olhar patriarcal legífera sobre a sanidade de uma mulher, é a escrita que virá consumi-la para melhor protegê-la do sentido que um corpo sofrido pode proporcionar. Pela escrita, Lol se cinde, o que lhe permite encontrar o nó reparatório acerca do acontecimento que rompeu sua identidade de mulher cativa, descartável ao olhar masculino após ser conquistada. Mas, na terceira parte do livro, a escrita empossa Lol a levar Jacques até a decomposição, pela qual o Eu de Hold, o eu do enunciado e o eu do personagem param de coincidir⁴⁶.

Dessa forma, a soberania do narrador engana o leitor por se enganar ela mesma a ser o objeto de amor da Lol. Ao contrário, o narrador é absorvido num encontro do nó reparatório do traumatismo real, do acontecimento que despertou um processo radical de subjetivação regido pelo Dois do amor, o Dois dos corpos entrelaçados de Jacques e Tatiana que Lol observa, como se fosse uma aplicação da fórmula de sexualização de Lacan. Nesse triângulo constituinte, a captação da letra ausente do seu nome, Lol(a) passa pelo rompimento da função fálica, numa recomposição de si mesma, cuja finalidade, como em qualquer circunstância de radical ressignificação, é uma errância. Em outras palavras, o custo que Lol(a) tem que pagar para se emancipar da lógica visual patriarcal de Hold é que seu segundo corpo seja indiscernível, pois não há mais lei normalizadora a partir da qual atribuir um juízo de patologia.

Portanto, Duras sobredetermina o voyeurismo da Lol, perverso apenas pela perspectiva fenomenológica e hermenêutica. O processo da cura da personagem principal recodifica o inconsciente, que registra e investe a cena do trauma real pela topologia dos corpos nus de Jacques e Tatiana transando. Ao invés de passar pela pura experiência visual, o processo capta o leitor no passo a passo da constituição do corpo da verdade que Badiou, após Lacan, apresenta sob forma da clivagem estrutural do Uno

⁴⁶ COHEN, 1993.

pela emergência subjetiva do Dois do amor. Essa exigência normativa específica à condição amorosa é inferida por Badiou a partir da condição inicial para que possa subsistir o processo de construção genérica de um sujeito amoroso.⁴⁷ Nós argumentamos que *Le Ravisement de Lol V. Stein* é um acontecimento na ordem da encenação de tal sujeito que enfatiza uma escrita do genérico outra. É essa escrita que realiza a atribuição do símbolo de Vênus à genericidade, no que Badiou, após Lacan, denomina o “sentido ab-sexe”, a ausência de sentido na topologia que se forma da não-relação sexual, no espaçamento da função do real na linguagem.⁴⁸

Ora, o que não demonstra sentido é também a definição técnica de uma verdade.⁴⁹ Dessa forma, se a palavra “mulher” aparece apenas uma vez em *L'Être et l'événement*, num arcabouço em que o sujeito genérico se fundamenta como processo intrínseco às condições, disso deve se extrapolar que o discurso organiza um espaço topológico pós-acontecimental a partir da *consequência* da in-existência de “a” mulher. O real da não relação entre acontecimento e correlação organizacional apresenta o meio, ou melhor, o circuito da manifestação da multiplicidade irreduzível, multiplicidade esta que é isomórfica à aparência do real. Dessa forma, a tese acerca da impossibilidade do real codifica a não-relação da sexuação.

Ao defender a tese segundo a qual a ontologia é a matemática, pelo suplemento da performatividade inscrita no sujeito genérico, é possível intervir no sistema pela perspectiva ontológica e apontar a uma topologia discursiva das superfícies em que o genérico se mostra suscetível a crescer. É porque defender-se-á que existe uma ponte que vai da tese derridiana do inconsciente como máquina de escrever à tese badiouiana sobre a “anonimidade” referencial irreduzível da nova forma de sujeito denominado pela genericidade. Essa ponte

⁴⁷ BADIOU, 1992.

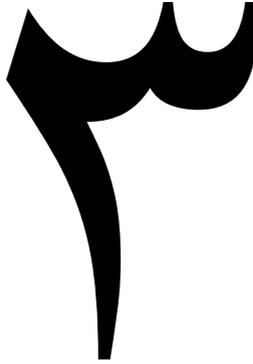
⁴⁸ BADIOU, CASSIN, 2010, p. 110, 112.

⁴⁹ BADIOU, CASSIN, 2010, p. 136.

apoia-se, na última análise, na posição de “a” mulher nas fórmulas de sexuação de Lacan e também na palavra-buraco de Duras, instâncias da subtração radical da ordem da lei pela qual o inconsciente escreve a excecionalidade da diferença sexual. Portanto, a diferença sexual não é anterior à diferença existencial e ontológica, mas ao que faz ruptura nela, uma palavra-buraco na instância da letra. Eis a escrita que parece inegavelmente a de uma ideia de subjetividade radicalmente nova, dependente de uma concepção de sistema compactado num ponto, mas cuja potência expansiva é assegurada pela função recursiva que lhe é imanente, a sua memória involuntária. Não há surgimento de sujeito genérico sem vontade de romper com a crueldade, o autoritarismo e o estupro no estado da situação, mas essa vontade recebe sua força apenas de uma ruptura.

A irredutibilidade da sexualidade feminina, materializada pela máscara da loucura da Lol(a), pela qual a escrita tece um corpo enganador, diz respeito à autoridade da voz patriarcal do narrador, emancipa-lhe da marginalização por perversão voyeurística. Duras fornece o véu conclusivo para que o genérico permaneça numa língua à margem da lógica do significante, assegurando a sua assimetria objetiva. A partir desse ponto, nada garante o crescimento, nem mesmo o caráter acontecimental verdadeiro desse corpo enxertado no gozo da transa. Converte-se nesse ponto a proposta segundo a qual existe um mundo a criar como extensão do corpo irredutível ao seu substrato orgânico, onde o aparecer diz mais respeito à forma intensiva de mundos e de coisas do que ao fenômeno do aparecimento. Eis o instante em que o genérico encontra o gênero, numa atualização do sistema filosófico que está para além do princípio do prazer, assim como da metafísica hegemônica, uma vez barrada a redução do múltiplo ao Uno. É algo a comemorar, porventura num baile mascarado, nas “bodas taciturnas da vida vazia com o objeto indescritível”.⁵⁰

⁵⁰ LACAN, 2001, p. 197.



A CULTURA DO ESTUPRO: Estetização pós-punk do conceito nevrálgico da epistemologia feminista

“Émilie curtia L7, Hole, 7 Year Bitch, e outras coisas bem atrozés que apenas as garotas podem escutar.”

Virginie Despentes,
Vernon Subutex, t. 1. p. 29¹

O trabalho de feministas em fundamentar a dimensão histórica, política e judicial do estupro comprova como a criminalização desse ato não decorre simplesmente de delitos de pessoas violentas, mas visa ao nexo dos fundamentos da sociedade falocrática. No entanto, a condenação do crime do estupro não

¹ « *Émilie aimait L7, Hole, 7 Year Bitch, et d'autres trucs assez atroces, que seules les filles peuvent écouter.* »

pode se limitar a atos feitos ou alegados. O estupro é uma obstrução à justiça não apenas pela maneira como destrói a vida de milhões de mulheres, mas na medida em que opera também no nível da *ameaça*. Se a inversão da política da dívida e da lei falocrática são passos necessários de serem logo tratados em projetos de justiça social e de reorganização crítica da economia política, expor a lógica da ameaça do estupro deve igualmente exercer uma pressão sobre o trabalho do conceito na filosofia. A neutralidade desejada de teorias, cuja consequência deixa intacta a dominação masculina sobre as instâncias de produção de poder, junta-se com a ameaça apresentada contra a crítica radical em outros domínios da realidade social. Novamente, é imprescindível que a filosofia descarte uma obstrução no caminho de vincular o trabalho conceitual e prático rumo a reforçar seu compromisso com a justiça.

A neutralidade desejada do discurso filosófico visa sobremaneira a ocultar a força estruturante da literatura e da história sobre sua atuação. Uma maneira de decompor essa triangulação segue pela análise do saber feminista, cuja expressão atual em uma terceira “onda” epistêmica, articulou-se pela torção entre as duas áreas da literatura e da história e por suas invaginações, como se fosse para desafiar a propensão neutralizadora da conceptualidade filosófica. Se é possível falar hoje de uma ruptura geradora de uma novidade radical dentro das produções culturais realizadas por mulheres, tendo como foco a assertividade sexual como revolta pela qual intensificar a performatividade do conceito de gênero, isso parece surgir principalmente pela literatura, mesmo que, nesse caso, a literatura seja explicitamente de contestação da própria ordem dos saberes e até da forma modernista da prosa. A obra de duas autoras francesas, Virginie Despentes e Christine Angot, após a produção ovular da escritora estadunidense, Kathy Acker, falecida em 1997, é a que proporcionou essa ruptura. O que cada uma alcança é a afirmação de uma liberdade de praticar sexo tal como as mulheres,

e não os homens, querem praticá-lo. Parte dessa afirmação corajosa se volta contra o maior obstáculo a realizar esse desejo, aquilo que apenas recentemente adquiriu a dimensão que até a história e a historiografia negavam: a “cultura do estupro”. Lutar contra o estupro, criminalizar as suas diferentes vertentes, rejeitar que a culpa seja da vítima e conscientizar a educação que devem dar os pais para os seus filhos já era parte da crítica feminista da sociedade ocidental. Contudo, houve uma resistência, até nos setores mais receptivos à crítica feminista da estrutura social, para que o estupro não seja evidenciado como o que ele é: a injustiça primordial contra a propriedade fundamental da mulher, o seu corpo pensante, e uma violência que visa a destruir a feminilidade que não aceita se submeter à dominação masculina. O estupro não tem uma forma apenas física, mas, quando toma essa forma, o objetivo do ato é destruir uma existência livre. A situação do crime no nexos dessa “cultura”, reproduzida quase universalmente por homens e pelo Homem, é o gesto conceitual que se acrescenta à terceira onda feminista, com uma luta diferencial na busca não apenas de reconhecimento, mas de revolução. A impugnação do estupro e da sua ameaça na maneira como se faz sexo sob dominação patriarcal não é o projeto de uma epistemologia dita “situada”. Ao invés disso, trata-se do ato concreto de liquidar a universalização da teoria do gênero daquele obstáculo recorrentemente reduzido a um mero acidente.

O estupro é um obstáculo acontecimental que compromete toda filosofia prática a reforçar a ideologia da dominação sexual que não o reconhece na sua singularidade universal. As margens da terceira onda feminista salientam o objetivo de explicitar a plena dimensão do estupro. Um tempo mostra como essa denúncia precisa ser incansavelmente reiterada e renovada, pois a temporalidade dos seus efeitos sempre acaba normalizada e expurgada das relações sexuais heteronormativas. Desde aquele tempo, desde aquela mudança de tom na literatura e no cinema criados por mulheres nos anos 1990, um crescente entendimento

se juntou a uma ciência inegável de que toda e qualquer emancipação das mulheres deve convergir na condenação e no combate da cultura do estupro.

Acker, Despentes e Angot são escritoras que talham nas relações de caráter heterossexual a subjugação da qual as mulheres são alvo na cultura do estupro. Analisam nos relacionamentos homossexuais ou lésbicos a plausibilidade de eliminar essa violência primordial da sociabilidade humana. A conclusão não admite mais equívoco, e, na sua fraqueza, é possível entender porque o pensamento feminista considera ter literalmente mudado de paradigma histórico ou de estrutura. Se o feminismo histórico passou por uma ruptura literária, como sustenta, por exemplo, Despentes em *King Kong Théorie*, foi por identificar que a dominação patriarcal se reproduz inegavelmente nas relações sexuais que homens engajam com mulheres.² Que a violência sempre roda em torno da conduta do homem, é uma declaração salva de críticas que cabem a uma generalização apressada. Se não fora da ordem do fato, é apenas por ser sistematicamente negada pelo pensamento patriarcal. Mais difícil de mostrar, até pela literatura, é como a faísca dessa violência se encontra mais especificamente quando mulheres tentam se conduzir de maneira autônoma. Na relação heterossexual, o último lugar onde uma mulher pode se mostrar livre de antemão é nos atos sexuais. Ao ousar se mostrar sabidamente sexual na cultura do estupro, qualquer mulher encara rapidamente os limites da sua liberdade.

Nesse exemplo de obstrução à justiça, nós nos propomos a situar essas duas autoras francesas e delinear a maneira como suas produções literárias ampliam a configuração contemporânea da luta pela emancipação das mulheres ao levantar o que, nas suas representações conceituais, ainda participa de uma conceitualidade dominada por valores patriarcais. Abordar-se-á a análise do conceito de gênero para tentar intensificá-lo nessa representação

² DESPENTES, V., 2006. [Tradução portuguesa publicada pela Editora N-1 em 2016].

do sexo como permanência do lugar da opressão da mulher. Mostrar-se-á por fim a perspectiva em que o feminismo é um saber epistemológico e lógico, que desfruta de uma teoria de discurso sobre suas próprias condições de emergência, de sustentação e de divulgação. Essa teoria de discurso não é forçosamente filosófica, pois, em muitas instâncias, a filosofia participa da obstrução. No saber feminista, a literatura surge como vetor que, pela ficcionalização dos gêneros estilísticos, visa a desvendar as verdades ocultadas e negadas, muitas vezes em nome da ciência, nas instâncias de opressão e de injustiça cometidas contra as mulheres.

A CONDUÇÃO SEXUAL

No âmbito francês, desde meados dos anos 1990, encontra-se a persistente produção literária e cinematográfica em que uma sexualidade afirmativa foi firmada por escritoras e cineastas que são mulheres. Nas criações delas, o estupro é diretamente abordado para encenar uma revolta graficamente violenta contra a cultura da qual faz parte. A revolta se torna em vingança, e atos de crueldade são destinados a conduzir leitores e espectadores a um estado que nos anais da ética filosófica é talvez melhor denominado, *eudaimonia*, isto é, satisfação. Essas produções literárias e cinematográficas se defrontaram com o poder institucional, um poder que, nas sociedades democráticas, busca se ocultar por trás da preservação dos “costumes”, dos “valores”, até mesmo dos princípios da “grande arte”. Quando convocado, o signo inconfundível desse poder é a censura, sendo que esse poder defende a preservação das normas representacionais que estruturam a sociedade patriarcal. No caso francês, exigências foram impostas para censurar cenas e propostas, assim visando a despojar essas produções feministas do seu caráter eminentemente artístico.

A arte e a consciência feministas que explicitam o fator da agressão, da degradação e da humilhação sexuais como principal obstáculo à emancipação das mulheres se juntam já há duas décadas para modular a terceira onda internacional de feminismo pela perspectiva pós-punk. Acrescentando o discurso da terceira, cujas origens se localizam principalmente nos *campi* universitários de países democráticos, o elemento experimental do pós-punk é muito mais um fenômeno urbano propagado por pequenos grupos tanto na América do Norte quanto na Rússia e agora no Brasil. Nessa corrente, o crime da agressão sexual contra as mulheres é pensado e encenado em uma profunda indagação das práticas heteronormativas. Não são vistos como limites os âmbitos da lei e da moral, pois a condenação do estupro está longe de ser afirmada sem equívoco por todas as instâncias de autoridade na sociedade. Se continua sendo um enigma por que várias confissões religiosas, se não todas, encontram exceções que forcem vítimas de estupro a se considerarem responsáveis por agressões de caráter sexual, torna-se mais revoltante ainda quando se encontra no discurso filosófico algo menos que uma condenação proativa e universal da agressão sexual nas variantes da análise conceitual. Em quantas disciplinas de “ética”, por exemplo, encontra-se na bibliografia pelo menos uma obra de filosofia feminista?

Além da filosofia, é também a teoria da história que precisa ser desconstruída por expor as maneiras como mulheres foram excluídas dos grandes passos da civilização. A rara chegada de uma mulher numa posição de liderança na política não dispensa a quase total ausência de mulheres nas artes e nas ciências – na filosofia –, mesmo ao frisar a importância que tomavam as raras aristocratas conduzindo salões filosóficos e artísticos, pelos quais principalmente os homens se tornavam famosos e lembrados.³ Nos objetivos desta seção, o recorte visa a França, mas o destino é o

³ Nancy Fraser deixa claro que essas conquistas são ainda inadequadas. FRASER, N., G. GUTTING, 2015. Disponível em: <<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/10/15/a-feminism-where-leaning-in-means-leaning-on-others/>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

Brasil. Condena-se facilmente a história por ser a versão dos acontecimentos própria dos vencedores. É muito mais raro encontrar a atenção dada às narrativas vindas de setores da população que nunca chegavam a existir em termos escritos.

As formas narrativas e os critérios de beleza das obras produzidas no período recente não são ortodoxos. Em decorrência da importância de uma das suas maiores expoentes, a escritora, cineasta e teórica Virginie Despentes, a estética é *punk* e *“trash”*, na esteira de estratégias narrativas e cinematográficas da cultura do *punk* francês, do *BD* (“desenho animado adulto”) e do cinema pornô. O seu primeiro romance, *Baise-moi*, publicado em 1994, pode ser considerado a obra que dinamizou essa onda diferencial francesa. Contudo, foi no lançamento da versão fílmica do livro, em 2000, também realizada por Virginie Despentes em parceria com Coralie Trinh Thi, até então premiada atriz do cinema pornô que passou pelo filme do cineasta argentino radicado em Paris, Gaspar Noé, *Sodomites* (1998), que cresceu uma reação de revolta nos grandes jornais e revistas culturais franceses contra essa nova onda inusitada de expressão artística que desejava ser reconhecida como feminista. *Baise-moi* continua sendo proibido em vários países, e foi censurado pelo Conseil d’État na França em decorrência da ação de um grupo religioso, *Promouvoir*, vinculado ao partido de extrema-direita Front National. Entre os que criticaram vigorosamente a censura da qual o filme foi alvo, estavam Jean-Luc Godard e Catherine Breillat, ambos cineastas com uma história de confrontos com a censura conduzida pela République. Breillat em particular é uma cineasta pioneira na representação da perspectiva sexual das mulheres em filmes como *Une vraie jeune fille* (1976), *Romance* (1999) e, em seguida, *Anatomie de l’Enfer* (2004). Na campanha de imprensa acionada por Godard e Breillat, *Baise-moi* recebeu a classificação

de ser proibido aos menores de 18 anos, mas com a autorização de ser projetado em salas de cinema comuns.⁴

Desde então Despentes se destacou com uma produção literária e cinematográfica cada vez mais aclamada, em que se aprimoram narrativas que encenam modos da autoafirmação sexual de mulheres, acompanhadas de fortes doses de contraviolência necessária para alcançar os êxitos do desejo carnal. Em 2006, Despentes publica *King Kong Théorie*, uma obra teórica e histórica de análises sobre a educação cultural das mulheres francesas, misturada com a narrativa da vida da autora. Seu estilo afirmativo-confessional realista e sem mistério, logo, projeta-o para fora dos parâmetros da autoficção. Ela deu continuidade ao livro no documentário *Mutantes (Féminisme Porno Punk)*(2009), em que explora o domínio e a história da criação artística feminista pós-punk, tendo como protagonistas, por meio de entrevistas e discussões, a filósofa Paul Beatriz Preciado e algumas das principais escritoras, compositoras, artistas e intelectuais do feminismo punk.⁵ Despentes é apenas a mais ousada na representação gráfica de uma violência que se determina necessária para alcançar uma real emancipação feminina em plena confrontação com a cultura do estupro.

A escritora Christine Angot se destaca também pela representação gráfica de atos sexuais que são pós-pornográficos. Em *Une semaine de vacances* (2012), Angot articula com extrema

⁴ No filme *Baise-moi!*, as diretoras agradecem a Gaspar Noé pela assistência técnica na filmagem e incluem uma cena da primeira longa-metragem de Noé, *Seul contre tous!*, de 1997. Essa colaboração permite considerar mais sutilmente o filme altamente polêmico de Noé, *Irréversible* (2002), que apresenta a mais longa sequência do estupro da história do cinema. A personagem, Alex, é interpretada por Monica Bellucci. Embora associado ao “novo extremismo francês” por seus excessos de violência gráfica, a colaboração com Trinh Thi e Despentes aproxima *Irréversible* ao gênero “rape-revenge” (estupro-vingança), reivindicado por Despentes em *King Kong Théorie*. Despentes não voltou a comentar a colaboração com Gaspar Noé, nem menciona o filme dele quando ela cita a sequência de filmes a que assistiu durante a produção do filme, tais como *Last House on the Left*, de Wes Craven (1972), *Day of the Woman* (ou *I Spit on your Grave*), de Meir Zarchi (1978), e o *Ms. 45*, de Abel Ferrara (1981). *Irréversible* é posterior a *Baise-moi!*, e plausivelmente um comentário sobre o filme.

⁵ PRECIADO, B., 2002. [Tradução brasileira: Editora N-1.]

fineza as etapas de um crime sexual cometido por um homem, no caso mais velho e professor do Institut de Sciences Politiques em Paris, contra uma mulher menor de idade, não aluna, mas sugestivamente relacionada ao homem, podendo ser, com pouca dúvida, a sua própria filha. O incesto não é um tema novo na obra literária de Angot, mas nesse romance ele é indiscernível de um estupro. Parte da atuação de Angot envolve uma encenação midiática, em que a sua figura se move gradualmente rumo a um despertar de ódio no telespectador, de preferência homem. É uma postura agressiva que também caracterizava as passagens pela televisão de Despentès. Esse jogo ambivalente relaciona as duas escritoras à figura de Marguerite Duras, que colecionou três décadas de dissimulações televisuais. Na França, trata-se de uma postura de interpretação esperada numa sociedade em que escritores ainda recebem a atenção e o respeito do público. Enquanto os jornalistas culturais e de política fingem não dissimular a encenação do seu próprio jogo (especialmente acerca da rede de interesses que vincula as empresas privadas de telecomunicação ao Estado que lhes atribui concessões do mercado), eles não admitem que um(a) artista dissimule, interprete e desminta o jogo do personagem que a mídia quer construir dele(a), independentemente da vontade do(a) artista. Sem esconder que tais provocações podem vender publicidade e criar lucros para a empresa, tanto mais o artista dissimula quanto menos o jornalista esconde que o seu papel é exigir o controle sobre a criação do real. Angot corajosamente transforma essa cena num campo para desequilibrar o público masculino.

O romance *Uma semana de férias* (*Une semaine de vacances*) inicia com uma lenta descrição minuciosamente detalhada, mas focada, estratégica, de uma jovem mulher fazendo uma felação num homem maduro em circunstâncias que não deixam logo vislumbrar o caráter equivocada da relação.⁶ Mas a

⁶ ANGOT, 2012.

descrição dos jogos sexuais deixa entender pela fala eruditamente crua do homem e o assombroso silêncio da moça que o vínculo dela é além da submissão voluntária. A opção de fugir, sem dinheiro e transporte, é nula. O seu desamparo reduz o seu mundo à aniquilação. Por estar numa condição de subserviência, despojada de autonomia e à mercê de um adulto cuja função é também a de ser pai, a personagem de Angot complexifica os horizontes e os interstícios da cultura do estupro. Numa entrevista concedida à Radio France-Inter, a autora deixa claro que se trata de um estupro em toda sua dimensão, qualquer que seja a maneira como incesto pode ser interpretado. Para Angot, nessa condição, o homem mais velho, professor, *pai*, não faz nada menos do que matar a jovem: “Ele está matando-a.” (“*Il est en train de la tuer.*”)⁷

A exposição do grau de dissimulação do jogo midiático da autora deixa mais ainda com uma determinação raivosa diversos jornalistas na tentativa de *provar* que se trata de uma autoficção, sendo *nada mais* do que o relato da vida da autora. Rejeitando a categoria de autoficção, Angot não impede que a sua vida se torne uma ficção, assim seguindo nos passos da artista performance Sophie Calle, quando não da própria Marguerite Duras. Mas a condição é que a ficcionalização da sua vida não deve deixar restos fatuais. Duas pequenas instâncias de um “eu” em *Une semaine de vacances* abrem a busca implacável por indícios que remeterão o enredo aos acontecimentos “reais” da vida da escritora. No entanto, se tiver incongruência entre o fim inaceitável do livro e a carreira bem estruturada da vida de Angot, será por conta da economia singular da escrita, em que se desconhece a diferença entre ficção e verdade. A moça do romance é abandonada, sem dinheiro, poucas roupas, em uma estação de trem, falando finalmente, mas apenas com a sua mochila. Uma economia incongruente entre ser menor de idade, destituída, e ser obrigada a

⁷Pascale Clark reçoit Christine Angot pour "Une Semaine de vacances", *Radio France-Inter*, 21 out. 2013. Disponível em :< <http://www.christineangot.com/rendez-vous/ecrivains-presse/christine-angot-pascale-clark-france-inter>>. Acesso em: 25 ago. 2016.

vender sua sexualidade se repete agora em mais uma variação de uma vida sem escolha. Mas, frente ao risco de tornar a conclusão desse aniquilamento de uma jovem mulher em metonímia, não seria o caso de a autora acreditar apenas em uma concepção da prostituição, a da vítima? Será que a moça tem apenas uma saída do seu inferno? Além da posição de vítima, a prostituição se torna um instinto de sobrevivência, pois a alternativa será a de se entregar à morte.

De fato, acusar um homem, qualquer homem, de crime sexual, e afirmar que tal crime, além de violentar uma mulher, é um crime contra todas, é suficiente para despertar ataques bem articulados vindas de grupos de homens de diferentes matizes. Não é que mulheres precisem adotar uma estilística punk, ou pelo menos uma proveniente das margens da boa literatura burguesa, para montar tais acusações. O estilo de “erotismo romântico” ainda tem seu valor para blindar o público da descrição gráfica de atos sexuais, facilmente tipificada como “pornografia”. Mas há um certo tipo de criação artística de autoria feminina que esquentava mais do que outros uma revolta contra um campo sob governo falocrático. Há de se ver especificamente com o cinema pornô e a prostituição. Como especula a crítica Nelly Kapriélian, numa defesa de *Une semaine de vacances*,

O que faz problema na rejeição violenta que certos têm sobre seu novo texto é a baixaria da argumentação: justificações saibrosas, vulgares, que estes jornalistas, todos homens (será isto um acaso?), sacaneiam para a diminuir. Uma mulher fala de sexo e os moços tremem? É pior que isso: como se os argumentos usados reafirmassem o lugar e a fala dominantes do pai.⁸

⁸ KAPRIÉLIAN, N. *Une semaine de vacances* : pourquoi tant de violence contre le livre de Angot ? *Les Inrockuptibles*, 23 set. 2012, Disponível em: <<http://www.lesinrocks.com/2012/09/23/livres/une-semaine-de-vacances-violence-critiques-angot-11305590/>>. Acesso : em : 24 ago. 2016. (Ce qui fait problème dans le rejet violent de certains face à son nouveau texte, c'est la bassesse de l'argumentation : justifications graveleuses, vulgaires, que ces journalistes, tous des hommes (est-ce un hasard ?), dégainent pour la rabaisser. Une femme parle de sexe et les mecs tremblent? C'est pire que ça : comme si les arguments utilisés réaffirmaient la place et la parole dominantes du père.)

O que Angot chegou a tocar é justamente o papel simbólico do pai. Numa análise televisual, o psicanalista Jacques-Alain Miller defendeu que o romance confirma o fim do nome do pai.⁹ Se for o caso, haverá implicações imensas pela fórmula da sexuação que Lacan apresentou no início dos anos 1970, e que discutimos no capítulo anterior. Voltaremos a esse assunto em seguida.

No saber feminista nesta torção entre literatura e história, o estupro é o crime de exceção em um processo de produção e de variação da feminilidade sem origem específica no tempo, mas cuja finalidade permanece inominável. É o limite que verifica e segura a coerência definicional de “a” mulher pelo essencialismo logocêntrico. Entendido como obstáculo principal à transformação radical da sociedade patriarcal, a revolta em seu nome se aprofunda numa história que há pouco era inexistente textualmente, mas que se escreve literalmente junto com uma literatura das profundezas da marginalização. A configuração do feminismo da terceira onda se inscreve em uma cultura mista entre os neons da 42ª rua da Nova York nos anos 1970, a *Factory* de Andy Warhol, a arte e a música punk do CBGBs, e o tema cinematográfico do “*rape revenge*” filmes. Nesse cenário, a obra literária de Kathy Acker, em *Blood and Guts in High School* (1984), e especialmente em *Don Quixote: which was a Dream* (1986), desenvolve a língua e a cena urbana em que a única entrada para as mulheres fora de lar familiar e matrimonial até muito recentemente era a indústria do sexo. Independentemente da abertura das universidades às mulheres, essa tendência parece continuar em dimensões ainda maiores. Na técnica que ela denominara plágio (“*plagiarism*”), que reivindica e perpetua o “*cut up*” e o “*fold in*” de William S. Burroughs em obras como *Nova Express* (1964), Acker quebra o direito soberano de autores

⁹ Christine Angot - Rencontre avec Jacques-Alain Miller . *Théâtre Sorano*, 13 abril 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cOqITD3cqGg>>. Acesso em: 23 abr. 2016.

homens sobre o patrimônio literário de uma cultura que ameaça punir os desvios da emancipação feminina. Em função dessas normas, percebidas como sendo reproduzidas e veiculadas pelo segundo feminismo, Acker criou uma arte feminista de subversão de uma literatura historicamente sob dominação de homens. Em epígrafe da segunda parte de *Don Quixote*, ela escreve: “Sendo morta, Don Quixote não poderia mais falar. Nascida em um mundo macho e parte dele, ela não tinha uma fala dela própria. Todo que ela podia fazer era ler textos machos que não eram dela.”¹⁰ Dom Quixote não é apenas a mulher desmascarada, ela é a *escrita feminina* em processo.

Dessa maneira, depois de Acker, Despentes e Angot, ainda que de classes e de culturas tão diferentes, organizam uma *crítica histórica* da sociedade patriarcal em que rejeitam categoricamente qualquer naturalização da agressividade sexual do homem. No caminho, elas diminuem até o mínimo a diferença entre história e literatura. Que a agressividade faça parte do patrimônio genético dos homens é, no olhar delas, um pretexto para manter mulheres submissas e distantes do poder por meios exercitados no Congresso, tal como no palco, na usina e no lar. O uso agressivo da sexualidade, a passagem pela prostituição para escapar à exploração de “pequenos trabalhos”, como caixa, recepcionista ou vendedora, e as explosões de violência são vistos por essas autoras, e outras, como a jurista e escritora Marcela Iacub, enquanto recursos necessários para emancipar-se.¹¹ Sem dúvida alguma, a indústria do sexo na era da internet oferece recursos econômicos às mulheres, se bem que os lucros estão ainda em boa parte sob supervisão política, econômica e moral dos homens. Nesse contexto, a afirmação por uma artista militante como Despentes de “não gostar de trabalhar” exige relativização e uma compreensão

¹⁰ ACKER, K., 1986, p. 24. (“*Being dead, Don Quixote could no longer speak. Being born into and part of a male world, she had no speech of her own. All she could do was read male texts which weren't hers.*”)

¹¹IACUB, M.,2010.

sem moralismo além do idioma do *punk* e *trash* em que desenvolve sua arte. Pois, de acordo com Despentès,

Eu detestava trabalhar. Ficava deprimida com o tempo que isso me tornava e com o pouco que ganhava e com a facilidade com que o ganhava. Olhava as mulheres mais velhas do que eu, uma vida inteira trabalhando daquele jeito para ganhar um pouco mais de que um salário mínimo e para, aos cinquenta anos, levar uma bronca do chefe da seção por iram muitas vezes ao banheiro. Mês após mês, compreendida os detalhes do que isso queria dizer, uma vida de trabalhadora honesta. E não enxergava uma escapatória possível. Já nesta época, deveria me contentar em ter um trabalho. Mas nunca fui razoável e sempre tive problemas em me conformar¹².

O “*minitel*”, “uma internet francesa pioneira lançada no início dos anos 1980, assim como a internet e os celulares uma década mais tarde, diversificaram as oportunidades paralelas de emprego para mulheres, num mercado em que a demanda não conhece turnos e raramente diminui. É por essa razão que a encruzilhada discursiva entre literatura e história específica à terceira onda do feminismo também cresce com os avanços técnicos disponibilizados no mercado de consumo.

Estrutura discursiva das três ondas do saber feminista

Dessa forma, faz-se necessário examinar mais a tese segundo a qual o feminismo levanta questões imediatas sobre o tópico deste livro, a constituição de conceitos e discursos que

¹² DESPENTES, V., 2006, p. 37-38. [Tradução brasileira, 2016, p. 51.] (Je détestais travailler. J'étais déprimée du temps que ça me prenait, du peu que je gagnais et de la facilité avec laquelle je le dépensais. Je regardais les femmes plus vieilles que moi, toute une vie à bosser comme ça, pour gagner des SMIC [salário mínimo] à peine améliorés et à cinquante balais se faire engueuler par le chef de rayon parce qu'on sort trop souvent pisser. Mois après mois, je comprenais dans le détail ce que ça voulait dire, une vie d'honnête travailleuse. Et je ne voyais pas d'échappatoire possible. Il fallait être contente d'avoir un job, déjà à l'époque. Je n'ai jamais été raisonnable, j'avais du mal à être contente.)

obstruem a finalidade do pensamento a alcançar a justiça. No caso da epistemologia feminista, existe uma luta discursiva entre as áreas da literatura, da história, da filosofia e da psicanálise. As áreas acadêmicas não nascem, mas se formam. Não é possível atribuir um fundamento ontológico a uma ciência, tampouco a uma “área”, quer seja a linguística, a biologia, a história ou a literatura. Mesmo assim, a literatura claramente não é a história, nem a história a literatura. Pouco importa se no passado esta distinção não existia. Tal como entre espécies, barreiras de procriação emergem entre áreas que se entrelaçavam por promiscuidade, mas cujas metodologias não se harmonizam mais desde que se cristalizaram certos desenvolvimentos de percurso. O fenômeno de separação fez com que nos espaços que a proporcionam ocorram também acidentes de contracorrente. É assim que na linha divisora entre história e literatura, espaços de criação podem fugir das normas e das medidas de contenção acadêmica para configurar uma torção de inovação radical que é, propriamente falando, *obscena, fora da cena*.

No seu despertar europeu, o saber feminista assombrara a cena da literatura. Capturadas por autores-homens, as protagonistas femininas no romance britânico e francês se firmavam em experiências frequentemente norteadas por uma interpretação perversa da virtude, ao passo que qualquer fundamentação da ética pela virtude devia ser questionada.¹³ O romance frequentemente citado como o primeiro na tradição inglesa e porventura o primeiro no mundo, *Pamela, or Virtue Rewarded* (1740), de Samuel Richardson, encena por meio do estilo epistolar o destino de uma adolescente confrontada a ser estuprada se ela não se conformar a se casar. Nas palavras da Pamela,

¹³ RICHARDSON, S., 1740.

Decerto, sou um corpo sem valor algum. Pessoas certamente dizem que sou bonita, mas se fora assim, não seria o caso que um lorde preferisse uma servidora honesta a uma prostituta culpada? E deve ele ser mais sério a me seduzir, pois *o que mais me assusta é ser seduzida*, e que prefiro perder minha vida que a minha honestidade?¹⁴

Desde o amanhecer da escrita europeia, são os homens que dominam o papel de protagonista nas grandes narrativas em que o termo “sedução” significa talento, assim como astúcia. Por mais ousadas que possam ter parecido nas narrativas completamente ocupadas por personagens mulheres capazes de se distanciar dos costumes, o preço a pagar por tal liberdade era sempre muito alto para elas. Nesse sentido, nem *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert (1856) fez exceção. Além de nunca adquirir a própria categoria de *pro*-tagonistas, personagens mulheres tiveram que lutar contra as forças do destino do “universo literário”, quando não apenas contra a intencionalidade esferográfica. A tragédia da morte acidental ou da doença debilitante parece vir por infortuna ou natureza. Mais frequentemente, realiza-se a regência do autor soberano sobre vidas e liberdades e sobre quem está autorizado a mantê-las ou a sucumbir, uma queda sempre justificada pela beleza das normas clássicas da prosódia ou das antinarrativas de enredos modernos. Mesmo na tinta de um Marquês de Sade, que transformava a virilidade da virtude em autoafirmação sexual da Justine (menos) e da Juliette (mais), mulheres sucumbiam à força da ordem masculina, vivas ou mortas. Já que a tragédia representava, como ainda proporciona, o maior expoente da arte séria, a heroína feminina teve *por ciência* que morrer.¹⁵

¹⁴ Ibid. (*To be sure, I am a very worthless body. People, indeed, say I am handsome; but if I was so, should not a gentleman prefer an honest servant to a guilty harlot? And must he be more earnest to seduce me, because I dread of all things to be seduced, and would rather lose my life than my honesty?*)

¹⁵ Esta tendência narrativa do destino nefasto reservada para a mulher livre, como se fosse em resposta à lógica pura vinculada ao enredo, ou de uma suposta necessidade trágica, se encontra no cinema contemporâneo quando se trata da emancipação de uma heroína. Filmes como *Looking for*

Basta dizer que, até o século XIX, a literatura fazia poucas concessões às mulheres, essas novas emergentes do protagonismo. Para adentrar na textualidade com expressões de autoafirmação, era o *discurso filosófico e político* que rompia diante da força feminina.¹⁶ Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft deixaram os seus registros numa escrita feminista no entrelaçamento entre política e filosofia, que prescrevia já a necessidade de que a discussão passasse à ética por meio de uma performatividade.¹⁷ Esse paradigma, com (pequenos) espaços novos de criação, proliferou-se até o tal posicionado “início” do feminismo, ou da sua *primeira onda*, característica da imensa obra e vida de Simone de Beauvoir. Entretanto, ao olhar a história mais de perto, a sua contribuição configura não o início, mas o *crepúsculo* do primeiro feminismo. A transição se passa precisamente no momento em que a filosofia concede a sua inépcia para articular a saída de “a” mulher dos esquematismos neutralizadores do entendimento do sujeito constituído. Se Beauvoir é considerada ainda pouco filósofa pela academia, não é tanto por um gosto excessivo de literatura, mas uma razão que é literalmente *outra*¹⁸. Pois, a exclusão contínua de Beauvoir do panteão filosófico decorre de ela ter sido a *primeira a quebrar o sujeito fenomenológico-existencial*. O único discurso capaz de receber as suas análises da destituição do sujeito em falta de transcendência era a *literatura*. A contundência da obra de Beauvoir eviscerou a filosofia moderna. No que diz respeito ao

Mr. Goodbar (Richard Brooks, 1977) ou *Regarde la mer* (François Ozon, 1997) perpetuam esta visão visivelmente inerente ao cinema macho e moralista. Porventura, a grande exceção fora o cinema de Éric Rohmer, singularmente concentrado na vida de heroínas em liberdade.

¹⁶ Na sua recente resenha da reedição do influente livro de Maria Rita Kehl, *Deslocamentos do feminino*, Marilena Chauí ressalta essa trajetória textual das mulheres livres. Marilena Chauí, “Como surgiu a “mulher freudiana”?” Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/09/13/marilena-chaui-como-surgiu-a-mulher-freudiana/>>. Acesso em: 22 abr. 2017.

¹⁷ GOUGES, O., 2014.

¹⁸ Para uma percepção sobre a recepção atual da obra de Beauvoir na ordem filosófica no Brasil, ver: CASTRO, S., 2017, p. 113-122.

isolamento conceitual da mulher, a filosofia moderna não tem nada a dizer, e nunca mais terá.

Há maior nitidez no que diz respeito ao espaço do saber, dos *intersaberes*, em que se produzia a *segunda onda do feminismo*, mesmo que a narrativa tradicional mereça ser ajustada nesse ponto também. Da segunda onda do feminismo, mais exemplarmente articulada na França com o *Mouvement de libération des femmes* (MLF), tanto a academia quanto a mídia cultural costumam situá-la como vertente dos movimentos estudantis do ano de 1968. Em maio e junho daquele ano, uma união entre a pequena burguesia urbana e os movimentos operários acabou por forçar o então presidente Charles de Gaulle a fugir do país, numa estratégia de esvaziamento do poder central para desmotivar a população nacional a seguir o caminho revolucionário. Não há consenso entre as atoras da época sobre o exato momento em que fora criado o MLF, mas há convergência sobre um ponto fundamental: o MLF se formou *contra o movimento de maio-junho de 1968*. Mesmo que a identificação da data exata da criação exata do MLF tenha provocado disputas entre suas primeiras militantes, como a historiadora Michelle Perrot, dramaturga e escritora Monique Wittig, e a escritora e teórica Antoinette Fouque, a contestação contra o sexismo do movimento esquerdista de 1968 salienta a distância tomada pelo MFL em reação àquele.¹⁹ Dessa forma, foi a vez de a política se esgotar como discurso e campo em que se pudesse articular uma verdadeira ação emancipadora das mulheres, pois as normas do exercício do poder se diversificaram. Até o surgimento da segunda onda, a esquerda revolucionária fez avanços ao conseguir o sufrágio para mulheres nos países liberais e republicanos imperialistas, nos regimes atuando na Rússia após a Revolução de Outubro e na zona soviética após 1947, pela inclusão de mulheres em posições de poder. Inovações no discurso sobre a emancipação das mulheres

¹⁹ DAUSSY, L., PERROT, M. : Antoinette a un petit côté sectaire», *Le Figaro*, 09 out. 2008.

progrediram pouco desde o período revolucionário desencadeado em 1789, naufragando, dessa forma, as pretensões do discurso filosófico de encaminhá-la.

Se foi pelas categorias do Esclarecimento que os discursos políticos e filosóficos propiciaram a afirmação dos termos da emancipação das mulheres, na idade pós-humanista dos anos de 1960 se formou na França, no cruzamento entre a literatura de Marguerite Duras e o discurso psicanalítico, um espaço de surgimento do pensamento feminista que viria a embasara segunda onda. Nessa época, uma rede de escritoras-pensadoras composta por Hélène Cixous, Monique Wittig, Antoinette Fouque e porventura Luce Irigaray e Julia Kristeva constituem um contexto comum em que se lutava pelo avanço dos direitos que as mulheres tinham sobre seus próprios corpos, adquirindo no olhar anglo-americano o nome de “*new French Feminism*”.²⁰

Nessa configuração, a filosofia cede o espaço de criação conceitual à psicanálise. Mesmo que a crítica feminista da psicanálise seja uma história complexa e densa, ela exige paciência e cautela para entender que foi por meio do caminho aberto pela psicanálise freudiana na virada do século XIX que a sexualidade feminina se fez presente em forma de discurso, e singularmente no discurso público da ciência.²¹ Na obra de Freud, a pesquisa sobre sexualidade feminina toma um rumo inusitado a partir de 1925, quando ele relativizou o complexo de Édipo em relação à mulher,

²⁰ Um dos pontos que a reação sexista contra o feminismo gosta de tornar em derrisão é a assim chamada desconstrução da economia do sentido perpetuada pela linguagem. No entanto, não há como ignorar a força da lógica interna da linguagem que reduz a mulher ao artigo masculino na frase beauvoiriana “*la femme est l'autre*”, traduzida por “a mulher é o outro”. Não há como justificar a decisão na tradução a manter “outro” no masculino, quando no francês a formulação buscou deliberadamente superar a dominação masculina de “*autre*” pelo efeito de neutralidade permitido pela elisão do vogal no artigo “*le*” por causa da primeira letra de “*autre*” sendo também vogal, dando assim “*l'autre*”. Da mesma forma, não há muito a dizer sobre a masculinização de todo e qualquer movimento social e intelectual na forma de -ismos, no caso de “o” feminismo.

²¹ “Foi pelas mãos de Freud que a histeria deixou de ser ‘doença’ da mulher, tornando-se a possibilidade de uma relação humana ‘doentia’ que submete uma pessoa a outra.” BITTENCOURT VALDIVIA, O., 1997, p. 20.

articulando de modo contrário a categoria de fase pré-edípica que se mostrou fundamental para singularizar a mulher, a *definição* da mulher, na teoria psicanalítica.²² Nisso, não estamos dizendo que não poderia ter sido de outra maneira, mas apenas afirmando que, conforme a máxima Beauvoir sobre o devir de “a” mulher e a tese de Foucault sobre a história da sexualidade, o sexo da mulher precisou de um contexto discursivo para se manifestar em sua plena expressão. Nem a função e a estrutura do clitóris teriam sido conhecidas enquanto tal sem ter se tornado objetos de pesquisa científica. Dessa forma, descobre-se quão recente é o conhecimento desse órgão sexual, embora o clitóris tenha sido descrito aproximadamente na Grécia antiga.²³ *En passant*, foi apenas no mês de agosto de 2016 que um modelo digital em três dimensões do clitóris foi divulgado ao grande público pela pesquisadora francesa Odile Fillod.²⁴

No surgimento da segunda onda feminista, a obra literária e cinematográfica de Duras ocupa uma posição monumental. Não é possível falar com generalidades sobre a obra de Duras, que, em muitos aspectos, forma um livro aberto em processo de reescrita até o fim da vida da autora, em 1996. Entretanto, é empolgante seguir a autora enquanto ela trava o desejo de se identificar na leitura ao leitor soberano, pois é esse leitor que professa saber. Seguro da sua identidade existencial, é ele que vem parasitar o texto lacunar ao redor do qual cresce a angústia da loucura e da morte, temas cuja exploração original percorre magistralmente os romances e os filmes de Duras. A autora não deixa o leitor acreditar nas palavras da narradora:

²² FREUD, S. *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômicas entre os sexos*. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX.

²³ O'CONNELL, H E., SANJEEVAN, K. V., 2006, p. 105-112.

²⁴ DEBORDE, J. “Un clitoris en 3D pour expliquer le plaisir aux élèves » », *Libération*. 31 ago. 2016. Disponível em: <http://www.liberation.fr/france/2016/08/31/un-clitoris-en-3d-pour-expliquer-le-plaisir-aux-eleves_1475678>. Acesso em: 23 ago. 2017.

A história da minha vida não existe. [...] Não é para contar minha história que escrevo. A escrita me tirou o que ainda restava da minha vida, me despovoou e não sei mais o que está escrito por mim sobre minha vida e o que eu realmente vivi que é verdadeiro.²⁵

Duras não sabe mais o que é verdadeiro sobre a vida dela – pelo menos, é o que ela afirma nas páginas do romance *L'Amant*. Na preparação da filmagem do romance, uma briga sobre o roteiro esbandalhará a fibra artística que aproximava Duras e o diretor Jean-Jacques Annaud, em decorrência da qual Duras se retirará da experiência que normalizava o processo cinematográfico ao que ela tinha, por décadas inteiras, contraposto uma economia de imagens singularmente femininas. Essa experiência despertará outro romance, dessa vez conduzido pela disposição ao dizer verdadeiro: *L'Amant de la Chine de Nord* (1991). Duras quebra a beleza erótica do filme, pois a questão parece bem ser a de escrever o sexo vivido por uma mulher, por dentro e na intimidade mais profunda que define o que é ser e se tornar mulher, assunto graficamente descrito já no romance sucessor de *O Amante: Les Yeux bleus les cheveux noirs* (1986).

Ao longo da sua obra, a autora fez aparecer uma escrita singularmente feminina, criando as razões para levar a definição de “a” mulher ao paroxismo. Ela auxiliou a fuga de “a” mulher longe da paranoia sequestradora da alma dominadora que caracteriza “o” homem, cujo termo codificado no espaço é *ciúme* e

²⁵DURAS, M., 1984, p. 14ff ; ADLER, 1998. (L'histoire de ma vie n'existe pas. [...] Ce n'est pas pour raconter mon histoire que j'écris. L'écrit m'a enlevé ce qui me restait de ma vie, m'a dépeuplée et je ne sais plus de ce qui est écrit par moi sur ma vie et de ce que j'ai réellement vécu qui est vrai.) Mais tarde, Druas afirmara : « L'épreuve d'écrire, c'est rejoindre chaque jour le livre qui est en train de se faire et de s'accorder une nouvelle fois à lui, de se mettre à sa disposition. S'accorder à lui, au livre. L'histoire de votre vie, de ma vie, elles n'existent pas. Le roman de ma vie, de nos vies, oui, mais pas l'histoire. C'est dans la reprise des temps par l'imaginaire que le souffle est rendu à la vie. J'ai su plus tard que ce n'était pas moi maintenant qui avais alimenté le livre ni trouvé l'ordre de son déroulement, c'était en moi. Quelqu'un que je croyais ne plus connaître et que j'avais laissé faire. Pour tout vous dire, je crois qu'il n'y a pas de grand roman ni de roman véritable en dehors de soi. C'est moi, l'histoire. » « L'inconnue de la rue Catinat » entretien de Marguerite Duras avec Hervé le Masson, *Le Nouvel Observateur*, 28 septembre 1984, p. 92.

cujo ato é o feminicídio. Como já temos apontado, um escritor como A. Robbe-Grillet, certamente não de longe um amigo de feministas, pela imensa inovação literária que ele ajudou a criar, levou o “olhar fenomenológico” a identificar o sentimento de ciúme com um impulso a matar uma mulher. Desde esse olhar *brut* à cultura do estupro, a conexão sai do invisível. Na vida que Duras descreve dela mesma, o ciúme acompanha uma violência vivida em família. Órfã pelo pai aos sete anos de idade, Duras é uma “criança das colônias”, crescendo na Indochina francesa. Criada ao lado de dois meninos por uma mãe viúva desesperada a evitar a pobreza, Duras se depara com um irmão mais velho turbulento, possivelmente por ciúmes da relação íntima que Duras confia ter tido com o outro irmão. Frente ao golpe sofrido pela mãe na compra de terras destinadas a serem cultivadas, mas regularmente invadidas pelo mar, a mãe, conforme as sugestões de Duras, teria entregado a filha a se prostituir com um homem cujo perfil muda no decorrer e na ampliação da obra da autora. Os temas da terceira onda feminista, inclusive a vingança violenta e a autonomia vencida pelas trabalhadoras na indústria do sexo, já estão presentes nas múltiplas reescritas por Duras da sua própria vida.

Nesse sentido, entende-se a crítica despentiana contra a condenação político-policial pela qual são representadas as diferentes formas de trabalho do sexo. De acordo com Despentés em *King Kong Théorie*,

As mulheres que fazem este trabalho são imediatamente estigmatizadas, pertencendo a uma categoria única: a das vítimas. Na França, a maioria delas se recusam a falar em público, a mostrar o próprio rosto, porque sabem que isso não se assume. É preciso ficar em silêncio. Sempre a mesma mecânica. Exige-se que elas sejam sujas, maculadas. E se não dizem o que tem que dizer, se não se queixam do dano que lhes foi feito, se não contam como foram forçadas, então pagam caro. Não tememos que elas não sobrevivam, muito pelo contrário: temos medo que elas venham nos dizer que seu trabalho não é tão aterrorizante quanto parece. E não somente porque todo trabalho

é degradante, difícil e exigente. Mas também porque muitos homens nunca são tão amáveis como quando eles estão com uma puta.²⁶

Ainda mais que *Despentes* no cinema, Marguerite Duras visou a uma destruição do cinema narrativo clássico, um cinema que não conseguiu transpor os seus romances para a película. Essa falha confirmara o apagamento da escrita feminina numa sucessão de adaptações, mesmo os diretores sendo René Clément, Peter Brooke ou Alain Renais. Afinal, não é o enredo de *L'Amant* que engana, nem a doença da morte real que Duras carregava no processo de escrever o romance, mas aquele processo, na regência de mais um homem, Jean-Jacques Annaud, que fará da visão fílmica exatamente o contrário que Duras desenvolvia como diretora: um filme erótico que faz do sexo o meio da dominação.²⁷ Isso porque a história contada por Duras é bem a da criação de uma mulher por meio de uma prostituição desprovida de moralismo. Na trama narrativa, salienta-se um processo de subjetivação da mulher em que é a prostituição que conduz a escrita a se entrelaçar com o real, quebrando com as pretensões ao heroísmo pelas quais se tecem os enredos patriarcais.

A partir da obra de Duras dos anos 1960, então, o novo pensamento feminista francês se articulou por uma escrita tornada feminina. Como Hélène Cixous afirmara no texto manifesto *Le rire de la méduse*, o corpo feminino enquanto espaço discursivo do saber teve que surgir, teve que ser *escrito*: “Escreve-te: teu corpo deve se fazer ouvido. Então, sobressairão os recursos imensos do inconsciente”²⁸. Raras são as exceções entre os homens que se juntarem ativamente a essa criação textual para descobrir o corpo

²⁶ DESPENTES, V., op. cit., p. 40-41. (grifos nossos)

²⁷ ADLER, L., 1998.

²⁸ Hélène Cixous, « Le rire de la méduse », *L'Arc*, « Simone de Beauvoir et la lutte des femmes », n° 61, 1975, pp. 39-54, p. 43. (« *Écris-toi : il faut que ton corps se fasse entendre. Alors jailliront les immenses ressources de l'inconscient.* »)

outro das mulheres. Na sua introdução a *Mythes et érotismes dans les littératures et les cultures francophones de l'extrême contemporain*, Efstratia Oktapoda aponta apenas a Derrida e Bourdieu em que se realizara esta proeza.²⁹ De fato, enquanto a imagem do corpo teve uma libertação no período da tal chamada “revolução sexual”, a sexualidade feminina se determinou apenas em função da disponibilidade que a imagem ofereceu à abertura para o olhar. Nos anos 1970, raramente o pênis chegava à clareira do desvelamento, enquanto a abertura da mulher, iniciada já em 1876 com o escandaloso quadro de Gustave Courbet, *L'Origine du monde* (1866), escapava do esquecimento do seu ser. Entretanto, foi pela escrita que o corpo de a mulher se deslocou da imagem para se concretizar no real.

Faz-se necessário salientar que a escrita feminina, *l'écriture féminine*, criou um entrelaçamento disciplinar entre literatura e psicanálise muito mais que com a filosofia. Na década de 1970, até a filosofia francesa contemporânea rejeitava qualquer diálogo produtivo com a psicanálise, exceção feita pela vanguarda estruturalista, que manifestava sua indignação diante da disciplinarização da filosofia. Butler representa o que será uma quebra intrafilosófica com a tradição clássica, mas poucos pensadores homens escaparam ilesos da radicalidade da sua crítica

²⁹ OKTAPODA, Efstratia. *Mythes et érotismes dans les littératures et les cultures francophones de l'extrême contemporain*. Paris: Éditions Rodopi B.V., 2014, p. 27, nota 51: « Com Hélène Cixous, faz-se necessário mencionar também Derrida e todo um debate que houve sobre a liberdade de se posicionar em torno dos constrangimentos dos gêneros e a escolha de ser de um sexo ao invés de outro. Por outro lado, a teoria de Bourdieu é indispensável para analisar o problema da dominação dos sexos masculino-feminino nos textos literários. Ver Pierre Bourdieu, *A Dominação masculina*, Paris, Seuil, 1998. Ver também a edição de 2002, *A Dominação masculina* seguido de: *Algumas questões sobre o movimento gay e lésbico*, ampliado por um prefácio, *As Regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Paris, Seuil, 1992». (« Avec Hélène Cixous, il faut mentionner aussi Derrida et tout un débat qui a eu lieu sur la liberté de se positionner à l'égard des contraintes des genres et le choix d'être d'un sexe plutôt que d'un autre. D'autre part la théorie de Bourdieu est indispensable pour analyser le problème de domination des sexes masculin-féminin dans les textes littéraires. Voir Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998. Voir également l'édition de 2002, *La Domination masculine* suivie de *Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien*, augmentée d'une préface. *Les Règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992. »)

em *Gender Trouble*, publicado em 1990, e sua parceira, *Senses of the Subject*, publicada recentemente mas composta por artigos escritos e conferências proferidas no início dos anos da mesma década.³⁰ O seu reconhecimento institucional, poder-se-á argumentar, ocorreu a partir do momento em que ela ampliou os temas do seu pensamento. Até então, Butler adotava no seu *look*, quando não nas suas referências literárias, a estética *punk-lésbica*, cujas pioneiras norte-americanas eram Lydia Lunch e precisamente Kathy Acker. Por essa mesma razão, Martha Nussbaum nunca teve necessidade de tratar da identificação de ser feminista, pois ela sempre situava os direitos das mulheres no campo dos direitos humanos e na filosofia humanista do sujeito burguês.

Se Virginie Despentes cita explicitamente Acker e Lunch no seu documentário, *Mutantes (Féminisme Porno Punk)* (2009), é por elas estarem já em ruptura com a fissão entre literatura e psicanálise que materializava a segunda onda feminista. No entanto, que as passagens entre ondas tenham tanto a ver com uma metamorfose quanto uma ruptura, verifica-se pela absorção das escritas de Duras nas obras de Acker, Despentes e Angot. Ao mesmo tempo em que Freud poderia ter desajeitadamente cunhado categorias como “inveja do pênis” para remeter ao desejo estrutural da psique da mulher, fazia-se necessário entender não apenas o símbolo do conceito, mas o conceito por trás desse símbolo, a saber, a relação triangular entre pai, mãe e *menina*. Na análise final, é importante salientar como Freud *desnaturalizou* a relação singular da menina a desejar o pai enquanto possuidor do falo tanto quanto da mãe como submissa à falocracia para se focar sobre a *função* do operador simbólico no pensamento da menina. É também útil se lembrar de que era Freud ainda quem intensificou a análise da sexualidade das mulheres por uma *pergunta*, “o que

³⁰ BUTLER, J., 1990; 2015.

quer a mulher?”.³¹Foi ao seguir esses traços que Cixous chegara a um novo ponto zero : “[...] faz-se necessário que a mulher escreva a mulher. Durante muito tempo, a mulher era apenas um corpo: corpo que dá nascimento, corpo que seduz.”³²Para Despenes, esse acesso direto ao corpo será barrado pelo acontecimento aterrorizante do estupro, a obstrução original à justiça. O lado escuro do complexo de castração nada menos é violentar sexualmente a moça insubmissa à lei do falo.

Dessa forma, a terceira onda do feminismo concentrara no estupro a nomeação do crime original, o pecado original pelo qual é fundada a falocracia, repetido em sociedades desde que essa prática produzia conhecimento e estratégia. A função simbólica do estupro na criação da ordem social já está presente na espiritualidade pré-cristã, quando Zeus estuprara Hera. No *Novo Testamento*, a questão do pecado é o único modo em que o sexo é codificado, já que as boas relações sexuais são as não relações imaculadas. Dessa forma, na obra de Duras, trabalha-se o crime sofrido também no tom do acontecimento na prostituição, em que a cafetina é a própria mãe, livrando a filha adolescente ao domínio da corrupção. No mesmo gesto, Duras articula a superação da definição essencialista da mulher pela recodificação da prostituição, uma autoafirmação da sexualidade feminina que terá continuidade na terceira onde feminista. Na perspectiva da dominação masculina, a afirmação da sexualidade da mulher já beira o crime, pois seu êxito só poderia ser violento, tanto pela contracepção ou interrupção do coito e o uso do aborto para se manter livre quanto pela organização de uma vingança retributiva contra os

³¹ Freud parece ter desenvolvido a categoria da feminilidade já na sua pesquisa para o artigo de 1908, “Sobre a sexualidade das crianças”, embora só a tenha usado na edição de 1915. A questão “O que quer a mulher?” foi feita numa conversa, relatada por Ernst Jones, entre Freud e Marie Bonaparte, em que Freud confessava sempre ter se ocupado da questão. JONES, E. *Sigmund Freud: Life and Work* (Hogarth Press, 1953), Vol. 2, Pt. 3, Ch. 16, p. 421. Numa nota de rodapé, Jones fornece a pergunta em alemão: “Was will das Weib?”

³² CIXOUS, H., art. cit., p. 40. (*il faut que la femme écrive la femme. Pendant longtemps, la femme n'a été que corps : corps qui enfante, corps qui séduit.*)

estupradores. Assim, a morte do homem e o fim da heteronormatividade não serão narradas mais sob o signo da tragédia, mas do heroísmo. Apesar da violência que o Estado tem conduzido contra os diversos momentos da luta por direitos e pela emancipação, a história ainda ensina pouco. É ao contrário na literatura, e porventura no cinema, que se encontra a conexão crítica que faz do estupro a principal arma para impedir a emancipação das mulheres.

Nenhuma emancipação autêntica se realizou sem ser tachada inicialmente de criminosa pela ordem vigente. Por isso, a biógrafa de Duras, Laure Adler, escreverá: “Em Duras, chega-se ao verdadeiro gozo apenas num fundo de crime”³³. *Jouissance* aqui é feminina, apenas feminina, numa desconexão do gozo da mulher de qualquer vínculo com o do homem. *Jouissance* é sinônimo de emancipação. A luta por conceder direitos trabalhistas à prostituição é outra peça fundamental contra a obstrução à justiça do movimento de emancipação das mulheres. Essa concessão implicará então uma revolução ética e profissional no próprio trabalho na indústria do sexo, em que o controle será repassado às mulheres. Iniciar a correção da sociedade patriarcal e a reversão que sofre nela a sexualidade diferenciada das mulheres, cujo reconhecimento é exigido por elas sem que se sentissem prejudicadas. Pois, como afirma Marcia Tiburi: “todo estupro é político porque o crime contra uma mulher sempre é político já que desde Simone de Beauvoir podemos dizer que a sexualidade é política”.³⁴ Despentes acrescenta que, se a sexualidade de fato é política, a emancipação da sexualidade feminina será então um

³³ ADLER, L., 1998, p. 814. (*Chez Duras, on ne parvient à la véritable jouissance que sur fond de crime.*)

³⁴ TIBURI, M. “A máquina misógina e o fator Dilma Rousseff na política brasileira”. *Revista Cult*. Julho de 2016. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2016/07/a-maquina-misogina-e-o-fator-dilma-rousseff-na-politica-brasileira/>>. Acesso em 04 set. 2017.

problema de ordem *econômica*.³⁵A obra prima dessa afirmação é *King Kong Théorie*.

O REAL DA VIOLÊNCIA

A representação milenária das mulheres entre virgem e prostituta não diz tanto sobre a essência da mulher quanto sobre o papel que o sexo ocupa na dominação masculina. Essa dominação se estende de maneira transcultural e transistórica. Mesmo na vasta repetição dessa estrutura representacional que jaz por trás da identidade arquetípica de “a” mulher, a busca por uma essência pela qual adequar com justiça a feminilidade não escapa das dinâmicas específicas da história e da economia, níveis de representação que são *localizados* e *particulares*. Esses níveis são pressupostos por qualquer essencialização *a priori* ou *a posteriori* do que seria “a” mulher. O sintoma do obstáculo às tentativas para avançar nesse sentido sempre foi a apropriação lúdica por mulheres da violência no sexo. Se a análise de Despentés em *King Kong Théorie* estiver correta, então a principal obstrução a um discurso da emancipação da mulher é precisamente aceitar uma redefinição de “a” mulher pelo predicado do uso e da prática da violência. Propõe-se a aprofundar nesta seção a discussão já esboçada no capítulo anterior sobre como a violência feminina é

³⁵ Essa perspectiva também é a de Eliane Brum, que tece a tensão na representação pelo homem do gênero (masculino) como seu único privilégio e o corpo da mulher como parcela mínima de propriedade que cabe a sua posse: “Na trajetória de alguns movimentos do século XX, assim como de alguns partidos, todos os privilégios eram contestados, menos o de gênero. A história dos sindicatos no Brasil, marcada pelo machismo e pela homofobia, precisa ser enfrentada também a partir deste recorte, para que algumas relações possam ser esclarecidas. Há muitos depoimentos que ainda virão à tona. Esta, como tantas outras, é uma história muito mal contada. É preciso lembrar ainda que, para uma grande parcela dos homens brasileiros, o único privilégio que detém é o de gênero. Como se sabe, não é fácil abrir mão dos privilégios, mais ainda se este for o único num país tão desigual. O discurso moralista sobre o corpo das mulheres encontra um terreno fértil nas camadas mais pobres da população. E este é um viés fundamental na compreensão da ascensão de algumas igrejas evangélicas.” BRUM, E. “Entre a manipulação da Bíblia e a posse da vagina: Os protestos contra a cultura do estupro apontam para onde se movem os Brasis e onde de fato está a oposição”, *El País Brasil*, 06 jun. 2016.

inscrita num dos mais incisivos projetos de definir a feminilidade pela perspectiva patriarcal, o de Lacan.

A polêmica afirmação de Lacan segundo a qual “a” mulher não existe, apoiada por equações lógicas e pela geometria algébrica, formalizou em uma análise estrutural o caminho da libertação antiessencialista das mulheres. Ela traça a sua irreduzibilidade frente à naturalização da lei do falo, na qual o sintagma “todas as mulheres” afirma a captura universal das suas instâncias particulares pela força representacional da lei do falo. Mas “irreduzibilidade” ou “subtração” da identidade unitária da mulher à lei do falo não devem ser entendidas apenas a partir da negação de “a” mulher, tampouco por uma dissimetria em que apenas o homem se constitui em positividade. A partir dessa afirmação prudente, deve-se salientar que existe um leque hermenêutico de interpretações do formalismo que Lacan consegue traçar nas fórmulas de sexuação.³⁶

O primeiro problema encontrado de antemão é interpretar a singularidade não-essencialista de “a” mulher como vinculada a três possíveis sentidos: (i) a encarnação da falta (a mulher ocuparia a posição do objeto – perdido) do desejo constitutivo da subjetividade masculina); (ii) o corpo da mulher encarnando o “dejeito”, literalmente o desprezo masculino coletivo do corpo daquela mulher que lhe oferece a satisfação imediata decorrendo da sua dominação da posição do sujeito, ou seja, a mulher como prostituta; ou ainda (iii) a singularidade vinculada à “fragilidade” da feminilidade, ou, no caso, à posição estrutural na teoria das posições discursivas de Lacan que incumbe à da “histórica”. No entanto, essas posições não esgotam todas e sobretudo não encobrem uma falha fundamental na teoria. A ausência no formalismo lacaniano de uma *fração ameaçadora* para o homem vindo de “a” mulher, não tanto em um designador existencial

³⁶ A fórmula da sexuação é apresentada por Lacan no *Seminário XX Encore (1972)*. Paris: Seuil, 1975, e no artigo “L’étourdit”, in *Autres Écrits*. Paris: Seuil, 2001. É comentada em CASSIN B. e BADIOU, A., 2010.

como a morte, mas em uma arma patriarcal como o estupro, faz com que a psicanálise tenda a naturalizar a relação entre os sexos apenas a partir da sua instância concreta em sociedades patriarcais. Seria ingênuo não reconhecer que na determinação clássica da feminilidade, a projeção de um ser misterioso e específico às mulheres, do enigmático como partes totalizando a sua essência, existe implicitamente a dimensão ameaçadora de uma violência de *medusa*, já sugerida por Cixous. Em lugar algum da formalização lacaniana esse enigma da violência é descrito como cabendo a uma intencionalidade do sujeito. O mistério e o enigma poderiam bem ser característicos de uma radical alteridade, mas não demonstram a capacidade de reverter a violência que sempre o ameaça, assim fixando essa ameaça apenas no sujeito identitário contra a alteridade feminina.³⁷

O que faz da teoria lacaniana estruturalmente patriarcal é postular um operador que pode ser reiterado em qualquer contexto em que exista a ameaça do uso da violência para manter o *status quo* – reinvidicação de classe, de etnias, de raça, em que a violência que as mulheres podem sofrer é sempre em dupla. Nesses casos, ainda falta a violência por instanciar a alteridade. Entretanto, Lacan sugere esse momento de violência na segunda teoria das três fases do Édipo, modelo pelo qual ele complexifica a conceitualização freudiana. Mesmo ao considerar que a lei fálica se escreve no e pelo inconsciente numa lógica de significantes constitutiva do sujeito, neste nível de formalização não se pode supor um ponto fora da história, ou seja, fora de uma sociedade patriarcal em que vigora a lei do falo.³⁸ Mesmo assim, no ponto pivô da “subtração à lei”, *não é contemplada por Lacan a troca de*

³⁷ Essa análise acrescenta a crítica levantada por Beauvoir à associação da mulher com o outro, a partir da dialética do senhor e do servo, cuja discussão ocupa boa parte da introdução ao primeiro livro de *O Segundo Sexo*. Beauvoir rejeita a categoria do “outro” por sua falta estrutural a se tornar sujeito, mesmo que ela não reivindique o direito a usar violência a partir desta posição, caso os direitos das mulheres não fossem respeitados.

³⁸ BITTENCOURT VALDIVIA, O. art. cit. pp. 25-26.

posições, como não é contemplada a violência retributiva da mulher contra a lei do falo. Em outras palavras, ao assumir uma posição de soberania em ruptura com a lei dos homens, as mulheres redesenhariam as relações entre os sexos a partir do momento em que reformulassem uma nova ordem relacional na sexuação.

Para ser justo com Lacan, ele sugere implicitamente a dimensão dessa possibilidade ao apontar a força da dissimulação que seria uma função constitutiva da subjetividade feminina. Certamente, a abnegação do corpo sexual da mulher junta-se a uma reconstrução que rompe a lei do falo. Mas, se Lacan teve a perspicácia de diferenciar o corpo subjetivo do corpo biológico dos seres humanos e situar a mulher como uma função que mascara, não nos parece que ele inscreveu a consequência estrutural de um corpo heróico constitutivo da mulher *autônoma*. Na referência à teoria da razão prática de Kant, a autonomia implica uma criadora da sua própria lei para além tanto da histérica quanto da feminilidade, ambos subjugadas à lei do falo. Porventura, como já temos explicado, poucas encenações literárias conduzem à dimensão de luta semântico-pragmática em referência à função da máscara, como na tragédia de Lol V. Stein, de Duras. No romance, a heroína mergulhada na loucura por uma traição amorosa se resgata uma década mais tarde pelo voyeurismo obsessivo do coito entre um casal de amigos. A saída da loucura se faz numa brilhante operação estilística no livro por uma corporificação em que o narrador que descrevia a fragilidade da Lol na sua obsessão é sutil, mas não menos violentamente, substituído pela escrita do ato sexual sobre o qual ele perde a sua onisciência. Dessa forma, a voz do narrador homem é escrita por uma segunda narradora silenciosa no texto, que o sacrifica pelo gozo de uma renascença que passa pelo reencontro do corpo íntimo pela imersão sensual na vista dos corpos entrelaçados.

Assim, a escrita toma posse do narrador, cuja perspectiva literária do acontecido é cooptada por Lol pela conquista da posição soberana do simbólico, usando-o para se tecer um novo corpo

textual. Após a escrita sexual silenciosa de Duras, será a vez de Kathy Acker dar voz ao processo de corporificação do corpo da mulher. Pelo sexo gráfico escrito numa estética punk, no *Don Quixote* de Acker surge um novo passo na escrita feminista, pós-pornográfica, em que se forma a possibilidade de uma verdadeira história crítica sobre a exclusão da mulher do espaço da subjetividade autônoma. O romance inicia com o aborto de uma mulher, que, na beira da loucura, segue o fantasma de um Dom Quixote mulher nas pistas do amor sonhado para se tornar cavaleiro. Ela quebra assim o cerco da história, o discurso naturalizado e protegido pela nobreza masculina, que lhe deseja a mesma morte que sofreu o feto, mas dessa vez por uma loucura incurável. Dom Quixote anda acompanhada por seu cachorro, torna-se ciente de estar num espaço textual entre sonho, literatura e loucura, pois a sua história, a *história da mulher*, ainda não existe: “Se a história, o inimigo do tempo, é a mãe da verdade, a história das mulheres deve definir a identidade da mulher.”³⁹A literatura convoca a história a se escrever, no lugar das mulheres. Trata-se de uma escrita violenta, vingadora, uma escrita voltada contra a socialização à qual mulheres são submetidas na cultura do estupro. Não é mais permitido deixar esse nome mudo. Dessa forma, a escrita se descarrega contra a pressão psicológica para se conformar, sob ameaça de sofrer mais ainda a mesma violência sexual. Pela escrita, as personagens de Acker criam a si mesmas, conforme uma outra ordem do gênero.

Ora, em *King Kong Théorie*, de Despentes, o corpo da mulher surge como sítio acontecimental marcado pelo estupro, e a escrita exerce um papel de radical transformação do acontecido. Por isso, o mundo em que a sua “reescrita” possa realizar uma utopia deve passar pela destruição:

³⁹ ACKER, K., 1986, p. 17. (*If history, the enemy of time, is the mother of truth, the history of women must define female identity.*)

Eu imagino sempre poder liquidar o acontecimento (...). Impossível, ele é fundador, daquilo que eu sou como escritora, enquanto mulher que não é mais completamente uma. É ambos o que me desfigura e o que me constitui.⁴⁰

Liquidar o acontecimento, aquele que é o estupro sofrido pela autora aos dezessete anos de idade, em consequência do qual ela terá a firme sensação de que a vivência livre só pode ser concebida em função de conquistas numa luta contra a latência constante da violência.⁴¹ Por isso, a relação entre estupro e prostituição que ela desenvolve não é causal, mas visa aos fundamentos da ordem de dominação das mulheres. Para Despentes, a prostituição representa uma potência de independência econômica para qualquer mulher, quando e se for necessário. Representa também um poder epistemológico, pois é principalmente a partir da perspectiva da prostituição que a verdade sobre a sexualidade masculina se enxerga em toda clareza.

Se o feminismo da segunda onda, na França ao menos, participou da emancipação de uma parte das mulheres neste entrelaçamento entre os saberes da literatura e da psicanálise, o mesmo feminismo não chegou ao que Virginie Despentes chamou de “*feminismo crítico da “féminité”*”. Na sua expressão mais radical, Despentes encena essa crítica no clamor da protagonista no romance (e filme) *Apocalypse Bébé* de 2006: “Um movimento político é válido apenas se houve mortos. De outra forma, trata-se de feminismo: um passatempo para mulheres comprometidas (*entretenues*). Faz-se necessária a violência, senão ninguém

⁴⁰ « J’imagine toujours pouvoir liquider l’événement (...). Impossible, il est fondateur, de ce que je suis en tant qu’écrivain, en tant que femme qui n’en est plus tout à fait une. C’est à la fois ce qui me défigure et ce qui me constitue. » DESPENTES, V. 2006.

⁴¹ Christine Angot salientará também o caráter acontecimental do incesto em relação ao qual um novo corpo deve ser tecido. De acordo com ela, “l’événement, c’est dire ce qui est. » ANGOT, C. « Rendez-vous Christine Angot : Les traumatismes dans la cure analytique. Bonnes et mauvaise rencontres avec le réel. » (Les 43èmes Journées de l’ECF ont eu lieu à Paris les 16 et 17 novembre 2013 au Palais des Congrès de Paris) Disponível em : < <http://www.christineangot.com/rendez-vous/sc%C3%A8nes/christine-angot-christiane-alberti-marie-h%C3%A9l%C3%A8ne-brousse-jaques-alain-miller-video>>. Acesso em : 18 ago. 2017.

escuta.”⁴² “*Féminité*” remete menos aos padrões de beleza do que às normas da fragilidade que mantêm intactos os obstáculos e as obstruções à emancipação, sejam políticos, raciais ou econômicos. Portanto, o saber feminista acarreta uma revolução contra a representação da feminilidade (*féminité*), se por esse termo se entender, como abona Despentes, uma “arte da servilidade”.⁴³ Contemporânea a estas escritas é a nova história feminista francesa. No trabalho de Cécile Dauphin e Arlette Farge, especialmente, destaca-se uma história da violência cometida por mulheres, salientadas pelas historiadoras como uma “violência exercitada [que] não se pode separar de uma violência sofrida primeiramente”.⁴⁴ No Brasil, parece-nos que o novo feminismo nacional, surgindo em torno da crítica radical à “cultura do estupro”, organiza-se pelos recursos das redes sociais em uma organização popular inédita. O feminismo brasileiro quebra as obstruções crescentes à justiça ao abarcar os resultados avassaladores das pesquisas conduzidas sobre esse assunto no país.⁴⁵ A força da reivindicação não é mais apenas contra o estatuto inferior da mulher na sociedade, nem de salários inferiores em relação aos dos homens fazendo o mesmo trabalho, mas ante a violência originária usada contra as tentativas individuais e coletivas para se firmar como sujeitos emancipados cujos direitos são protegidos por lei e por contrato.

⁴² DESPENTES, V., 2004, p. 309.

⁴³ DESPENTES, V., 2006, p. 76, e, na página 31 (39-40 da tradução brasileira por Márcia Bechara), sobre a formação e a educação que recebem jovens mulheres: “Estou furiosa com uma sociedade que me educou sem me ensinar a ferir um homem se ele abrir minhas pernas à força, sendo que esta mesma sociedade me inculcou a ideia de que o estupro é um crime do qual eu nunca mais poderia me recuperar. É, sobretudo, estou louco de raiva por, frente a três homens e uma espingarda, presa no meio de uma floresta da qual não poderia escapar correndo, ainda me sentir culpada por não ter tido coragem de defender a mim e à minha amiga com uma pequena lâmina.”

⁴⁴ DAUPHIN, C. ; FARGE, A., 1997, p. 11-12.

⁴⁵ HAO, A. “In Brazil, women are fighting against the sexist impeachment of Dilma Rousseff”, *The Guardian*. 05 jul. 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/global-development/2016/jul/05/in-brazil-women-are-fighting-against-the-sexist-impeachment-of-dilma-rousseff?CMP=share_btn_fb>. Acesso em: 06 jul. 2016. E ver a nota anterior e o artigo de Eliane Brum.

Por mais que as letras e a história social das civilizações sejam repletas da representação conjunta do sexo e da violência, trata-se também do principal espaço de criação da contraviolência. Entre as práticas mais experimentais nas variantes de acasalamento, encontra-se a ideia de jogos em que a sexualidade é vivenciada na revolta contra formas insidiosas de estupro e da violência no ato sexual. Até por muitos dos seus adeptos, as razões que fazem dessa configuração uma experiência de prazer permanecem misteriosas, mesmo que não precise se estender tanto a imaginação para chegar à conclusão de que uma mulher está sempre vulnerável a ser estuprada quando sozinha com um homem, e ainda mais quando pretende se expressar livremente. Centralidade, então, de um ato e de uma *técnica de repressão banalizada*, que, quando não negada como fato recorrente na cultura presente, é sempre representada no modo daquilo que fazem apenas “os outros homens”. Como afirma Despentes,

Está em nossa cultura desde a Bíblia e a história de José em Egito, a palavra de uma mulher que acusa um homem de estupro é, antes de tudo, uma palavra de qual duvidamos. Por fim acabei por admitir: estupros acontecem o tempo todo. Eis aí um ato aglutinador (*fédérateur*) que conecta todas as classes sociais, idades, corpos e personalidades. Como explicar então nunca escutamos do adversário: “estuprei a fulana, tal um dia, em tais circunstâncias”? Porque os homens fazem agora o que as mulheres os ensinaram durante os séculos: dar outro nome à coisa, enfeita o ato, fazer rodeios, mas sobretudo nunca usar a palavra para descrever o que fizeram.⁴⁶

Não utilizar a palavra... Nem para descrever o ato, nem para desvelar o conceito, nem para desabrochar uma obstrução à definição universal, nem para desdobrar a finalidade e a linha que faz limitar o devir da mulher. Nem para liquidar o acontecimento. Pois nisto os homens podem concordar: uma mulher só se realiza

⁴⁶ DESPENTES, V., op. cit., p. 22. [Tradução brasileira, p. 29.]

ao ter filhos. O resto é incidental, ou um transvio, tolerado apenas com todos os deveres, e as *dívidas*, cumpridos.

Despentes não escreve no idioma da autoficção. *King Kong Théorie* e o documentário *Mutantes (Féminisme Porno Punk)* são escritas *de história*. O tom singular de *King Kong Théorie* que surpreende mais ainda é aquele dirigido aos homens. Essa obra não só não se assemelha ao feminismo da segunda onda, ela também talha um espaço diferencial na terceira, ambas expressões que, além de militar pela criminalização do estupro, ainda perpetuavam categoricamente toda associação da violência ao sexo. O homem seria um caso perdido se não houvesse transvaloração dos valores e revolução dos papéis no sexo. Kathy Acker, Lydia Lunch e depois Despentes e o grupo russo *Pussy Riot* rompem com essa reserva, expondo as formas de censura sobre a violência feminina que constituem o casal contemporâneo como mais um entrave à emancipação das mulheres, mais uma obstrução. Para elas, o ideal de relações sexuais esvaziadas de violência apresenta apenas a naturalidade de uma conquista ética, em que a questão da superação está falsificada para se tornar apenas uma de convivência. O real terreno de luta se torna a produção artística, quando mulheres diretoras, escritoras e músicas enfrentam as leis da representação e as instâncias do poder patriarcal que as fiscalizam: seja na França contra *Baise-moi*, ou na Rússia de Vladimir Poutine e da Igreja Russa ortodoxa contra as performances lideradas por Nadezhda Tolokonnikova de *Pussy Riot*.⁴⁷

Na visão de Despentes, a tarefa de derrubar a cultura do estupro generalizada dos tempos atuais é confrontá-la agressivamente, assumir as consequências e os riscos, mas apenas depois de ter se preparado a exercer violência em nome da emancipação. Dessa forma, Despentes torna suas as palavras de

⁴⁷*Pussy Riot: A Punk Prayer*, dirigido por Mike Lerner e Maxim Pozdorovkin, US, 2013.

Camille Paglia, entrevista por ela em 2005 durante a produção de *Mutantes*. Segundo Paglia,

Nos anos 1960, nos campus universitários, as moças eram enfurnadas nos seus dormitórios às dez de noite, sendo que os rapazes faziam o que bem entendiam. Nós perguntamos: “por que esta diferença de tratamento?”, e nos explicaram: “porque o mundo é perigoso, vocês correm o risco de serem estupradas”, e respondemos: “então conceda-nos o direito de nos arriscarmos de serem estupradas.”⁴⁸

Portanto, Despentès transforma o desafio para transfigurar esse risco num caminho da emancipação. Contudo, frente a um contexto em que a autodeterminação feminina confronta uma gama de repressão, passando desde os pequenos poderosos até o conservadorismo moralista do Estados autoritários, a ameaça do estupro circula insidiosamente até que um homem, demasiado homem, a usa de forma explícita. De acordo com Michèle Schaal,

Despentès concebe sua escrita como aquela da mulher fora das normas e seus romances estão cheias de protagonistas que desafiam as esperanças normativas da feminilidade. Sua obra representa todos os tipos de mulheres atípicas, marginais ou criminosas: prostitutas, *punks*, lésbicas, vagabundas, assassinas em série e outras guerreiras urbanas. A marginalidade, o desvio social, a criminalidade e a violência extrema femininos se revelam ser uma poderosa ferramenta literária, político-social e feminista para retratar a posição das mulheres dentro da sociedade francesa contemporânea.⁴⁹

⁴⁸ Citada por V. DESPENTES, op. cit., p. 26-27. [Tradução brasileira, p. 36.]

⁴⁹ SCHAAL, M. A., 2013, p. 266. (« *Despentès conçoit son écriture comme celle de la femme hors-normes et ses romans regorgent de protagonistes qui défient les attentes normatives de féminité. Son œuvre représente toutes sortes de femmes atypiques, marginales ou criminelles : prostituées, punkettes, lesbiennes, clochardes, tueuses en série et autres guerrières urbaines. La marginalité, la déviance, la criminalité et l'extrême violence féminines s'avèrent en réalité un puissant outil littéraire, politico-social et féministe pour dépendre la position des femmes au sein de la société française contemporaine.* »)

Despentès volta a enfatizar por que a reação à cultura do estupro deve se fazer acompanhada de uma expressão extraordinária da autoafirmação sexual em mulheres que, na criação literária e na cinematográfica contemporâneas, abarcam o uso da violência gráfica em gestos de vingança e militam pela valorização multidimensional da indústria do sexo. Nadia Louar salienta a resistência que já fazia parte da obra despentiana desde o livro *Baise-moi* e o filme epônimo. De acordo com Louar,

A resistência à obra de Despentès me parece significar não apenas uma atitude reacionária à *la francesa* contra uma cultura tornada demasiado popular, isto é demasiado americana, e um recuso ansioso, porventura mais ainda americano, que aceitar uma imagem e uma ideia da mulher que não se *inscrive em nenhuma categoria das políticas feministas reconhecidas* mas se traduz em um *neo-feminismo que dessacraliza o corpo, o sexo e a sexualidade das mulheres ao exibir seus corpos como sintomas e lugares de resistência*.⁵⁰

Quanto ao homem recuado, interpelado, por uma concepção outra da razão, em que a verdade é verdadeira apenas até a próxima traição, a obra de Michel Houellebecq se tornou incontornável, pelo menos na França. Após a paródia da extensão culturalista da revolução sexual em *Les particules élémentaires* (1998), *Soumission* (2015) se propôs a fornecer mais uma ótica macabra sobre a figura do professor universitário de ciências humanas, talvez a profissão liberal que resume melhor a figura da baixa nobreza nos países liberais do século XXI. Nobre é a sua profissão não tanto por causa da sua precariedade em termos de emprego, mas especificamente por causa da caráter fora do

⁵⁰ LOUAR, N., 2009, p. 83. (« *La résistance à l'œuvre de Despentès me paraît signifier non seulement une attitude réactionnaire à la française contre une culture devenue trop populaire, c'est-à-dire trop américaine, et un refus anxieux, peut-être plus encore outre-Atlantique, d'accepter une image et une idée de la femme qui ne s'inscrit dans aucune catégorie des politiques féministes reconnues mais se traduit dans un néo-féminisme qui désacralise le corps, le sexe et la sexualité des femmes en exhibant leurs corps comme symptômes et lieux de résistance.* »)

comum do poder que vem acompanhando os que se realizam, ainda majoritariamente homens. Houellebecq encena várias sessões de sexo gráficas com jovens mulheres cuja aparente autonomia e dignidade sempre conduz à impressão de elas serem enganadas por um homem desconectado das suas responsabilidades emocionais. Quando não é mais possível se manter no esquecimento, o professor dispõe para sua conveniência da indústria do sexo.

Angot considera as escolhas de Houellebecq nesse retrato crítico do cinismo masculino contemporâneo problemáticas nas consequências que o autor parece ditar como necessárias se tomarmos em consideração a decadência do homem, ao invés de articular bases de uma transformação radical. Num artigo ardentemente crítico da obra e da ambivalência que Houellebecq demonstra em entrevistas sobre seus narradores-protagonistas, Angot comemora Sade e Céline. Apesar dos crimes reais cometidos por cada um deles, esses autores não deixaram uma obra que, na leitura, desperta nela a sensação de querer humilhá-la como leitora mulher. De acordo com Angot, “*Soumission* é um romance, um simples romance, mas trata-se de um romance que suja quem o leu [...] ». E sobre Houellebecq, “Faz-se necessário primeiro admitir que a gente se sente lesada. Já isto, não se curte. Quando eu leio um livro de Houellebecq, não me sinto nem desconfortável, nem influenciada, nem chocada, nem num terreno que escorrega, não escorrego, fico lesada. Algo me deixa magoada, e me faz mal. Não me fere, mas me lesa. Me humilha.⁵¹” Angot põe à prova o blefe de Houellebecq e exige uma nova conscientização de autores de vanguarda, em que a decisão de mover a caneta (ou o teclado)

⁵¹ ANGOT, « C'est pas le moment de chroniquer Houellebecq ». Disponível em :<<http://www.christineangot.com/rendez-vous/presse/christine-angot-c%E2%80%99gest-pas-le-moment-de-chroniquer-houellebecq>>. Acesso em : 18 ago. 2017. (« *Soumission* est un roman, un simple roman, mais c'est un roman qui salit celui qui le lit [...] ». E sobre Houellebecq, “Il faut d'abord admettre qu'on est blessé. Déjà, ça, on n'aime pas. Quand je lis un livre de Houellebecq, je ne me sens ni mal à l'aise, ni influencée, ni choquée, ni sur un terrain glissant, je ne glisse pas, je suis blessée. Quelque chose me blesse, me fait mal. Ça ne me heurte pas, ça me blesse. Ça m'humilie.”)

de lá pra cá possa ter efeitos profundamente transformadores para a sociedade, e não deformadores do gênero.

Por mais que exponha o ridículo e a violência de um pequeno poderoso, Houellebecq nunca chega a edificar as mulheres. Em *La Carte et le territoire* (2010), apontado como a obra-prima do autor e premiado pela prestigiosa Académie Goncourt, as mulheres são ambiciosas, inteligentes e lindas, mas passageiras no final da conta, num mundo artístico mercantilista. Houellebecq deixa ao leitor a escolha de denunciá-lo por sua vaidade, mas nunca pela dimensão patriarcal das estruturas do poder. Em um mundo que se preparava para passar da presidência de Nicolas Sarkozy a Dominique Strauss-Kahn, acusado antes de ser iniciar a campanha eleitoral de vários estupro, tanto em Nova York como na França, o livro de Houellebecq não deixa de ser uma celebração da falocracia. Em *Soumission*, em que se mostra a facilidade com a qual a passagem a uma regência muçulmana sobre a França seria possível, as mulheres são desprezadas finalmente por serem livres e mais íntegras do que a *intelligentsia* machista, para quem é indiferente ser republicana, cristã ou muçulmana enquanto o privilégio profissional e econômico estiver assegurado.

Ao voltar a *Une Semaine de vancances* no artigo sobre Houellebecq, Angot salienta como ela “[sabia] o que pensar [da protagonista] e da sociedade patriarcal que tornava possível o estupro pelo pai desta moça.⁵²” Ela se afirma na *posição* de autora e de crítica *interna*, uma posição que, por mais que se subtraia à totalização e à identificação de apenas uma pessoa, uma identidade, não deixa de se mostrar capaz de discriminar sobre a política embutida no enredo e decidir em função das suas consequências extranarrativas. A decisão que o feminismo acontecimental coloca a cada um/a é a de entender que o estupro é

⁵² Idem. (« [savait] quoi penser [do protagoniste], et de la société patriarcale qui rendait possible le viol par son père de cette jeune fille. »)

o conceito cuja mera existência como possibilidade torna qualquer discurso emancipador uma mentira.

*

Não há como negar a raiva e a indignação que despertam os sucessos crescentes e, frequentemente, abafados de mulheres na condução de si. Que sempre existiram mulheres que assumiram a liderança na política, na guerra, na usina, na diplomacia e nas artes, além de na família e no lar, não há como duvidar. É apenas uma questão de ler e receber. Nesta instanciação da obstrução à justiça, tratou-se de algumas mulheres que reivindicam não apenas os seus direitos individuais enquanto mulheres, mas que, por meio de dizer o acontecimento, forçam a possibilidade de que todas as mulheres, universalmente, possam se emancipar pela performatividade e pela escrita. Daí a época fatídica, acontecimental, da Revolução Francesa e da Declaração Universal dos Direitos das Mulheres. Frente à ameaça da violência, entendemos que é preciso gritar mesmo, pela voz, pelo corpo e pela caneta, assim como nas palavras de Marguerite Duras, “*Détruire, dit-elle*”. Liquidar o acontecimento. Antes, novamente, de amar.



GRANDE MÍDIA: Interdisciplinarização da opinião pública

Na margem filosófica do Dilúvio, a palavra mais pronunciada, nesses últimos tempos, é *interdisciplinaridade*. Mesmo que seja uma palavra que se murmura apenas na época da desarticulação da filosofia, a interdisciplinaridade não é, e nunca foi, um mistério para a filosofia. Estruturalmente, a filosofia é interdisciplinar, uma das atividades do filósofo sendo a de acompanhar e intervir quando apropriado na pesquisa conduzida pelos rivais de outras áreas. Tachados de pomposamente legiferar sobre as outras ciências, quando não pregando sobre as maneiras como revolucionar a sociedade, os filósofos se viram gradualmente excluídos de alguns dos principais debates sobre ciência na cultura. Dogmáticos a respeito das formas em que a verdade se expressa, os

filósofos hoje são frequentemente reduzidos a serem um portador de promessas.

O acompanhamento e a intervenção na pesquisa científica interdisciplinar estão longe de ser um ato policial. Se o filósofo consegue mal receber a suprema nobreza do mundo contemporâneo para ser chamado *cientista*, pelo menos ninguém deve duvidar da sua paixão pelo saber. Que essa paixão, essa sede ou essa violência costume intensificar as bases já existentes do desentendimento entre disciplinas acadêmicas, é suficiente para deixar qualquer um convicto que nem o laboratório escapa da calculada fábrica da opinião pública que visa a cercar as ciências, a filosofia e as universidades da influência que poderiam adquirir sobre o espaço social e cultural. Não é só no Brasil que governos, legítimos ou não, desejam desmontar as universidades.

Os cientistas costumam desprezar os filósofos pela ingerência e pelo questionamento crítico nos seus procedimentos demonstrativos e laboratoriais. Thomas Kuhn levava broncas por causa das suas análises do trabalho científico, em que observava que as características pragmáticas que homogeneízam os afazeres dos cientistas fazem deles não mestres, mas servidores, do paradigma vigente que governa no limiar da consciência uma dada ciência.¹ Nessa imagem, a comunidade dos egos racionais acabou deixando enxergar os valores primitivos que agitam os demais animais humanos. Quando outras estratégias filosóficas buscam saber mais ainda sobre os detalhes do âmbito experimental dessa forma de vida, a “comunidade científica” se mostra mais desconfiada ainda. Bruno Latour apanhou especialmente nesse caso, na vasta “revolta” contra uma tradição inteira, a francesa, de pesquisa filosófica, conduzida, apenas para lembrar, na vizinhança de alguns dos maiores cientistas em atividade, afastados dos cafés

¹ KUHN, 2003.

com os quais o jornalismo filosófico tende a confundir a prática daquele país.²

Quando filósofos se reuniam para analisar domínios distintos da opinião, certamente não era para emitir generalizações e *non sequiturs*, mas para compilar referências e romper com metáforas e disposições metafísicas com respeito às estratégias políticas latentes na atividade, isto é, na *indústria* de pesquisa. Que a “revolta” contra tais práticas seja geralmente de má fé se confirma pelo fato conveniente de que ninguém lembra, nem sequer passa tempo consultando, o livro *Imposturas científicas*, organizado por Baudoin Jurdant, uma obra de refutações vindas de epistemólogos e cientistas contra um livro, chamado *Imposturas intelectuais*, que visou a manipular a opinião pública na França e depois do mundo internacional culto para apagar a ousadia de propostas filosóficas francesas sobre ciência e interdisciplinaridade.³ Entre Kuhn e Latour se formou uma nova subdivisão científica, a sociologia da ciência. A filosofia,

² LATOUR, 1988.

³ *Impostures scientifiques : Les malentendus de l’Affair Sokal*, sous la direction de B. Jurdant. Paris : Éditions de la Découverte, 1998. Na apresentação do livro na página da editora, encontra-se o seguinte depoimento : « O positivismo reivindicado por Sokal e Bricmont esconde na realidade uma profunda incompreensão dos autores sobre quem eles ataquem e uma surpreendente ignorância dos desafios políticos e filosóficos maiores revelados pelos trabalhos sobre as « ciências duras » pelos pesquisadores das « ciências suaves ». Portanto, era indispensável a demonstrar as imposturas e os malentendidos do escândalo « Sokal » : tal é o objetivo deste livro, que reúne contribuições originais de pesquisadores de diversos horizontes – físicos, filósofos das ciências, antropólogos... Não sem humor, eles intencionam a compartilhar com o leitor a paixão comum deles pela ciência tal como se faz (muito mais interessante que a ciência mítica de certos cientistas) e pleiteiam por uma reconciliação entre filósofos e físicos, para terminar com a « guerra das ciências ». (« *le positivisme revendiqué par Sokal et Bricmont cache en fait une profonde incompréhension des auteurs qu’ils attaquent et une surprenante ignorance des enjeux politiques et philosophiques majeurs révélés par les travaux sur les « sciences dures » des chercheurs des « sciences douces »*. Il était donc indispensable de démonter les impostures et les malentendus de l’affaire « Sokal » : tel est l’objectif de ce livre, qui réunit des contributions originales de chercheurs de divers horizons - physiciens, philosophes des sciences, anthropologues... Non sans humour, ils entendent faire partager au lecteur leur commune passion pour la science telle qu’elle se fait (beaucoup plus intéressante que la science mythique de certains scientifiques), et plaident pour une réconciliation entre philosophes et physiciens, pour en finir enfin avec la « guerre des sciences » »). Disponível em: <http://www.editionsladecouverte.fr/catalogue/index-impostures_scientifiques-9782707155214.html>. Acesso em: 02 set. 2017.

comprometida a sua estrutura interdisciplinar *gerativa*, perdeu mais uma parte dela mesma. Mas não é a melancolia nesse assunto que interessa. No que tange às “*science wars*”, o domínio da opinião pública não é simples de formatar para estimular consumo e crescimento econômico, ou, quando convém, o contrário.

A interdisciplinaridade ainda gera convicções benéficas na filosofia, que amenizam a hostilidade presente no espaço institucional da pesquisa no que diz respeito à participação ativa dos amadores da sabedoria. Para o filósofo, a interdisciplinaridade é um estilo de vida, lidado às vezes a altos custos, quando autoridades, certas conhecidas e outras apenas *re-*, venham lembrando a sagacidade neokantiana de (se) impor limites a suas ambições de conhecimentos. A filosofia anda perdendo suas partes internas, profundas e radicais. Algumas dessas raízes crescem em árvores, outras, como a ética aplicada, florescem em arcos-íris empolgantes. Não infrequentemente, as nascentes disciplinas exatas se mostram ingratas, porque não incluíam a fonte filosófica da sua relevância social novamente adquirida, queremos dizer incluir *explicitamente*.

Se foi legítimo reclamar da raridade das propostas feitas aos filósofos nos diversos chamados para suplementação teórica *interdisciplinar*, é porque a interdisciplinaridade representa *outra coisa* para o filósofo. Representa menos o que uma pesquisa empírica, isto é, “científica”, implica mais geralmente para a sociedade, do que *como* a filosofia deve se relacionar com campos de pesquisa cujo objetivo, muitas vezes explicitamente declarado, é desfazer, neutralizar e apagar traços filosóficos na metodologia dita científica. Na perspectiva da pesquisa científica ortodoxa, aquela que domina hoje tanto os laboratórios e as agências de fomento quanto a mídia, a filosofia seria “boa” para a arte, a religião ou a autoajuda. No que diz respeito à pesquisa científica, entende-se *a priori* que a filosofia continua se comportando como um espinho na dorsal do progresso, mesmo quando consegue se superar e entender algo dos assuntos, momento em que se torna indesejável

na cidade, fonte de futuros e antigos radicalismos. A interdisciplinaridade não é gentil com a filosofia. No mesmo gesto, ela agita o filósofo para se colocar em frente à luta pela relevância social da pesquisa científica concernente a um tópico fugaz, mas estrategicamente vital, tanto para a filosofia quanto a sociedade, a saber, a opinião pública.

A FONTE HEGELIANA DA OPINIÃO PÚBLICA

No intento de entender melhor como a filosofia se sai num mundo interdisciplinar pós-humanista, é saudável visitar os frutos do trabalho ao qual conduzem as reflexões de Agemir Bavaresco, recentemente recolhidas no livro *Opinião pública, contradição e mediação: leituras hegelianas*.⁴ Antes de entrar no detalhamento crítico próprio ao trabalho filosófico, o objetivo de Bavaresco é provocar os filósofos mais versáteis para defender a racionalidade da opinião. Desde Sócrates e Platão, a grande área da *doxa* é alvo de provocações, intervenções e sabotagem. Nela, a verdadeira e radical pele democrática se torna pública, ou se retrai no silêncio. Na altura da prepotência ocidental, os advogados da democracia costumam condenar a desconfiança platônica com o governo do *demos*, frisando que a atração pelo governo coletivo semeou os germes de um totalitarismo que nascerá milagrosamente apenas vinte e quatro séculos mais tarde. É como se a imagem feita pela acusação fosse para barrar a evolução natural do liberalismo democrático na crescente linha do tempo progressiva até que os britânicos começaram a exportar os bons valores de Windsor, Westminster e de Buckingham ao redor do planeta. Essa narrativa é melhor realizada por brasileiros que pelos próprios articuladores originais, os ingleses; omite-se convenientemente que no projeto da *Politeia* os personagens de Platão aproveitaram para argumentar sobre a necessidade, na ótica de estabelecer uma

⁴BAVARESCO, A., 2015.

sociedade justa, de abolir a escravidão e decretar a igualdade jurídica e econômica das mulheres.

Ora, é certamente possível simpatizar com uma revolta teórica feita contra o sistema democrático de governança que levou Atenas, não obstante a morte prematura de Péricles, a sua perdição na Guerra do Peloponeso. Ressoa um eco até hoje, na mesma cidade, das lutas em torno da democracia que exigem que seja explicitado o Estado em que se governará em nome do público: o Estado financeiro da União Europeia, ou aquele que solicita a voz e a ação do público, defendido pelo ex-Ministro Yanis Varoufakis, um filósofo. Mais um exemplo de interdisciplinaridade, tal como a prática a filosofia. A força da opinião, contam gerações de pensadores políticos, é sempre perigosa. O governo pela opinião livre é condenado até por John Stuart Mill, quando não despenteava a convicção dos Straussianos da Rand Corporation. Respeitar a opinião implica um chamado à cidadania para que esta assuma as suas responsabilidades. Já que foram tão poucos os momentos na história em que uma semelhança de tal experiência existiu, a luta é para que não se deixe o imprevisível ser tratado como impossível, nem que a alegria de engajar com o primeiro desça à perversão fomentada pela justificação do segundo.

É significativo que uma das expressões pela qual Bavaresco tem concentrado o desenvolvimento da sua pesquisa sobre interdisciplinaridade seja a formação da opinião pública em Hegel. O contexto em que essa teoria foi elaborada historicamente decorre do trabalho sistemático de uma fundamentação política e epistemológica em que se reitera a tese segundo a qual a lógica dialética demonstra a inserção da liberdade na ordem racional do Estado. Ler e pensar com Hegel é reforçar a expressão direta, contida no espírito absoluto, da *liberdade* em seu desenvolvimento interno. É a liberdade que justifica toda a atenção investida no absoluto. É também o que problematiza as reduções apressadas para travar essa filosofia pela classificação de idealismo epifenomenal. A inversão dessa caracterização, por mais que

represente uma possibilidade da obra hegeliana, é também o gesto que visa a apagar o modo segundo o qual se deve pensar a liberdade: de forma imanente à organização subjetiva do âmbito político, ao invés de se fundamentar de antemão numa categoria do indivíduo, aliás, tão manipulada pelo consumismo a ponto de ter perdido seu sentido categorial.

Para o radical que defendeu os princípios da Revolução Francesa, o absoluto podia apontar ao progresso digno do Esclarecimento apenas se, de fato, superasse a proposição kantiana de autonomia, ainda tão tímida na sua busca de um viés para se expressar na forma da razão pública. A *publicidade* designa, de fato, a liberdade vivida no espaço público, mas não sem pena, e decerto nem sem custo. Na carta “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?”⁵, Kant cerne pela primeira vez a conexão entre autonomia e publicidade, cuja consequência é menos o reforço do indivíduo do que o do Estado por meio de uma valorização ampla que lhe cabe da sociedade. Bavaresco salienta como Hegel aprofunda esta tese; ao fazê-lo, parte da lógica dialética do Estado, cuja consequência é *forçar* que a autonomia seja reconhecida objetivamente pelo poder do principado.⁶ Não se trata de uma defesa baseada no respeito da sabedoria pessoal de um Príncipe, ou do seu gosto, como parece ser em Kant, mas de um passo que necessita exteriorização, já que faz parte da efetividade dialética do Estado racional.

Ao integrar o arquetípico “estado da natureza” no modelo dialético da sociedade burguesa para descrever o seu campo comercial e mercantil, Hegel considera que a autonomia em si não salva a condição humana da devastação de um âmbito livrado a suas próprias leis, que poderia bem ter a forma de um mercado. A financeirização do comércio é a sopa orgânica na qual há a gestação da ilegalidade. A opinião pública terá então uma dimensão

⁵ KANT, 2008.

⁶ BAVARESCO, A., 2015, p.92.

regulatória, sendo uma intervenção no campo agônico dos negócios para exigir que os direitos dos produtores sejam tão valorizados, se não mais, que os das fábricas. Se essa implicação interpretativa for correta, Bavaresco tem razão ao localizar na defesa da liberdade da imprensa, aparecendo na seção 319 da *Filosofia do Direito*⁷, o elemento estratégico que rejeita tantas afirmações sobre a finalidade do pensamento de Hegel, que seria a de “justificar a realidade estatal existente na Prússia”.⁸ *A fortiori*, não se pode afirmar que Hegel relegou o seu projeto original de promover a efetividade da liberdade em segundo lugar ao de fundamentar um Estado particular.

A determinação lógica da opinião pública na *Filosofia do Direito* a situa como uma contradição,⁹ o que não diminui a seriedade da opinião pública enquanto opinião.¹⁰ Para Hegel, aquilo que justifica a reforma do Estado, o que na dialética será defendida em termos de *necessidade*, é a liberdade enquanto espírito absoluto. Isso sendo dito, não há como falar de liberdade fora de instâncias históricas da manifestação da opinião como fenômeno.¹¹ Por isso, Bavaresco pode constatar que “a opinião pública é um fator importante da liberdade formal subjetiva dos cidadãos”.¹² No mais, a liberdade como valor atribuído à opinião pública, independentemente da questão epistêmica da *doxa*, constitui um argumento forte para que qualquer Estado racional tenha o bom senso de reconhecê-la, pois manter o fluxo comercial em circulação *depende* de liberdade. Fundamentalmente, conceder a liberdade é um primeiro passo para evitar que o mal-estar social possa levar o espírito da cidadania a se virar contra a estrutura

⁷ HEGEL, 1993. (Doravante, *PhdD*).

⁸ BAVARESCO, A., 2015, p. 34.

⁹ BAVARESCO, A., 2015, p. 73.

¹⁰ BAVARESCO, A., 2015, p. 78-79.

¹¹ BAVARESCO, A., 2015, p. 65.

¹² BAVARESCO, A., 2015, p. 69.

política de uma sociedade.¹³ Tal posição, salienta Bavaresco,¹⁴ vincula a opinião pública à “independência” da sociedade.¹⁵

Dessa forma, a liberdade, se fora suscetível de se concretizar politicamente, passa necessariamente pela opinião. Bavaresco descreve a potencialidade dessa liberdade da seguinte maneira: “A liberdade de opinar tem o direito de dizer *não* a isso que acontece historicamente. Ela tem o direito e o dever de questionar e de transformar o existente pelo poder contraditório da opinião. Tem o direito de não aceitar o que tentam lhe impor a rede informática ou todo sistema dos meios de comunicação”.¹⁶Essas afirmações parecem se sustentar historicamente, *ex post facto*. Como chave de leitura da obra hegeliana, são certamente atraentes, o que não resolve inteiramente a surpresa criada em voltar ao terreno hegeliano para buscar a justificação da liberdade. A relação entre Estado e sociedade, até na sua dimensão formal, parece apontar trajetórias divergentes em que o Estado tende a restringir o crescimento diversificado da sociedade, ainda mais quando o pensamento liberal tem conseguido apagar a categoria de classe econômica e cultural. No campo social, o que se constata é que a comunicação da opinião pública é filtrada pelos poderes do Senado e da Assembleia, além de o do Executivo, em que os princípios econômicos vigentes acabam desvirtuando a opinião da sua fonte subjetiva de expressão *em nome do parlamentarismo republicano*.

A opinião pública representa a promessa de que cada animal humano possa ter direito a expressar-se sem pena e sem ameaça a sua segurança, e que isso é bom para a sociedade. Os apólogos da forma democrática de governo certamente valorizam o direito à opinião livre, mesmo que se mostrem menos preocupados

¹³HEGEL, *PhdD*, 317, Ad. 82.

¹⁴BAVARESCO, A., 2015, p. 83.

¹⁵HEGEL, *PhdD*, 318.

¹⁶BAVARESCO, A., 2015, p. 94.

em tratar da verdade, cuja conotação é aliás usada no jogo de cinismo para suscitar medos de um fanatismo incipiente daqueles que honram a palavra verdadeira. Para descartar essas manipulações, Bavaresco explica de forma convincente porque é razoável separar a dimensão da verdade daquela da opinião: “A opinião pública não é a verdade política absoluta, mas ela guardará, sempre, a força da impaciência, para desestabilizar toda reificação histórica dada, pois o que move o mundo é a contradição, e a opinião pública, ela mesma, é uma contradição, que torna efetiva a paciência do conceito”.¹⁷

A contradição na opinião diz respeito a sua configuração objetiva no mundo. A “substância” do conteúdo de uma opinião é suscetível de ser verdadeira, mesmo que, devido à natureza mesma da opinião, ela se torne tão facilmente falsa. A substância ou “princípio substancial” do conteúdo, no entanto, expressa-se por meio da eticidade (*Sittlichkeit*), ou a *vida ética*, “que se exprime na família, na sociedade e no Estado”.¹⁸ Sendo assim, ela também é divergente da contingência do seu modo de aparecer. Apesar de veicular a verdade, a dialética não determina o conteúdo a se manifestar de modo outro que simplesmente formal. Ademais, a contradição está presente na opinião no lugar do entrelaçamento forçado entre universal e particular. Para se tornar pública, a opinião será entendida por Hegel, de acordo com Bavaresco, como universalmente distribuída entre os cidadãos, mesmo que a sua manifestação em vozes políticas seja necessariamente particular.

A formalização idealizada parece ainda carecer da instância concreta dessa externalização. Apontaremos uma omissão significativa na discussão, denominada pelo conceito forjado pelos hegelianos ditos de esquerda, a “*Gattungswesen*”, que parece se expressar de antemão antes que se apresente qualquer ação de uma Constituição que consagraria “a racionalidade desenvolvida e

¹⁷BAVARESCO, A., 2015, p. 69.

¹⁸BAVARESCO, A., 2015, p. 78.

realizada”.¹⁹ Antes do formalismo de um constitucionalismo relativo ao momento histórico, não obstante a substituição da coerção violenta pela “inteligência e as sólidas razões”,²⁰ a articulação genérica de uma forma de sujeito político falta nas páginas do livro. Por mais “exteriorizado” que o momento da Constituição seja, concordamos que os atores agem por espontaneidade frente à contingência da história. Mas, cognitivamente, encontram-se frequentemente no nível de estados mentais não completamente conscientes, já que estão dedicados a construir algo profunda e radicalmente novo. É um momento no qual Bavaresco lança sabidamente mão de uma atenção merecida, mesmo se no seu tratamento o conceito diferencial da subjetivação pareça faltar.²¹

Na força assimétrica da exteriorização do fenômeno em Hegel, a doxa supera a verdade como processo epistemológico genérico em ato. Nessas instâncias transformadoras veiculadas pela dialética, às vezes parece que aqueles mais perturbados sobre como lidar com o doxa do espaço público são os próprios filósofos. Além de responsabilidade, mais especificamente vinculada a agir em nome e junto com uma verdade a construir, a opinião não deixa de se manter uma função de cidadania determinante, momento em que ela se manifesta como radicalmente política. Ser desprovido do direito de se expressar, até sobre as maiores fofocas, é uma situação que compromete a dignidade do cidadão. Seria lindo se a filosofia tivesse apenas que tratar, na consideração da “opinião”, daquele distanciamento de que ela sempre se justificava, ou em nome de um *skolè* privilegiado, examinado por Bourdieu.²² Mas a expressão equivale a um ato. Por isso, a opinião pública

¹⁹BAVARESCO, A., 2015, p. 79.

²⁰BAVARESCO, A., 2015, p. 79.

²¹BAVARESCO, A., 2015, p. 74, em referência à FdD, § 316 Ad.

²² BOURDIEU, P., 1997.

politicada fará com que o filósofo tenha outro destino se ele não se satisfizer em encarnar apenas o de um sujeito *fugaz*.

Valorizar a opinião, seja na sua forma individual ou coletiva, não é apenas um gesto a favor do sentimento *populista* necessário para que a filosofia não se conforte em assentar ao lado do poder. Não se pode negar, no entanto, que compartilhar o poder é uma das oscilações que proporciona a vida prática por filósofos até no Brasil, já que sonhar em liderar uma revolução tenha passado da moda. Apesar da desconfiança levantada por governadores e presidentes sobre o filósofo, o compartilhamento de um mesmo discurso superior, codificado e irônico poderia fluir sem obstáculos para gaguejar palavras de ordem sobre crescimento econômico, austeridade, redução de direitos e os efeitos nefastos de impostos sobre fortunas grandes e médias, assim como sobre demais rendimentos da burguesia em todos os níveis. Na verdade, a confluência dos interesses do filósofo e da opinião pública se encontra apenas nos discursos mais críticos do poder. A perspectiva hegeliana salientará que existe uma história, por trás dessa convergência, suscetível de receber uma formalização. Ela merece ser levada até o público, pois aponta à estrutura *coletiva*, e não apenas individual, da liberdade.

Nisso a tese de Bavaresco esclarece por que a teoria da opinião pública em Hegel desenvolve uma posição original, na medida em que ela efetiva a verdade da opinião pela mediação da política.²³ Uma das posições que a filosofia dialética tem dificuldade em localizar é a de que a política tenha uma capacidade estrutural para produzir verdades singulares, específicas a seu domínio. É vero que, empiricamente, a política representa, além dos seus mergulhos costumeiros na corrupção e no autoritarismo, ambos atos criminais, por sinal, um jogo a confundir a sociedade com meias-verdades, em que a visada parece ser confundir a opinião pública a se investir em revoltas esporádicas levantadas somente

²³BAVARESCO, A., 2015, p. 61.

contra assuntos secundários, para melhor deixar inalcançável a política econômica. Na política, produzir a verdade é plausivelmente a construção do modo de governo, de uma base comunitária, de um conjunto de instituições, ou até dissolver a polaridade Estado-sociedade. Não é claro, no imediato, como fomentar condições mínimas de bem-estar que contribuirão a criar cidadãos críticos potencializados para realizar atos de inclusão universal, sem endossar uma renda mínima universal. Mas se a verdade fora o norte dessa prescrição para afastar a política do seu estado atual no neoliberalismo parlamentarista, em que ela nada mais é do que uma indústria a produzir o falso, pois limitada a interesses privados, então é razoável se focar sobre a capacidade que a opinião tem estruturalmente para se pensar universalmente em termos de verdade.

Ainda se pergunta como Bavaresco justifica seu retorno sobre análises feitas por Habermas. Este teria, na compreensão liberal das teses de “democracia radical”, descartado definitivamente as teses de Hegel sobre opinião pública. Lembra-se que Habermas rejeita a tese segundo a qual a opinião pública representa a contradição para efetivar a “eticidade” (*Sittlichkeit*) na base do que equivale a um modelo político monárquico.²⁴ De acordo com Habermas,²⁵ a opinião pública não é do controle da esfera pública enquanto vigoram as leis de um Estado não democrático. No entanto, a esfera pública, em que circula o princípio ético do diálogo e da comunicação, oferece uma possibilidade de distribuir os valores comunicativos da opinião mediante uma transformação social. Como o reconhece Bavaresco, “para Habermas, a solução considerada é de tomar como ponto de partida a mutação estrutural e a evolução da esfera pública e, a partir de lá, elaborar um conceito de opinião pública rigorosa sobre o plano teórico, verificável ao nível empírico e que satisfaça as

²⁴BAVARESCO, A., 2015, p. 60.

²⁵ HABERMAS, J., 1992, p. 249-254.

exigências das normas constitucionais do Estado social”²⁶. Bavaresco considera essa solução nos termos de um ideal, “*idealtípico*”, em que falta uma verificação histórica que diga respeito a sua viabilidade real.²⁷

De fato, Bavaresco argumenta que a crítica habermasiana é apenas uma entre mais duas teses que não captam integralmente “a concepção verdadeiramente original sobre o assunto”.²⁸ Se o argumento de Habermas for deficiente por causa da idealização que se faz da sociedade, então a concepção que AB denomina “*liberal*” da opinião pública (mas que deve ser entendida nas suas consequências *antidemocráticas*) é mais parcial ainda quando argumenta a favor de *restringir* a esfera pública a uma vanguarda seleta que vigia sobre esse espaço caótico em que sempre rodaria a desordem. Trata-se essencialmente da tese que Walter Lippman apresentava em *Public Opinion*.²⁹ Por outro lado, à concepção “*institucional*” faltaria também discernimento, já que sobrepõe na opinião pública uma filtragem por meio de partidos e outros grupos de interesse que falam em nome de setores parciais do público.

A correção que Bavaresco oferece a essas três posições é firmemente radicada na progressão da lógica dialética imanente a um modelo de Estado em que se realiza a liberdade do Espírito universal:

a *teoria hegeliana da opinião pública* mediatiza as três posições – a opinião subjetiva ou individual, a opinião institucional e o modelo “*idealtípico*” – a partir da consciência imediata contraditória do fenômeno de opinar, elevando a opinião a um saber dialético, depois mediatizando a liberdade de opinar pelo

²⁶BAVARESCO, A. 2015, p. 59.

²⁷ A expressão é de Eley. Cf. HABERMAS, J., *op. cit.* p. 3-10.

²⁸BAVARESCO, A., 2015, p. 61.

²⁹ Lippman se preocupava que “the common interests very largely elude public opinion entirely, and can be managed only by a specialized class whose personal interests reach beyond the locality” (p. 310)

poder da ideia de comunicação dialética, e enfim, *efetivando a verdade da opinião pública pela mediação política*.³⁰

Portanto, a saliência da análise e a determinação da verdade política nela voltam a depender da *efetividade*, da *Wirklichkeit*.

É por salientar a força moral da progressão dialética decorrendo da manifestação progressiva da liberdade que Bavaresco vem aplicando sua atenção fortemente na potência da *Wirklichkeit*. De acordo com Hegel, “a efetividade é a unidade da essência e da existência; nela a essência desprovida da figura e o fenômeno inconsistente, ou o subsistir desprovido da determinação e a variedade desprovida da subsistência, tem sua verdade”.³¹ Por mais que essa leitura da conceitualidade dialética condicione a configuração do Estado à lógica dialética, ao invés de às regularidades empíricas na história, é difícil enxergar a forma de governo – e os modos de proteção da livre expressão da opinião – em que são, ou seriam, preservadas as conquistas decorrendo da mediação dialética. Sem tal prescrição, não parece justificado defender um projeto de fundamentação da política de um Estado em que a liberdade da expressão política (o antigo conceito grego de *iségoria*) não se reforça pelo ato cívico da redistribuição igualitária da riqueza. Dito de outra forma, assim que se analisa a opinião pública enquanto esfera de predação por grupos de interesse que entendem que a estabilidade da dominação política passa pelo controle da opinião, a opção fundacional a seguir parece desaguar em duas opções: ou recair na crítica de Habermas, ou mais ainda, optar por um modelo de transformação radical da sociedade em que não se pode prever o funcionamento efetivo das novas instituições no processo transformacional, tampouco como a opinião pública o apoiaria.

³⁰BAVARESCO, A., 2015, p. 61, grifos nossos.

³¹HEGEL, 1981, II p. 227, *apud* AB, 62-63.

Portanto, a *Wirklichkeit* demonstra uma promessa *criadora*. Ela é a vivência pela qual o que ocorre passa de existir apenas em uma forma imediata, não refletida, para se atualizar num fenômeno pelo processo de externalização, uma variação sobre a operação dialética de *suprassunção*. Para dizê-lo nas minhas palavras, a opinião pública será, nessa leitura meticulosa da lógica dialética feita por Bavaresco, um *acontecimento* cuja externalização se conjuga em um processo de subjetivação dotado da capacidade de inaugurar a alteridade no domínio específico da política.

No entanto, por mais que Bavaresco reconheça na tese hegeliana uma dedicação à liberdade, um ponto falta ser explicitado, a saber, a dimensão da luta e a sua posição referente ao liberalismo. Se a *Wirklichkeit* procede dialeticamente a externalizar o imediato assim que se configura um acontecimento entre essência e existência, assegurando dessa forma o fundamento ético da suprassunção, a questão ainda permanece a de saber como, na dialética, Hegel localiza a obstrução posta à transformação pela repetição do mesmo. É significativo que a permanência do paradigma de opinião pública em Habermas lhe confira a atribuição de um elemento estruturalmente necessário que é a *comunicação*, em que se visa à rearticulação do âmbito do direito a partir da figura do outro. Para Bavaresco, a dialética aponta para uma reiteração íntima, mas formal, da opinião pública e do Estado por mediação da liberdade imanente ao espírito. De acordo com a análise de Bernard Bourgeois, citado por Bavaresco, “a teoria da opinião pública é elaborada, conforme uma relação íntima com o espírito do povo, com o Estado e em conformidade com o processo do espírito”.³²No entanto, se a teleologia dialética se realiza na repetição, é forçoso constatar que o alerta inicial de Habermas contra a autonomia da opinião pública permanece mesmo no

³² Em nota, Bavaresco (2015, p. 90) remete a BOURGEOIS, B. *Enc. III, Apresentação*, p. 7-89; e também do mesmo autor: *Dialética e estrutura na filosofia de Hegel*. In: *Hegel e a Dialética*, nº139-140 da Revista Internacional de Filosofia, Paris, PUF,1982, p. 163-182.

contexto rearticulado da “democracia”, por fundamentar o seu conceito de alteridade apenas numa concepção vigente do direito.

É louvável que Bavaresco não deixe separada a sua reavaliação de uma análise que inclui teoria não apenas de comunicação, mas de *telecomunicação* e de *mídia* focadas em formatar a massa cerebral da *doxa* pública. Dessa maneira, ele supera a análise que Habermas fez da esfera pública, em que se apresenta essencialmente dois possíveis caminhos para o pensamento político. Ou a esfera pública consegue configurar os parâmetros ainda não manipulados da opinião pública e se dispõe à educação política, ou a esfera pública é logo investida pelas mesmas forças de grupos de interesse que neutralizam a extensão genérica de um sujeito universal em formação. Salienta-se então que, da perspectiva política, a opinião pública não é nada sem a dimensão da luta para transformar o conjunto de *doxa* em verdades. No entanto, a abrangência e a concentração da intervenção e do controle da opinião pública por instâncias midiáticas vinculadas ao Estado nas democracias atuais é tal que nem o debate teórico consegue se afastar por inteiro dos seus moldes semântico-pragmáticos. Portanto, torna-se necessário contestar postulados teóricos sobre a independência formal da opinião pública que sejam dialéticos e acadêmicos.

De forma análoga, é possível contestar leituras em que se isolam conceitos destinados a delimitar a *doxa* na decorrência da aprendizagem pragmática socialmente fomentada, como é o caso em leituras liberais do conceito do *habitus* em Bourdieu. Em projetos de fundamentação epistemológica e política, o *habitus* é suscetível de ser tomado de forma extensiva à opinião e à esfera pública. No entanto, se for o caso, o conceito acabará sendo extraído do modelo social mais abrangente que Bourdieu desenvolvia e que Habermas tentava mitigar. O *habitus* não designa um espaço social diferenciado, mas implica uma inscrição corporal de esquemas inconscientes proveniente da *sociedade*, e não de uma fantasia de estado de natureza em que o corpo se

presta a ser entendido como puro objeto biológico.³³ Em Bourdieu, por exemplo, o habitus necessita o filtro conceitual de “campo”.³⁴ Na progressão da sua obra, ainda serão acrescentadas as subdivisões do conceito de “capital”, para dar conta das subdivisões políticas, comerciais e financeiras apenas subseqüentes às quais o habitus se transforma, sobretudo em sociedades mais avançadas, em um conceito elucidativo da socialização do cidadão-consumidor.

Em suma, a existência isolada tanto da esfera pública quanto do habitus é uma estratégia da potência de obstrução do Estado sobre o processo de efetivação dialética de um sujeito universal em formação e sobre o crescimento de racionalidade que circula entre os agentes da opinião pública para que a opinião encontre conhecimento. A ambiguidade da posição dialética na opinião pública obriga a seguir os passos de Bavaresco e examinar como a comunicação tenha diretamente a ver com os interesses do poder. Nessa extensão do seu trabalho de pesquisa, encontra-se integralmente a exigência para que a filosofia se transforme de modo interdisciplinar para captar o campo da comunicação em suas mais radicais operações.

AGENDA E MODELO DE PROPAGANDA

Ao se interessar pela teoria de “agenda-setting”, principalmente vinculada ao pesquisador conservador estadunidense Maxwell McCombs, Bavaresco adota uma tese polêmica como se fosse para chegar mais rapidamente às suas implicações insuportáveis. A tese principal do *agenda-setting*

³³ Como explica L. Wacquant, o habitus “é dotado de inércia incorporada, na medida em que o habitus tende a produzir práticas moldadas depois das estruturas sociais que os geraram e na medida em que cada uma de suas camadas opera como um prisma por meio do qual as últimas experiências são filtradas e os subseqüentes estratos de disposições são sobrepostos (daí o peso desproporcionado dos esquemas implantados na infância).” (WACQUANT, 2007, p. 67).

³⁴ BOURDIEU, P., 1972.

afirma que “assuntos salientados na mídia frequentemente se tornam assunto identificados como de maior importância pelo público.”³⁵A título de exemplo de “puro” agendamento, McCombs ressalta o caso dramático do aumento da saliência do tema da droga no noticiário e, por decorrência, na discussão pública nos EUA. O fato que acompanha essa tendência na mídia é que não se encontrava uma mudança na incidência real de uso de drogas nos meses em que foi feito o estudo.³⁶

Em uma afirmação particularmente bem formulada, Bavaresco captura a circulação gerativa no agendamento ao postular que: “Se considerarmos que o agendamento é um processo interativo, causal, notamos que essas duas formas de agenda estão intrinsecamente ligadas: uma vez que a pauta é estabelecida pela mídia, rapidamente ela espalha-se pelo meio social onde encontrará um receptáculo para a disseminação da informação anteriormente definida”.³⁷Na obra de McCombs e Stroud,³⁸ visa-se ainda mais a “entender” o comportamento do indivíduo exposto às diversas informações veiculadas pela televisão, numa teoria causal em que a sensibilidade é analisada à luz da psicologia cognitiva. Dessa forma, a *agenda setting theory* de McCombs articula uma teoria objetivados efeitos produzidos pela mídia sobre a opinião pública. Ao mesmo tempo, os seus estudos de casos fornecem informações valiosas para instrumentalizar a manipulação política e econômica da opinião pública.

As implicações dessa forma de pesquisa interdisciplinar apontam algo que Noam Chomsky, num livro escrito em coautoria com Edward S. Herman, denominara o projeto de “*Manufacturing Consent*”. O título é tomado emprestado do antecessor de

³⁵ MCCOMBS, M., STROUD, N. J., 2014, p. 68.(*issues emphasized in the media frequently become the issues identified as most important by the public.*)

³⁶MCCOMBS, 2009, p. 45. [BAVARESCO et al, 2013, p. 71].

³⁷ BAVARESCO, 2015, p. 72.

³⁸MCCOMBS, M., STROUD, N. J., 2014.

McCombs, Walter Lippman, autor do famoso *Public Opinion*. Para entender o quanto o argumento de McCombs é importante para se pensar a relação entre Estado e espaço público, a seguinte observação de Chomsky sobre o poder das empresas de publicidade e de propaganda serve bastante: as empresas de publicidade comercial destinadas ao mercado televisivo são em muitos casos as mesmas que se ocupam da propaganda e do marketing políticos nos Estados Unidos. Ao passo que “um movimento de massa sem maior apoio da mídia, e sujeito a um grau considerável de hostilidade ativa na imprensa, sofre uma desvantagem seria, e luta contra fortes adversidades.”³⁹ A história específica de cada país deve auxiliar em determinar qual política de telecomunicações lhe convém melhor. Portanto, não há nenhuma determinação estrutural em que um país seria fadado a se tornar mais autoritário em decorrência do oferecimento de um serviço televisivo que é controlado diretamente pelo governo ou pelas “leis do mercado livre”. O Canadá certamente oferece um exemplo em que coexistem canais públicos e privados nacionais, os canais públicos sendo geralmente mais progressistas do que as orientações políticas dos sucessivos governos federais. Uma democracia só pode crescer em complexidade ao difundir as expressões diversas que se formam, intermitentemente, em movimentos de massa doméstico. Isso necessita decisões políticas coerentes para impedir que os conglomerados de telecomunicações possam capturar os meios para concentrá-los em um acesso único ao domínio da opinião pública.

A tese básica de McCombs demonstra parâmetros conceituais suficientemente estreitos para reivindicar uma objetividade analítica. A teoria não tem pretensões normativas, o

³⁹ CHOMSKY, N., HERMAN, E. “A Propaganda Model”, excerpt from *Manufacturing Consent*. Montreal: Black Rose Press, 1988. Disponível em: <<http://www.chomsky.info/books/consent01.htm>>. Acesso em: 03 set. 2017. (a mass movement without any major media support, and subject to a great deal of active press hostility, suffers a serious disability, and struggles against grave odds)

que significa também que não visa a estabelecer uma posição de confronto com a política televisivamoldada pelos ideais do *Free Press*, constitutivos dos valores fundamentais da ideologia liberal dominante nos Estados Unidos. Uma perspectiva crítica sobre *agenda-setting* terá, então, que visar ao que a teoria oculta: ao invés de se perguntar sobre quais assuntos são vistos como “mais importantes” pelo público, terá que saber quais assuntos têm *seguimento e desenvolvimento* na mídia e quais não. Para contextualizar o papel da mídia nos momentos específicos da política belicosa de respectivas “*Administrations*” em Washington D.C., o pesquisador filosófico que integra uma abordagem interdisciplinar poderia bem rastrear a cumplicidade dos principais veículos midiáticos com o State Department e o Pentagon, embora não necessariamente com a Casa Branca.⁴⁰ Parece-nos que tal caminho levará a analisar a lógica de escolha, de desinformação e de censura, uma psicologia complexa do *expert* (ou a contrapartida francesa de *technocrate*), que opera por trás dessa visão continuísta entre mídia e público que caracteriza o “*agenda-setting*”.

Em *Manufacturing Consent*, Chomsky e Herman sistematizam um modelo de produção e funcionamento de propaganda. Por meio desse modelo, dissecam cinco filtros que organizam uma rede descentralizada, mas cujo objetivo se concentra num foco comum: manter a opinião pública fechada e desconfiada diante de qualquer intervenção alheia nas normas autodeclaradas pela própria estrutura em rede. Os filtros são organizados conforme a distribuição seguinte: 1) Propriedade

⁴⁰ Tal trabalho representa em modo geral o compromisso de Noam Chomsky na sua militância política desde a invasão do exército norte-americano ao Vietnam do Sul em 1965. Numa intervenção recente, ele volta a justapor depoimentos jurados feitos por funcionários do Estado dizendo respeito às ações de agressão militar com a maneira como foram feitas as reportagens no principal jornal do país, *The New York Times*. CHOMSKY, N. “Noam Chomsky Reads the New York Times -- Explains Why 'Paper of Record' Is Pure Propaganda”, in *Alternet*, May 20, 2015. Disponível em <<http://www.alternet.org/media/noam-chomsky-reads-new-york-times-explains-why-paper-record-pure-propaganda>>. Acesso em: 05 set. 2017.

privada e lucro na mídia de massa; 2) Publicidade e propaganda; 3) Estratégias em relação às fontes da informação; 4) Produção de *flak* (boatos, provocações para intimidar os leitores/espectadores, meias-verdades e confusão de todas as ordens de *infotainment* e *fake-news*) e a reação dos anunciantes; 5) O anticomunismo (ainda valendo no Brasil, mas ultrapassado nos EUA pelo islamofobia) como mecanismo de controle.⁴¹ Embora todos esses filtros estejam explicitamente em jogo, por uma imprensa que não cansa de proclamar a sua “liberdade”, na articulação do golpe midiático-político atual no Brasil e nas consequências da real agitação do judiciário nos diversos passos legalistas do golpe, focaremos aqui apenas no segundo filtro e no conjunto do modelo.

Trata-se de um exemplo relativamente claro que refuta a tese específica da lógica em rede segundo a qual a rede seria formalmente ilimitada em sua conectividade. Uma rede, embora teoricamente aberta a relações alomórficas, não é menos fechada que um espaço enclausurado. A noção de *expert*, ou de *tecnocrata*, esconde na sua formação profissional uma concentração de valores não apenas dominantes, mas predatórios, que é sistematicamente desqualificada quando vem à tona em discussões na mídia. Ao falar “em nome da opinião pública”, o repórter, jornalista ou demais “comentaristas” sistematicamente se mesclam nela. Tecer uma rede de amizades no poder “faz simplesmente parte da profissão”, o que se verifica neste país na promiscuidade entre ministros do STF com atores de redes televisuais ou demais empresários interessados em ampliar uma rede de pousadas de luxo para a classe jurídico-política. Na perspectiva deles, o acesso de classes mais pobres aos serviços de qualidade é um “custo” excessivo para o orçamento do Estado, que demonstra um controle “racional e razoável” de despesas que apenas “governos repletos de promessas irresponsáveis” não respeitam. Dessa forma, há mesclagem rápida entre valores democráticos, o Estado de Direito e os interesses de

⁴¹ CHOMSKY, N., HERMANN, E., 1988, p. 03-31.

uma, ou mais, oligarquias para controlar o Estado e seus cofres. O destaque na imagem televisiva dado ao *expert*, agora encarnado na figura do jornalista que acompanha as forças militares sem casos de conflitos e guerras, ou o professor universitário com desejo de deixar sua marca na opinião da intelligentsia, é coextensivo à ocultação de sua função de formatar uma imagem em que o assentimento do público à brutalidade de invasões de territórios ou à deposição de presidentes democraticamente eleitas é realizado. Quanto mais é representada a inocência e a fragilidade do jornalista, como prova que ele também faz parte do público cuja opinião está sendo comunicada, tanto mais é exitosa a suspensão da violência dos interesses particulares envolvidos numa ação destinada a apagar uma revolta popular.

Uma parte importante da formação do *expert* decorre dos princípios neoliberais pela qual se enquadra a sua *mentalidade*. Essa formação garantiria a independência parcial do profissional da “imprensa livre”, desnecessitando, como argumentam Chomsky e Herman, pela segunda filtragem do modelo de propaganda, um comando central sobre a opinião pública, como teria sido o caso na Alemanha nazista pela atuação do Ministro J. Goebbels. No entanto, o modelo de propaganda que Chomsky e Hermann articulam sobre a produção de informações políticas e econômicas ainda sistematizava uma política midiática em tempos democráticos mais abrangentes do que aqueles que se formariam nos Estados-Unidos a partir da época pós-primeira guerra do Iraque, em que o Pentágono conseguiu, por meio do Canal CNN, um controle quase total sobre notícias transmitidas ao público. Esses tempos já assinalaram para o fim da era monopolística da televisão livre e o surgimento da imprensa independente. Foram as forças dessa nova imprensa veiculada pelo World Wide Web que proporcionou a revolta popular contra a primeira grande reunião da Organização Mundial do Comércio e, em seguida, a dissolução do GATT, em Seattle, no ano de 1999.

Até que ponto existe essa concentração sobre a produção informacional é um assunto controverso por falta de dados suficientes para analisar quantitativamente. Contudo, devemos ser honestos para conceder que é controverso apenas na mídia. Em uma investigação esclarecedora da recepção do livro *Manufacturing Consent*, no momento em que apareceu a tradução do livro de Chomsky e Herman na França,⁴² os “experts” franceses da mídia televisiva e da imprensa não davam trégua ao tratar os autores como fomentadores de “teorias de conspiração”. Não era suficiente que Chomsky e Herman deixassem clara a metodologia empírica por trás da pesquisa presente no livro, declarando-se explicitamente contra teorias conspiratórias. Os experts ainda continuavam alegando que a tese defendida pelos autores aponta para a existência de um comando central nos Estados-Unidos em que decisões seriam tomadas sobre a produção de informações.

Como mostram Serge Halimi e Arnaud Rindel, a finalidade do tratamento era criar confusão nos telespectadores, com afirmações hiperbólicas sobre a ameaça que os autores apresentam ao princípio da liberdade da imprensa. No entanto, não se pode esquecer que os conglomeradores da telecomunicação mantêm os princípios empresariais fora da imagem da opinião pública. Mais significativa ainda é que as opiniões estruturais críticas sobre o modo de operação dessas empresas da mídia nunca aparecem livremente expostas e analisadas nas televisões “livres”. Ademais, os grupos privados já são conhecidos por publicarem propaganda enganosa para impedir que sejam instituídas agências públicas de produção de notícia, com um orçamento competitivo. Em suma, a estratégia de produzir desvios de atenção arbitrários sobre livros críticos da estrutura e da política midiáticas é a de minimizar o impacto do livro sobre a opinião pública fora do seu

⁴² HAMILI, S., RINDAL, A. «La Conspiration : Quand les journalistes (et leurs favoris) falsifient l'analyse critique des médias », in BRICMONT J ; FRANK, J. (sous la direction de), *Chomsky*, Cahier de L'Herne, Paris, 2007, p. 233-243. Disponível em <<http://www.homme-moderne.org/societe/media/halimi/conspiration.html#note47>>. Acesso em: 02 set. 2017.

enquadramento, como foi o caso na França com a publicação de *Manufacturing Consent*. Ao caracterizá-lo como desprovido de seriedade, encontramos uma tática de uso também não tão infrequente no Brasil, quando grupos plutocratas buscam desestabilizar o governo centrista em poder.⁴³

*

A questão metodológica que se deve formular, a partir do desafio interdisciplinar levantado à filosofia, é: em quais parâmetros analisar esse problema? Sem as devidas explicitação e definição de tais parâmetros, os resultados poderiam ser de nulo interesse. Será que é possível pensar a teoria da agenda num âmbito estreito, sem ver nela a imbricação da opinião pública numa manifestação específica sobre a formação da comunidade que passa somente, ou principalmente, pela técnica e pela exploração? Seja como for, a liberdade que Hegel promovia, por meio da defesa da imprensa, deve ser cuidadosamente afastada da liberdade instrumental que a imprensa e a mídia têm veiculado nas democracias liberais.

Um dos erros nas histórias da imprensa apresentadas no prisma da ideologia liberal é que a agenda *decorre* das conquistas liberais. Ora, a partir do âmbito atual do funcionamento da imprensa (e das técnicas de agenda) é possível ver que “liberdade” de funcionamento é um conceito ambíguo. O termo acaba sendo usado menos em nome de valor universal, quando é identificado como tal, do que para avançar os interesses do poder financeiro. E

⁴³ É interessante observar que no uso do termo “propaganda” pela mídia brasileira, não existe uma distinção entre *comercial advertisement* (ou “*commercials*”), *political advertisement* e *political propaganda*. Pergunta-se se na circulação do termo “propaganda” no espaço público se entende a diferença formal e funcional desses significados encapsulados numa palavra só. Ao sugerir que sua dissimulação decorreria de uma decisão vinda de um comando central, certamente sofreremos a mesma parodização do argumento da qual Chomsky e Hermann foram alvos na França. É bom saber também que os Estados Unidos trocaram o termo “propaganda” por “informação” apenas após o uso comum feito do primeiro termo pelos governos nazista e comunistas na Europa nos anos de 1930.

vale lembrar que não existe, no Brasil, nenhum jornal de esquerda de grande distribuição. Os efeitos desse deserto informacional se medem pela superfície do desequilíbrio social em que se espalha a desigualdade econômica, assim como no coeficiente de idiotices pronunciados na imprensa sobre complôs diversos organizados por uma orientação política de esquerda em pleno AI-5, quando não sobre um período em que o Brasil teria sido governado por um “governo comunista”. Pessoas não nascem idiotas, nem na gloriosa era do PMDB-ismo. Elas devem ser transformadas nisso a alto custo, com o faturamento cobrado por nada menos que os cofres públicos.

Não obstante, Bavaresco parece otimista no que diz respeito à força dialética de exteriorização pela qual a opinião pública se manifesta. De acordo com ele, “Nenhuma violência pode parar, indefinidamente, o poder de contradição da opinião, imanente a todo o processo lógico-histórico enquanto a Ideia da comunicação dialética”.⁴⁴ No entanto, esse otimismo não se estende completamente quando um risco de guerra civil passa a ameaçar um país. Nenhum humano vivo tem uma frequência auditiva suficientemente afinada para não escutar a lamentação dos mortos que lutaram, *em nome da opinião pública*, por uma relação mais profícua entre o Estado e a vontade soberana do povo e dos grupos que o compõem integralmente. Nesse sentido, Hegel parece se posicionar à distância suficiente para não ter que levar até a efetividade o lugar em que o sangue das lutas se mescla com as cores e os valores da opressão.

Será que tal distância convém à filosofia? Será que a interdisciplinaridade serve à filosofia se ela deixa a questão estrutural da telecomunicação separada da estrutura econômica, quando a criação de conglomerados segue uma lógica semelhante à formação de quadrilhas? Interrogado sobre a crise brasileira atual, o jurista argentino Raul Zaffaroni culpa diretamente o poder

⁴⁴ BAVARESCO, A., 2015, p. 93.

midiático e aponta para o risco que este apresenta à democracia. De acordo com ele: “Penso que a invenção da realidade por parte dos meios de comunicação, especialmente os televisivos, está afetando a base do Estado de Direito. E cria um perigo grave para a sua sobrevivência”.⁴⁵ Que a maior ameaça à democracia vem dos conglomerados da mídia é o que se infere também do modelo de propaganda organizado por Chomsky e Herman. Acrescenta Zaffaroni,

A primeira medida tem que ser a proibição constitucional dos monopólios ou oligopólios televisivos. Sem pluralidade midiática não podemos ter democracia. O que os meios monopólios ou oligopólios estão fazendo na América Latina é trágico. Nos países onde existem altos níveis de violência letal, eles a naturalizam. Sua proposta se reduz a atentar contra as garantias individuais. Nos países onde a letalidade é baixa, eles buscam exacerbá-la. Clamam pela criação de um aparato punitivo altamente repressivo e, definitivamente, também letal.⁴⁶

Ao analisar devidamente a relação entre produção de propaganda e a representação da doxa, o assunto que pesa como um cassetete na opinião pública, mas é inalcançável pela mídia televisiva, é a violência policial e política. As “lições” de 2013 não precisavam ser “apreendidas”, pois são repetidas num refrão que fascina, quiçá hipnotiza, a cidadania inteira na estratégia de neutralizar a expressão da opinião pública quando ela surge na praça social. Ataques pelas forças de segurança a professores em greve se espalham do Rio de Janeiro a São Paulo até Curitiba. Como escreve o professor Gabriel de Santis Feltran sobre a violência policial nos subúrbios de São Paulo que passam despercebidas pela mídia,

⁴⁵ “A diferença é que a operação ‘Mãos Limpas’ não visava um golpe de Estado: Juristas brasileiros enviaram perguntas sobre a ‘lava-jato’ a Raúl Zaffaroni, o maior penalista da América Latina, que criticou as delações premiadas.” Martín Granovsky, de Buenos Aires - Especial para *Carta Maior*. 05 maio 2015. Disponível em: <<http://links.com/wordpress.com/Nvuuw>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

⁴⁶Ibid.

*a dimensão letal das atividades policiais, que só faz aumentar em São Paulo, como em outras partes do país, parece ser apenas a ponta do iceberg num conflito social muito mais intenso. As coisas mudam, São Paulo tem mudado muito. Como comunidade política, entretanto, temos aprendido muito pouco com tanta mudança.*⁴⁷

Não parece mais possível vincular a mídia televisiva a uma função que apenas reflete, ao invés de concretamente fabricar, a opinião pública, a não ser de outra forma que de conceber a doxa, ao invés do mercado, como cumprindo a permanência da estrutura do estado da natureza dentro do Estado do Direito. No entanto, a mensagem de Bavaresco, por meio de Hegel, é que, quando se apaga a independência da opinião pública, apaga-se simplesmente a liberdade.

A liberdade não é um conceito de antemão contextualizado na natureza. Portanto, compreendê-la demanda uma força social mais abrangente do que a que tem existido para que ela seja ampliada além dos meros parâmetros do mercado econômico. A liberdade jurídica sem a liberdade econômica é uma contradição em termos. A transição entre meios de comunicação e modelizações sociais em termos de rede, isto é, uma transição conforme a continuidade de uma rede sem escala, erradica a liberdade formal no imediato. A assinatura contemporânea do princípio de propriedade privada que representa a lógica das patentes nem reconhece o corpo humano como propriedade inalienável do seu sujeito. Por isso, quando Bavaresco afirma que

a teoria de Antônio Damásio sobre o eu neural conectado em redes sociais é um bom exemplo de que é possível tratar temas clássicos mantendo uma tensão teórico-prática que evita, em nível epistemológico, tanto o reducionismo biológico como o normativismo apriorístico pessoal ou social, construindo um

⁴⁷ Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2015/06/16/sao-paulo-2015-sobre-a-guerra/>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

diálogo interdisciplinar entre naturalismo e normatividade, que, classicamente, era entre ciências empíricas e ciências humanas,⁴⁸

toda uma discussão estratégica parece ausente. Falta a discussão sobre: quem detém essa nova forma de propriedade assegurada pela distribuição em rede? E como se distingue informação visada de meros boatos? Uma coisa está clara: o crescimento dos conglomerados da telecomunicação anula a tese que prega autoritarismo quando há intervenção estatal nas empresas da telecomunicação. Se a detenção dos meios de comunicação pelo poder público arrisca o autoritarismo, a privatização desses meios por conglomerados autoriza o aniquilamento da liberdade política imanente aos sujeitos do direito como a um novo sujeito coletivista em formação. Antes de defender que teses normativas devam ser aplicadas a condições já existentes, vale contemplar as teses eliminativistas tais como formadas na epistemologia para aplicá-las *nos mesmos termos* à política. A conclusão de um *eliminativismo político* seria então a seguinte: diante da sofisticação dos instrumentos analíticos disponíveis aos críticos da concentração de poder midiático, o que esse poder conta sobre ele mesmo se reduz a uma psicologia pré-fabricada para uma entidade também pré-formada, a saber, a “opinião pública”. De fato, o resto nada mais é do que “*folk psychology*”.

No posicionamento teórico singular ao eliminativismo, a primeira concessão que se deve fazer diz respeito às pretensões à verdade das produções midiáticas. A lógica dos “boatos” merece uma análise de caráter epistêmico e poderia, com pesquisa empírica e estatística, informar sobre a frequência *provável* com que as suas produções divirjam o suficiente da verdade para deixar de ser consideradas como tal. A conclusão virá provavelmente reforçar a convicção de que não há diferença substancial entre boato e notícia quando os primeiros são de natureza política e

⁴⁸ BAVARESCO, A., 2015, p. 119.

econômica. Para se convencer, serve lembrar a descrição da prática jornalística feita por um dos comentaristas do jornal *Le Monde*, Daniel Schneidermann, “*Ser jornalista é não acreditar em nada nem em ninguém, saber que todos mentem e que se torna necessário verificar tudo permanentemente.*”⁴⁹ A lição a tirar, ontem, hoje e amanhã, é que, frente às informações políticas e comerciais sem fundamento que parecem ser atípicas, a disposição do cidadão crítico, debatendo com as correntes aparentemente divergentes na opinião pública, deve ser *melhor* que a do jornalista. O seu moto deve ser: *Não e nunca acreditar sem verificar várias fontes*. Esse processo demonstra uma transferência singular da crença verdadeira justificada até um conhecimento que se reforça ao se entrelaçar com a não crença.

A liberdade que poderia ser vinculada a uma tese eliminativista estendida até apolítica é aquela sendo contemplada aqui. Deve finalmente se reconhecer nisto: *contestar a natureza da mídia é o primeiro passo na progressão da liberdade efetiva pela qual tornar explícita a estrutura econômica responsável por reforçar e naturalizar a desigualdade vigente entre gêneros e classes num dos principais poderes econômicos do mundo*. Para as necessidades do pensamento radical no Brasil hoje, os escritos de Agemir Bavaresco nos conduzem de uma época supostamente dourada, a do romantismo alemão, para conectá-la novamente aos nossos tempos de encolhimento e, quiçá, de calote democrático. Contra tais obstruções políticas e comunicacionais à justiça, a interdisciplinaridade serve bem à filosofia.

⁴⁹ “Être journaliste, c’est ne croire rien ni personne, savoir que tous mentent, qu’il faut tout vérifier en permanence” SCHNEIDERMAN, 1999, p. 41.



APAGAMENTO DE UMA METODOLOGIA: Sistema estruturalista, minerva marxista

Será que o caso da deformação e do apagamento da memória de orientações teóricas representa outra instância de obstrução a uma teoria de justiça? Existe no campo de pesquisa científica contemporânea o entendimento de que quanto mais técnica a pesquisa tanto mais o projeto deve se adequar às condições do mercado econômico, da competição empresarial e da racionalização dos processos de experimentação e de produção de conclusões que possam, posteriormente, ser transformadas em impacto social que, de preferência, gere lucro. No entanto, a tradição é uma variável na competição entre projetos de pesquisa e sobremaneira na competição entre metodologias, variável esta que não se reconhece sempre à primeira vista. A tradição da pesquisa humanista nunca abraçou de plena vontade as inferências e conclusões do método de análise estrutural em suas aplicações

diversas às ciências humanas e sociais e à filosofia. A celebração de uma racionalidade diferencial que interpretava agência nos fundos despercebidos da lógica linguística nunca agradou às teorias morais meritocratas que vinculam a justiça apenas ao exercício da liberdade. Decerto, a categoria de mérito se esvazia desde que a liberdade em si é vista como resultado de processos subjacentes à consciência. Sem que seja pelo mérito que se construam processos de institucionalização, é difícil sustentar a legitimidade de uma sociedade hierarquizada.

SISTEMA ESTRUTURALISTA

A questão do caráter sistemático da filosofia, especialmente representativo de uma visão transformada e contemporânea do realismo platônico, vem marcando novamente importantes correntes na filosofia francesa desde o final dos anos 1980. Apesar da radicalidade da proposta que essas correntes avançam sobre o conceito de sistema, a novidade não a caracteriza. A retomada do sistema é a marca da constância do estruturalismo na filosofia. Ainda cabe espanto diante do apagamento dessa metodologia nos cursos de filosofia no país.

Até o fim dos anos 1980, a questão da ontologia era vinculada às teorias fenomenológicas de doação do sentido e de intencionalidade mais abrangentes e menos delimitadas pela questão da consciência. Na época, houve ainda uma reação criada pelo sucesso internacional da filosofia francesa estruturalista e pelas desconstruções dos objetivos iniciais dessas correntes no pensamento. Por meio de uma leitura epistemológica da história, o estruturalismo se introduziu, como método, no terreno frágil de transformações epistêmicas e políticas. A teoria descontinuista da histórica teve consequências maiores sobre a maneira de fazer filosofia no que diz respeito às condições de produzir um discurso coerente sobre os fundamentos da racionalidade universal. As desconstruções visaram a fazer da transformação mesma o seu

próprio método, assim excluindo a ideia de fundamentos fixos, a não ser que estes agora sejam pensados como categorias “*indestructíveis*”.

Por isso, na retomada da questão da ontologia, cabe se perguntar se o estruturalismo, proposta de um discurso formal linguístico-lógico para analisar processos subjacentes às grandes concretizações empíricas e conceituais, é algo que possa ser retomado, já que o principal descobrimento das suas correntes diversas era o eclipse do humanismo, da figura do sujeito e dos conceitos que deixaram a historicidade da sua metafísica não explicitada. É plausível que a resposta a tal indagação seja negativa. Certamente, Foucault não cansou de repeti-la: não é possível ser estruturalista quando os campos da sua análise, e a sua própria abordagem, foram transformados pela ruptura de ordem epistêmica com a força pela qual a filosofia (francesa) fora também levada. A tarefa com que o “pensamento” se deparava era, então, a de se articular em função de um discurso formal para repensar a categoria do sujeito, cujos coeficientes se tornaram o do acontecimento e da verdade, seguido pela rearticulação conseguinte do objeto, do corpo e da vida; estes, sendo condicionados por parâmetros transcendentais de aparecimento, enquanto aqueles eram motivados pela recursividade embutida no formalismo.

Dessa forma, a resposta negativa, segundo a qual o estruturalismo não poderia ser o método a se pensar a questão do “espírito” de sistema na filosofia francesa, terá que ser acrescentada por essas teses. Ora, na ontologia formalista – matemática – articulada por Alain Badiou, é exatamente o estruturalismo e seus recursos lógico-linguísticos que foram atualizados.

A afirmação diretamente defendida por Badiou, em numerosas circunstâncias, inclusive no seu tratamento polêmico da obra de Gilles Deleuze, é que toda grande filosofia é sistemática, ou pelo menos demonstra um espírito de ser como tal, apesar das

progressões ocorridas no entendimento dos processos de subjetivação. Essa afirmação retoma com uma tese estruturalista segundo a qual o sujeito surge por meio de processos subjacentes e imanentes que têm a ver com o espaço geral, não totalizável, a partir do qual são proporcionadas formas inusitadas e restritas de sujeito(s) que se desenvolvem, por grande parte e quase por imperativo, aquém da consciência.

No contexto da filosofia praticada na França, cabe salientar que a questão do sistema convenceu, de forma bastante devagar, demais pesquisadores a proporcionar novamente uma dimensão formalista à filosofia. No entanto, essa aplicação de sistema foi eventualmente recebida até pela corrente de filosofia analítica francesa, no estilo inconfundivelmente cético de Jacques Bouveresse, catedrático da filosofia da linguagem e do conhecimento no Collège de France. Nos anos de 2007-2008, Bouveresse se entregou à pergunta “*La philosophie peut-elle être systématique, et doit-elle l’être?*” (*Será que a filosofia poderia ser sistemática, e a deveria ser?*), um eco ao artigo famoso de Michael Dummett dirigido ao corpus da filosofia analítica. Ao seminário fora convidada uma seleção de pesquisadores(as) para tratar os aspetos da questão do sistema, indo do naturalismo ao próprio projeto da filosofia analítica e aos assuntos vinculados à ontologia realista.¹ Na virada do século passado, Bouveresse já tinha evocado tanto Aristóteles quanto o formalismo de David Hilbert, na sua participação do livro coletivo dedicado à situação dos dez topoi/problemas da filosofia contemporânea, formalmente apresentada como sistema.² Ao contrário de Badiou, o sistema adotado por Bouveresse, tal como pela tradição analítica de modo geral, decorre do de Aristóteles, e o modo de problematizar prossegue geralmente por uma série de posições que poderia ser

¹ A lista das intervenções pode ser consultada, e as conferências escutadas, na página do Collège de France consagrada ao seminário de Bouveresse, está disponível em: <<http://www.college-de-france.fr/site/jacques-bouveresse/seminar-2007-2008.htm>>. Acesso em: 03 set. 2017.

² BOUVERESSE, J., 2001.

denominada: “*argumentum ad scepticum*”. No final das contas, a conclusão do seminário apontava para um novo entendimento da noção de sistema, divergente da reflexão de Dummett e vinculado agora a uma ontologia realista. Aproximou-se de um reconhecimento de que, na tradição maior do racionalismo francês, o sistema descreve *bel et bien* o modo como se articula a filosofia.

As tradições às quais pertencem Badiou e Bouveresse, dentro do escopo da filosofia francesa, são inelutavelmente diferentes, mas com origens comuns. Ambos visam abarcar talvez a principal dúvida com a qual se depara a filosofia: a concepção do real do cosmos, do universo, do mundo enquanto “trans-topoi”. Por mais precisa e verdadeira que ela seja, a dúvida maior vinculada ao sistema, ao modo de procedimento no tratamento da razão, pena a escapar do domínio do autor que criou esse sistema. No sistema, encontra-se exatamente o modo de procedimento que as ciências exatas não fazem, mesmo quando se afirmam, nas abstrações da astrofísica, da epigênese, da origem da linguagem e da correlação entre atos mentais e a causalidade neurosináptica, uma história evolutiva da vida ou do universo. Há uma dispersão da figura do autor e da função da autoria que hoje em dia, mais do que nunca, é uma ocorrência praticamente acidental no processo da pesquisa científica, que se faz principalmente em comunidade. Porém, na filosofia, o nome do autor domina e configura-se em saber, de maneira não dessemelhante à função do soberano em outras esferas da existência humana, e isso independentemente das estratégias da intertextualidade experimentadas a derrubá-lo. No entanto, o sistema é longe de ser específico ao modo como a filosofia se pratica. Cria-se, portanto, um certo acordo em torno de que o sistema é o nome que designa uma das grandes intersecções entre o estudo da razão na filosofia teórica e a organização de uma ciência empírica mediante os pressupostos de modelos teóricos que não são sempre explicitados.

O que propôs essa visão de sistema na perspectiva singular da tradição excepcional de produção científica, filosofia e artística

constitutiva da cultura francesa desde o Esclarecimento? No primeiro momento, não se trata de um sistema em que a ontologia designa a existência, nem tampouco as propriedades e os termos que lhe compõem. Nessa forma, a ontologia no sistema é fiel a Heidegger. Ainda curiosamente fiel a Heidegger é a dimensão *projetiva* da ontologia, pois se trata de um sistema que afirma a questão do ser conforme a lógica da concretização da alteridade enquanto *nova* subjetividade.

Mas aí ocorre, no mesmo gesto, o rompimento com Heidegger e a retomada da tradição epistemológica e estruturalista francesa, cujos maiores pesquisadores eram singularmente envolvidos também na política. A participação de Jean Cavallès, Albert Lautman e Georges Canguilhem na *Résistance* contra a ocupação nazista da França durante a Segunda Grande Guerra, enquanto desenvolviam a base de ideias que impactaria domínios vastos da produção científica e cultural, é amplamente documentada. Existe na tradição da epistemologia e do sistema na França uma concepção política explicitamente vinculada a um *sujeito político* focado numa emancipação radicalmente igualitária e universalista. O potencial do sistema não é apenas normativo em relação ao que deveria ser, nem tampouco descritivo daquilo que existe. Mas, a partir do que “há”, o sistema evidencia, por estratégias de verificação, a coerência de surgimentos de práticas discursivas subjetivas em rompimento com a configuração geral do estado das coisas. A organização subjetiva, enquanto se manifesta em demais domínios, tais como a ciência, a arte e o amor, vem na mira da análise para tentar driblar o fatalismo histórico que declara que *esta* forma de sujeito *não haverá*.

Distingue-se, então, uma tradição de conceitualização e crítica cuja palavra de ordem solicita a escuta, a disciplina e a perseverança. Como no reconhecimento das grandes teses do eliminativismo, não existem precondições para integrar nas propriedades postuladas de um sujeito indiscernível em expansão a sua integração na ordem do inteligível. Enquanto sua manifestação

estiver apenas num processo de concretização, é apenas a coerência interna do modelo teórico que pode verificar que a justiça universalizada é o seu ideal. A sua diferença arrisca permanecer numa representação antagonica, enquanto ao sujeito faltam os meios para ser entendido e crescer. Portanto, os descobrimentos sobre a imanência pelo estruturalismo e a abertura de um espaço cognitivo após o eclipse do humanismo ditam as condições *sine qua non* para que um *discurso geral* das formas localizadas de práticas discursivas não aposte sobre a probabilidade do sujeito a se realizar, nem tampouco prometa nada do lado de fora da sua organização. Articula-se apenas uma formalização descritiva da recursividade da ruptura epistêmica e acontecimental, tornada cognoscível por meio das suas consequências.

Longe de sugerir uma volta à abstração e ao perigo da repetição solipista em compulsões finitistas e lógicas exclusionistas, o sistema em questão é fundamentado na alteridade e na multiplicidade irreduzíveis. O sistema se propõe a analisar as dinâmicas e as lógicas para realizar a transformação subsequente da esfera da experiência despertada pelo eclipse do humanismo, tal como recolher os obstáculos que impedem a realização de uma nova figura subjetiva reforçada para se confrontar de maneira mais aguda às formas de dominação atuais. O sistema responderia, assim, ao desejo da alteridade efetiva e visaria a explicitar os caminhos de uma transformação consequente em que o veículo conceitual volta a ser o sujeito – um sujeito condicionado pelo outro.

A articulação do acontecimento enquanto novo barraria divagações teológicas políticas pós-schmittianas em nome de um futuro inominável, do qual sabe-se pelo menos que a sua temporalidade pode ser indistinta daquela da morte. A tensão entre morte e alteridade motiva os termos de uma eventual incorporação. Que isso possa ocorrer sem conflito, há muita dúvida, seja em respeito à ciência, à arte, à política ou ao amor.

Essa hipótese de sistema se justifica na base de uma organização não hierárquica, sem origem material ou substancial, sem finalidade causalmente motivada e intrínseca aos processos sociais de formação de subjetividades novas. De duas coisas, uma: ou o sistema demonstra essa capacidade e a filosofia se estimula dela, ou simplesmente não vale a pena insistir em sistemas.

Ao considerar as análises, as problematizações e as críticas do sistema de Badiou, trata-se de um espaço de intensa argumentação, de verificação e de justificação. Articula-se num espaço político, mas também reúne, bem que em reconhecimento das relações apenas possíveis entre eles, os campos da ciência, da arte e do amor. Esses campos se manifestam, conforme a evidência histórica, no modo não consciente da dinâmica e da lógica de uma abertura que pretende experimentar se existe, ou não, algo inteligível além da representação, da percepção intencional, da origem imagística e da lógica clássica binária que seja, no entanto, conforme ao formalismo racional. O platonismo designa a tradição filosófica dessa visão de um sujeito em sistema sem corpo dado, pois nele encontra-se a curiosa convergência conceitual e nominal da verdade, do bem e do belo. A manifestação de sistema se deduz e se recompõe a partir de processos históricos ainda sem sujeito, mas nunca se torna independente desses processos. O sistema é imanente aos processos e intrínseco ao(s) sujeito(s).

A torção epistemológica então é dada: ser ontologicamente realista frente às particularidades que ainda não existem, e quiçá nunca existirão. Será por esse viés que a transformação não estagnante se torna necessária para justificar uma ética além de tantas simples instâncias de *éthos* e de “para-ética”, isto é, de interesse particular a classes e corporações, quando não a grupos criminosos. O “por-vir”, na compreensão que lhe foi dada por Derrida, precisa se esforçar para ser pertinente, pois lhe falta a proposta de uma subjetivação política pela qual se veicular, coagular. Ainda mais, o “por-vir” tencionaria apenas os recursos

interpretativos sem assegurar que se desvie de toda identificação, faltando que se torne a se investir por um sentido oculto. Ao contrário, no conceito de genérico, o sistema apresenta um grau de indiscernível mais retraído ainda, indiscernível, mas oriundo, de soslaio, de uma prática em recolhimento aclarado do que é discernível das normas da praticabilidade e daquilo obscuro de qual se consta a dimensão da sociabilidade.

Dessa forma, é possível ver que a ética circula, na verdade, em um *ecossistema*. Ela vem a ser calibrada a essas expressões e, não tendo a propensão para se universalizar, perde o apoio do próprio sistema. Não há como defender que o sujeito seja apenas a continuidade reativa, ou que o obscurantismo místico-messiânico justifique a suspensão da razão em nome de uma força inefável em que a vida não é diferente da morte. Dessa forma, a filosofia continua por se adequar a um campo de experimentação do radialmente novo e pelo estabelecimento dos *safeguards* que possam obstruir a satisfação humana com os dogmatismos. O seu nome se torna então estruturalismo, designando o conjunto de metodologias de análise cuja convicção é a de que as condições de constituição e de geração dos discursos vigentes não se articula no mesmo nível que a representação, a intencionalidade, o complexo estruturante da diferença sexual, a lógica binária, o *conatus* enquanto força de perseverança em seu ser e a atribuição do sentido. Querendo ou não, o estruturalismo é francês.

Os contínuos avanços de pesquisa de várias proveniências sobre processos não conscientes e inconscientes de pensamento representam a corrida espacial pelas ciências sociais e cognitivas. O que o método de análise estrutural demonstrou na sua fase mais radical e histórica, aquele momento “estruturalista” representativo da pesquisa francesa dos anos 1950 e 1960, é que a teoria não escapa aos objetos hipotéticos conceitualizados em ontologias cujas suposições permanecem implícitas, latentes ou até mesmo dissimuladas por escolhas equivocadas. É vero que o estruturalismo desvendou uma camada da racionalidade com

aspectos deterministas. Mas esse determinismo não tem uma fonte natural, sendo que o realismo exposto pelo estruturalismo visa a tornar inteligível a dinâmica formadora às manifestações culturais de discursos e das suas pretensões à validade. Certos aspectos dessa dinâmica podem bem apontar a uma ética profunda, o que caracterizaria a adesão da escola francesa de hermenêutica à filosofia da alteridade. Mas a estrutura da ética da alteridade não é porquanto ética, mesmo que seja plausivelmente outra. Uma parte significativa da filosofia francesa contemporânea participa das implicações desse descobrimento, em que a opção não é mais a de evitar que se historicize a conceitualidade, mas conceitualizar os modos de historicidade e os modelos de temporalidade pelos quais sustentar a sua coerência teórica. Delimitados dessa maneira, espera-se alertar sobre os motivos dissimulados que têm contribuído a apagar no âmbito da filosofia os resultados do estruturalismo. Em foco no resto deste capítulo estará então a correção das confusões produzidas e repetidas acriticamente sobre essa crítica da modernidade que tem dinamizado a filosofia francesa no século XX, assim como essa metodologia de análise estrutural que inovou as epistemologias e lógicas a pontos de transformá-las pelo que proporcionou enquanto novos conceitos de teorias atuantes.

*

Desde a Segunda Guerra Mundial, a produção e a pesquisa na filosofia francesa foram dominadas pelas seguintes correntes: a fenomenologia existencial, a fenomenologia formal, o estruturalismo com sua dedicação à epistemologia e à ciência, seguido por um período de disseminação, de desconstrução e de singularização crítica do seu formalismo, com uma grande presença paradigmática da literatura e da psicanálise em que se redefiniram simultaneamente a filosofia prática, o pensamento

feminista e sobremaneira a análise do poder.³ Nos anos 1980, começou um momento de restauração toqueviliana de uma filosofia ciumenta dos valores da nação francesa, em que foi solicitada uma suspensão das propostas mais ousadas da filosofia diferencial prática no período pós-Segunda Guerra Mundial. Nesse âmbito, a ética da alteridade de Emmanuel Levinas tomou asas. Participaram, ao lado da entrada do pensamento sobre ética originado na filosofia moral anglo-americana e na teoria crítica, as teses sobre hospitalidade de Jacques Derrida.

Ademais, o final dos anos 1980 representa um período que corresponde a uma dramática rearticulação de posições vinculadas à ontologia fundamental heideggeriana. Coincide também com a publicação de um livro que na época foi praticamente despercebido, até visto por muitos na França como um incômodo provocativo, mas cujo impacto não para de crescer. Trata-se do livro *L'Être et l'événement* de Alain Badiou, publicado em 1988.

Para entender como se situa a proposta desse livro em relação à pesquisa da época, é importante considerar como se destacava a produção filosófica na França até 1968. O historiador inglês, Perry Anderson, observa que

ao olhar atrás [para os anos 1960 na França], a gama de obras e ideias que conseguiram uma influência internacional é impressionante. Poder-se-ia argumentar que não havia nada semelhante durante um século, recordando que, apenas nos dois anos de 1966 e 1967, foram publicados *Du miel aux cendres*, *Les Mots et les choses*, *Civilisation matérielle et capitalisme*, *Système de la mode*, *Écrits*, *Lire le Capital* e *De la grammatologie*.⁴

³ Por mais que seja um lugar comum reconhecer a referência à “literatura” como topos da filosofia francesa desde 1968, ainda é preciso entender o formalismo pelo qual se organiza antes e depois dessa data acontecimental. Recordamos a esse respeito a aula inaugural proferida por Roland Barthes no Collège de France em 1977, publicado in *Aula*. Aula inaugural da cátedra de Semiologia Literária do Collège de France. Tradução de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Ed. Cultrix, 1978.

⁴ ANDERSON, P. “Dégringolade”, in *London Review of Books*, v. 26, n. 17.2, set. 2004, p. 5. Disponível em: <<http://www.lrb.co.uk/v26/n17/perry-anderson/degringolade>>. Acesso em: 03 set. 2017.

Anderson acrescenta que, devido à febre intelectual despertada por essas obras, é pouco surpreendente que se tenha traduzido no plano social, político e cultural em uma revolução no ano seguinte. De fato, 1968 era o ano do famoso levante de maio e junho, o acontecimento da política francesa contemporânea que se irradiou por todos os satélites de seu sistema cultural.

Durante muito tempo, a significância desse acontecimento era seguida em termos dos efeitos visíveis consequentes às tendências filosóficas que ocupavam a França pelo menos até os anos 1980. Bem menor, até mudo, foi o foco sobre aquilo que 1968 *interrompeu* no âmbito da produção filosófica, a saber, o seu espírito de sistema. Por mais que o período pós-1968 tenha vindo marcar a filosofia francesa por seu gênio criativo, crítico e finalmente cético e cínico, o que antecede essa data fatídica contém uma proliferação de propostas sistemáticas sobre filosofia inegáveis na sua ambição e abrangência antes e desde então.

O período seguinte a 1968, no plano estrito da produção filosófica, adiantou o que era um intenso foco de pesquisa desde os anos 1950, iniciado, é vero, já nos anos 1930. Numa confluência da nova epistemologia e filosofia das ciências em Alexandre Koyré, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, encontrava-se também o projeto de fundamentar uma ontologia por um engajamento precoce com o programa de Heidegger, que visava a uma volta parcial às *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl. A filosofia dos anos 1930 na França foi motivada pelo trabalho matemático despertado por Georg Cantor e Richard Dedekind, cujos mais brilhantes expoentes no país eram dois jovens matemáticos e filósofos, Jean Cavailles e Albert Lautman. Se esses pensadores eram pouco conhecidos fora da França até recentemente, uma das razões principais é que tanto Cavailles quanto Lautman eram também organizadores e agentes ativos da *Résistance* contra a ocupação nazista. Num primeiro momento detidos separadamente em prisões de guerra e posteriormente foragidos, quando a

Gestapo os localizou pela segunda vez, não hesitou de executá-los sumariamente.

Com vagar, após a *Libération* da França, as linhas de reflexão abertas por esses pensadores foram retomadas, agora em intenso debate e confronto com a nova orientação estruturalista e pós-humanista de pesquisa filosófica ocorrendo na École normale supérieure de Paris, rue d'Ulm, sob orientação de Jean Hyppolite, Louis Althusser, Michel Foucault e eventualmente Jacques Derrida. Tomando em consideração os impactos e as inflexões que a guerra cava nas teorias, Étienne Balibar está certo ao comentar como naquela época, no vasto programa de pesquisa organizado em filosofia na École normale supérieure, “o destino do mundo era em jogo num seminário na Salle Cavallès.”⁵A tragédia da *Résistance* parecia literalmente se resolver em aulas de filosofia.

O livro *L'Être et l'événement*, de Alain Badiou, representa a retomada das pesquisas daquela época, ou melhor, é a sua primeira realização monumental desde 1968. O livro representa a primeira ontologia da multiplicidade fundamentada no formalismo da concepção matemática que acabou rompendo a identidade entre o Um/Uno, o infinito e o absoluto. A ontologia de Badiou é uma ontologia sem (o) Uno, em que aquilo que se torna múltiplo é o próprio infinito. A consequência da demonstração desta tese é que a ontologia deixa de ser o projeto pelo qual se totaliza o pensamento, sendo que o domínio do ser enquanto ser está indexado, atrelado e proporcionado a um acontecimento e a sua denominação dêitica. Após a iluminação heideggeriana, não há (o) ser enquanto substância, sequer enquanto potência virtual. Singularidade imanente, subtraída ao domínio da existência, a questão do sentido do ser não diz respeito ao nada, mas ao vazio de uma ruptura radical. A possível apercepção da emergência de uma subjetivação radical que se articula a partir dessa ruptura é o que parece se articular a partir da vivência afetiva, criativa. Mesmo

⁵ BALIBAR, E., 2009, p. 107.

assim, tais afetos permaneceriam da ordem representacional, intencional, autopreservacional e binária, isto é, ordenada pela teoria do sujeito e da mente vigente, se não fosse pelo plausível crescimento da subjetivação nova seguindo o entrelaçamento da verdade com um processo sem referência discernível. O novo foi uma escrita em relação imanente com experiências limites, talvez a única maneira de entender as implicações epistemológicas da criação radical.

Embora refratário a se identificar como estruturalista, *L'Être et l'événement* não hesita em situar a atuação dos princípios e categorias ontológicos no nível subjacente ao pensamento deliberativo e consciente. Ao salientar o surgimento de formas de subjetividade coletiva radicalmente novas, o projeto de Badiou tanto trabalha na base de estruturas para descrever a relação entre opinião e verdade nos discursos vigentes quanto projeta a hipótese de uma estrutura formal desse modelo geral de subjetividade a partir de uma lógica subjacente à da identidade e dos binarismos. Os leitores avisados reconhecerão esses campos de formação discursiva no sistema de Badiou como sendo as “condições”, ou espaços de produção de verdade(s). Encontra-se entre elas a ciência da rica tradição matemática francesa (Henri Poincaré, do grupo Bourbaki, Alexander Grothendieck, Benoît Mandelbrot, René Thom, Alain Connes, para citar apenas os maiores do século XX); a arte (da Nouvelle Vague, de Dada e do Surrealismo, do Situacionismo, do Nouveau Roman, do serialismo de Pierre Boulez, das instalações de Sophie Calle); a política, a era pós-imperial e os novos movimentos sociais ainda em busca de uma mediação adequada entre ética, direito e democracia radical que lhe assegure a dimensão criativa do seu projeto; e o amor. No que diz respeito aos desafios do amor, é possível enxergar que, num clima urbano de divórcios em espiral, a complexidade do *Eros* solicita o conceito e a lógica para estourar a gaiola das fantasias sem fundo em busca de contratos eróticos dignos da obra de Leopold von Sacher-

Masoch, apenas para falar da dura tarefa de reorganizar relações heteronormativas.

Nesse âmbito, o método de análise estrutural encaminha o pensamento à articulação de um novo sistema. Apresenta um espaço limítrofe, mas, para serem relevantes, os sistemas contemporâneos precisam também escapar do domínio da produção da verdade e até mesmo do âmbito da própria filosofia. Essa saída corresponde ao que Badiou denomina a “antifilosofia” e é fundamental por três razões. Primeiro, a antifilosofia impõe a alteridade em uma posição ética descentralizada à filosofia, mas numa perspectiva em que não pode ser negada, a não ser para assassinar aquilo que se mostra fugitivo no seu âmbito. A ética é precisa por não comprometer o espaço outro e por preservar a filosofia como guardiã da sua própria coerência. Segundo, a antifilosofia inflaciona o valor de uma origem que perca qualquer associação com uma substância, ou seja, a antifilosofia cerca o acontecimento como tendo um valor conceitual superior, em termos de puro ato. Terceiro, a antifilosofia projeta de volta à filosofia o “seu lugar”, o “seu” ato, a saber, o pensar, que se manifesta no lugar do sujeito cuja prescrição universal existe em função das verdades produzidas nele. Em suma, a antifilosofia é o resultado discursivo que recebe o acontecimento sem que haja desenvolvimento de um novo processo de subjetivação. No seu prisma, a atribuição da verdade é menos o processo imanente pelo qual a subjetivação cresce do que o ato que identifica a verdade no acontecimento por uma posição subjetiva que faz retorno à figura do grande homem, um soberano-homem que legifera em nome de um povo.

Ao contrário, *L'Être et l'événement* caracteriza o processo da produção e criação subjetiva enquanto anônimo e efetivamente sem sujeito produtor. Dessa forma, o livro de Alain Badiou representa a realização da dimensão mais ambiciosa da visão de Althusser. Trata-se da reformulação da categoria de sujeito para além de uma autoconfiança mal justificada na filosofia, a de que o

verdadeiro pensamento conceitual garantiria a emancipação. Por mais que Badiou costume usar a designação de “teoria do sujeito”, não há “o” sujeito no universo da sua filosofia. Em primeiro lugar, nem *existe* o sujeito em todo momento. Os seres humanos são rendidos, num materialismo brutalmente honesto, à sua realidade animalista. O humano se torna a qualificação de mais uma espécie animal, o animal humano. Quanto ao sujeito, a categoria está submersa numa ontologia da multiplicidade que firma a dissociação entre unidade e infinito, por um lado, e entre totalidade e progressão, no outro. As figuras do sujeito na ontologia de Badiou são sempre criações históricas e contextualizadas em função do que produzem. São pelas verdades que o êxito das práticas teóricas ou discursivas é o da ampliação do sujeito. A partir de um mero ponto nominal no estado das coisas, ou “no estado da situação”, na terminologia de Badiou, é pelas verdades que a transformação plausível de um Estado da situação artística, científica, política ou amorosa é prescrita.

Seja como for, o sujeito – este espaço inconsciente na agitação expressiva e comunicativa da enunciação prematura – claramente *demonstra* uma propensão a crescer, a desenvolver, a evoluir, mas sempre de maneira imanente a um dos contextos que Badiou denomina condições ou processos de verdade genérica. Porém, o que há, mais do que uma teoria da gênese do sujeito, como na fenomenologia objetiva de Husserl, é uma filosofia em que a ontologia fornece um modelo genético, ou “genérico”, do sujeito, reconstruído a partir das experiências vivas e empíricas que a produção de verdades, como pontuações do radicalmente novo, mostra. Portanto, a teoria do sujeito em Badiou deve ser entendida pelos limites das condições para que o novo perdure.

Ainda duas observações para contextualizar a mudança expressiva ocorrida no âmbito da filosofia francesa contemporânea, pois o argumento em *L’Etre et l’événement* se articula como sistema. Não existe uma simples troca de cadeiras aqui: o novo não vem ocupar o antigo espaço totalizado do sujeito

transcendente. De acordo com o ensinamento das interpretações mais transcendentais do sujeito, na tradição que vai de Descartes até Husserl, existe uma certa origem constitutiva, mesmo que essa origem não tenha valor ou quantificação existencial. Por isso, o sujeito se diferencia do animal humano pela enunciação espontânea ante o novo, que nada menos é do que uma mutação na ordem da naturalização dos discursos vigentes sobre ser humano.

Ao invés de acompanhar as provas da sua novidade, a teoria do sujeito argumenta em favor da inclusão das provas na estrutura mesma do sujeito. A promessa que implica o novo sujeito é um processo corretivo em ato com horizonte universal. Convocado é o corpus dos conhecimentos e técnicas mais avançados produzidos pela comunidade artística, científica, política e amorosa. Em vez da categoria do por-vir, trata-se do “para fazer”. Por isso, o sujeito é função de um acontecimento, de uma exceção, de um corte, uma ruptura. Segunda observação suplementar: a relação entre o modelo reconstruído do sujeito se justifica como argumento ontológico, cujas categorias são tanto as da filosofia geral quanto as da matemática. Já que a filosofia não se reduz à ontologia, mas demonstra a relação entre ontologia e as condições, essa ontologia do sujeito é a matemática, ou seja, o campo umbilical do nascimento emparelhado da filosofia e da matemática na Grécia de Thales de Mileto. Badiou ainda precisava reconstruir a fenomenologia husserliana para completar o sistema e assegurar mais a união pela separação dos campos. Enquanto a ontologia é uma teoria do sujeito *desobjetificado*, essa nova fenomenologia visa a uma teoria do objeto *dessubjetivado*.

A herança de Althusser é pouco explicitada nesse sistema, mas, em todas as intervenções feitas por Badiou sobre ele, inscreve-se uma inquietude levantada pela interrupção brutal da sua visão, que na época se confundia como mera afirmação da figura do mestre. Althusser era objeto de tal veneração pelos seus alunos que estes se recusaram a ouvi-lo quando lhes instruíram

que a assinatura de sistemas filosóficos devia condenar o seu inventor ao esquecimento. Afinal, a ideia do sistema daquela época era profundamente vinculada a Hegel, ou porventura ao Marx dos volumes do *Capital*, e menos a Althusser, que desbravava uma ciência pós-ideológica por meio do processo sistêmico da política estrutural. Visto desse ângulo, o sistema representa nada menos do que a cassação do discurso do mestre. Sem o método de análise estrutural, a lógica diferencial que vem singularizando o sistema passa logo à representação. Se fosse para combater tal retrocessão teórica, decerto, melhor seria obstruir a reconstituição do estruturalismo. Contudo, se o intuito é estipular a criação do novo como condição *sine qua non* para acessar a justiça, a análise estrutural deve ser reconhecida a partir do seu devido lugar como forma da invenção radical no pensamento.

MINERVA MARXISTA

A abrangência do estruturalismo é tal que foi por sua metodologia que o marxismo se tornou a sofisticada filosofia da ciência burguesa que interpelou as ciências humanas dos anos 1970 e 1980. Com a expulsão calculada e forçada do estruturalismo pela dinâmica normalizadora da hermenêutica, é pouco surpreendente que o marxismo tenha se eclipsado em seguida nas universidades francesas. Na última década, algo aconteceu.

Na persistência do virtual colapso do sistema financeiro internacional em 2008, e no espalhamento das revoluções políticas despertadas pelo sacrifício do tunisiano Khaled Ezafuri, em dezembro de 2010, e pela publicação dos Wikileaks, encontramos numa sequência reafirmativa da contestação social e política organizada. Porém, o momento na escala tanto global quanto local não suscita muito para comemorar em termos de aquisições sociais decorrendo das diversas contestações. Mesmo os casos da Tunísia e do Québec já se retraíram perante as ameaças pelas velhas táticas do poder e por justificativas incongruentes. Até devemos olhar com

suspeição qualquer glorificação da convergência da técnica das “redes sociais”, numa suposta consolidação das “liberdades fundamentais”, com as poucas mudanças reais que têm ocorrido no plano econômico e jurídico. De toda forma, se elas tivessem realmente acontecido, implicariam mais o Brasil do que demais países ricos. A situação política simplesmente não reflete a vontade das multidões, que ainda acreditam no processo democrático. Por fim, o desenvolvimento industrial acelerado está visivelmente, embora longe das câmeras, fomentando desastres onde deveriam florescer oásis.

Mesmo assim, não se pode duvidar que houve alterações ao longo desses dez anos de crise estrutural. Por trás da discussão midiática sobre a potência organizacional das redes sociais, sobre as primaveras e demais movimentos “*Occupy*”, a função do militante e do organizador parece ter sido *automatizada*. A organização coletiva não precisa mais de líderes para se ativar. Mas será que consegue se manter sem canalização numa figura central? Afinal, a discussão midiática, assinada por Veja e Globo, continua vencendo na frente da diversão, pois a interrogação acerca da sequência política em curso é fazer parecer como “apenas uma bagunça” aquilo que realmente se trata de revolta. A verdadeira luta pela opinião agora pode bem ter migrado ao fórum ativo das redes sociais, mas os canalizadores mais ou menos ágeis do capital não deixarão se espalhar, sem violência e sem massacres, os poucos privilégios adquiridos do público ao custo do sangue e do sofrimento de muitos. Por mais que se encontrasse, e talvez ainda se encontre num lugar ideal, uma pressão sobre esse sistema de capitalismo de acionários para se democratizar, ninguém, salvo os próprios mentirosos, engana-se em imaginar que a democratização atual alcança as demandas morais e legais legítimas dos povos, dos militantes e dos grupos levantando a revolta às ruas. Eis uma razão forte para retomar com sistemas de pensamento e de análises em que a política e a economia são ciências da luta necessária entre poderes oligárquicos e os múltiplos desfavorecidos. Eis uma boa

razão para ler a reflexão de Roberto Ponciano sobre a ideia comunista e a sua ética.

Existem pelo menos três direções na perpetuação do comunismo em nossa contemporaneidade. A primeira considera que os princípios do comunismo, apesar da implosão do sistema de comando estatal de vários países que adotaram diretrizes administrativas e econômicas a partir do marxismo-leninismo, nunca deixarem de ser da atualidade, pelo menos no plano da verdade, se não fosse no da política institucionalizada. Eis a posição, *grosso modo*, de Alex Callinicos, Perry Anderson, Toni Negri e Terry Eagleton. Outra direção reconhece a interrupção da sequência vitoriosa do comunismo nas frentes da revolução operária, da guerra civil entre classes, da ocupação da indústria privada, da derrota de sistemas fascistas e das insurgências camponesas, ou, finalmente, do simples processo de eleições democráticas, como foi o caso no Chile dos anos 1970. Essa direção, por vezes chamada comunismo do “terceiro mundo”, reconheceu que a monumental vitória soviética e, talvez, chinesa, desviou do projeto igualitário inicial. Contudo, até mesmo essa tendência encontrou, por força da hostilidade estadunidense contra qualquer forma de governo de justiça social na América Latina, uma transformação tática e estratégica nos acontecimentos em Chiapas nos anos 1990. De repente, o marxismo não serviu mais de referência implacável aos princípios organizadores da política econômica. As singularidades da América Latina, sobremaneira nas lutas dos povos indígenas para manter terras e economias endógenas, pareciam mudar o foco referencial. Enquanto isso, os próprios Estados-Unidos redefiniram o que constitui a maior ameaça à segurança política e econômica do seu país, e não é mais o comunismo. Nesse rumo, a ideia comunista se trabalha na sombra dos impérios, e não mais em confronto direto com eles.

Uma terceira direção, ainda, define-se por meio de um espírito de ruptura e de recomeço, ruptura *no*, mas não *com* o comunismo. Eis a direção de Badiou, Zizek, Rancière, e aquela que

mais corresponde à visão expressa no livro de Ponciano, *Para uma ética do devir a partir de Marx, através da educação dos cinco sentidos e do combate à alienação do homem*.⁶A direção de Ponciano é a de mergulhar a prática comunista no meio do contexto atual em que se exalta novamente a evidência moral do pensamento de uma política revolucionária, solidamente integrada numa filosofia da educação. De cunho lukacsiano, tal posição impele uma inflexão acerca das visões anteriores do comunismo. Nessa medida, Ponciano recorre ao pensamento do jovem Marx com Engels, que juntos visavam a compor uma “ética dos cinco sentidos” para destruir o complexo estado de alienação do ser humano vivenciando o capitalismo industrial.

A ruptura com interpretações anteriores da ideia comunista caracteriza o livro de Ponciano por causa da atenção dada justamente à ética e à educação, duas áreas que se aprofundaram mais nos Estados de Direito Constitucional. Ao escolher uma ética no contexto do comunismo, ao invés de um liberalismo convicto na bondade das elites para redistribuir a riqueza para todos, Ponciano compartilha convicções recentemente articuladas no plano da reflexão internacional, tal como na hipótese comunista de Badiou. Portanto, não se trata de um retorno desesperado a um passado que deixou de ser glorioso há muito tempo, ou de compensar a famosa distância entre teoria e prática com ainda mais teoria. Já o pensamento revolucionário não reconhece mais os termos abismais em que se situava o extremo privilégio que detiveram os poucos que estudavam, o que não significa que a mera educação não supervisionada possa escapar à ideologia. Por meio da filosofia, Ponciano frisa que a atividade do militante é também uma de educador, as *Teses sobre Feuerbach* vindo lhe dar apoio nesse respeito.

⁶ PONCIANO, R. *Para uma ética do devir a partir de Marx, através da educação dos cinco sentidos e do combate à alienação do homem*. Rio de Janeiro, NPC Editora, 2014. [Esta seção retoma partes do prefácio que Ponciano me convidou a escrever para este livro. Agradeço-lhe novamente.]

Na antiga zona do G8, pelo menos, há razões históricas e críticas fortes e concretas pelas quais a filosofia marxiana, em desejo de uma revolução, rompeu com o pensamento sindicalista. Por um lado, são razões que decorrem dos comprometimentos de sindicatos europeus e norte-americanos com o “eurocomunismo” ou da doutrina de John Kenneth Galbraith, em que se valorizavam as empresas “quase benevolentes” do capitalismo dos anos 1960 e do início da década seguinte. Como frisa Negri, exigiu-se naquele momento uma postura defensiva dos sindicatos num momento de forte automatização nas usinas, mas também se fazia proveito do medo para provocar a submissão dos sindicatos às “leis” do mercado. Esse processo de despolitização afetou, tanto como necessidade quanto como comprometimento, vários setores da indústria pesada na Europa, tal como na América do Norte, num momento de surgimento do setor dos serviços na economia.

Após anos de engano e repressão, de fraude e impunidade, veio o termo da paciência, o fim da linha da boa vontade para colaborar e aceitar as mudanças imprescindíveis da declamada nova economia. Veio o momento de se enraizar, novamente, nos textos de Marx e do marxismo, cuja expulsão dos cursos de filosofia no país nunca realmente se recuperou, apenas recentemente, do AI-5, quando uma legião de professores de filosofia, política, história e ciências sociais foi cassada das universidades federais. O retorno à plena democracia no Brasil em 1988 já coincidiu com a marginalização dos modelos teóricos marxianos nas universidades dos países liberais, sendo substituído por modelos apáticos como as escritas pós-modernas demasiadas culturalista em teor.

As pesquisas iniciais que proporcionaram o livro de Ponciano antecipam o colapso financeiro de 2007, assim superando a postura antiteorista do pensamento sindical quando este último chegou ao governo federal. Admitimos que nas experiências de Lula, ou de Chavez, o bem-estar social cresceu devido a *commodities* com valor alto no mercado internacional

(minério de ferro, petróleo, soja, etc.). Um “Brasil para todos” resultou do lucro, mais do que da visão de um socialismo indígena, vitorioso e efetivado na parceria entre Morales e Garcia Linera. Decerto, na sua dimensão continental, o Brasil ainda precisa aplicar essa visão de uma integração do povo, e singularmente, dos seus “endógenos” e indígenas, na sofisticação de uma organização política que exceda o corporativismo oligárquico e mafioso que retomou o seu poder secular em Brasília.

Por isso, defende-se, sem concessão à oposição, que a educação, e mais especificamente, a formação crítica e ética do cidadão, mudou pouco sob a governança de Lula, e ainda menos sob a de Dilma. Ultrapassou o projeto do FHC apenas no que foi proporcionado à *infraestrutura* da educação superior, e não ao seu conteúdo próprio nas condições da *categoria de professor*. Lula poderia reagir e dizer que no que diz respeito à formação crítica, no seu conteúdo, trata-se fundamentalmente de uma contribuição dos educadores eles mesmos, sendo assim, não se trata de um assunto do seu governo. Porém, nada nas condições banais do afastamento de Cristovam Buarque do Ministério da Educação, em 2004, nem na lamentável conduta do governo PT da presidenta Dilma Rousseff com os professores grevistas da quase totalidade das universidades federais do país, em 2015, justifica a pretensão do PT a se destacar como exemplo do senso de moral superior que as universidades, principalmente, evidenciam pelo ensino.

Nesse contexto, com o recuo dos que foram empossados no governo a levar a cabo a mudança econômica e social, o comunismo se torna atual novamente. Quando a elite engana o público para obstruir que reformas econômicas fundamentais sejam realizadas para urgentemente combater a extrema desigualdade, a igualdade econômica se torna uma exigência. Um comunismo “sem partido”, de fato, mas um comunismo que reconhece, mais do que antes, como derrota significa aniquilação. Nada prepara, no entanto, o comunismo hoje a formar uma população pobre puxada entre os jeitinhos e os deuses, nem

porventura a fortalecer intelectuais que são alvos frágeis de organizações políticas predatórias, erguidas num vácuo moral, no espaço mesmo em que atuam entidades como o Instituto Millenium.

Ponciano vigorosamente defende as teses *econômicas* do marxismo num momento da véspera do retorno desse sistema filosófico em toda sua solidez. Vaidosos fomos, ao pensar possível que Marx poderia ter sido deixado por trás, numa visão filosófica que colocava a ética na sua finalidade antes da política, ou a liberdade atomística do individualista antes do sentido partilhado da coletividade – ambas visões buscando justificações em ninguém menos do que Hegel. Depois do colapso do sistema financeiro mundial em 2007-2008 e seu resgate pelo dinheiro público, aceita-se que qualquer caminho para frente passa por Marx: *Aufhebung*.

Ao ler *Para uma Ética do devir a partir de Marx*, perceber-se-á logo como Ponciano mantém a indexação do comunismo ao marxismo. Isso era justamente a grande questão pré-2008 de saber se ainda se sustentava. Pois, longe das teses sobre o proletariado, a revolução e a dialética, o marxismo “humanista” do jovem Marx parecia perder sua força de convencimento, ainda mais frente à questão de saber se uma ética marxista era de fato possível. Outra questão se colocava também: será que na ideia do comunismo, a referência a Marx era imprescindível? Os mestres atuais da esquerda, Badiou, Rancière, Fredric Jameson e especialmente Chomsky, já há muito tempo, transformaram Marx a tal ponto que, para outros como Negri, não se tratava mais de marxismo. Se devemos acreditar em Chomsky, no seu pensamento político nunca se tratava de marxismo. O que a leitura de Ponciano mostra é que um bom número de intelectuais comunistas teve que se afastar do modelo althusseriano da análise econômica das possibilidades de uma revolução anticapitalista, por um lado, e, por outro, suspender a própria filosofia dialética para entender o ser humano. Assim operada a avaliação crítica do pensamento marxista, o que permanece é a necessidade de educar e organizar o

público frente àquilo que se mostra de maneira mais crua, mas que escapa às teorias econômicas bêbedas das realizações do capitalismo tardio: pobreza, precariedade, delitos, prisão, dívida, assalto e morte violenta. Dessa forma, a filosofia mais abrangente do marxismo é uma etapa imprescindível no realinhamento do pensamento crítico, algo aliás que a escola brasileira de pesquisas lukacsianas argumenta há muito tempo.

Portanto, a carta metodológica que Ponciano joga não é nem dialética, nem negativa. De maneira praticamente contraintuitiva, porque não há nada de apologética. Ponciano segue uma formalização da ética marxiana a *partir de* Marx, uma ética do “*devir*”. Essa ética remete à expressão apresentada pela primeira vez nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*: “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias.”⁷ Afinal, uma formação ética dos sentidos, para que o explorado e o explorador se tornassem sujeitos, o que significa nesse contexto, “inteiros” e “ricos”. Mas será que na hora do combate essa ética serve a uma função?

A dissertação de Ponciano se constrói em torno de cinco pensadores principais além de Marx: Michael Löwy, Althusser, Badiou, Georg Lukács e István Mészáros. De Löwy, Ponciano segue a pista de explicitação necessária da metodologia marxista. Como mostra Löwy, na *Teoria de revolução no jovem Marx*, o conceito de revolução, para revelar a sua significação por um projeto de emancipação universal, deve ser lido pela matriz do marxismo. De Althusser, Ponciano aprofunda a ideia de “corte epistemológico”, mesmo se, no que diz respeito a suas próprias ambições, o corte se situaria menos no momento do surgimento da *história* em Marx do que no momento em que ele passa a incluir um *conceito de devir emancipatório* no seu pensamento. Dessa forma, o corte deixa de marcar apenas a transformação do marxismo numa ciência (o materialismo histórico), ao contrário da mera “ideologia”

⁷ MARX, 2004, p. 150.

dos textos da juventude, como sustentava o mestre da *École normale supérieure* de Paris. Na grande tradição brasileira, Lukács e Mészáros ocupam um lugar central para aprofundar o nosso entendimento da lógica estrutural do capitalismo e como a dimensão emancipatória não é uma mera questão empírica de mudança de formas de governança. Encontramos nesses autores a rigorosa análise filosófica que alicerça a liberdade comunista na tensão entre a realização do ser humano enquanto individual tal como coletivo. O devir da ética se vincula cada vez mais a um projeto universal de educação.

Portanto, Ponciano oferece um retorno à fase humanista de Marx para melhor frisar a continuidade de períodos que, até recentemente, eram marcados pelo corte epistemológico da dialética materialista. Conforme sua análise, a ética do devir em Marx encaminha-se para a abolição do trabalho compulsório. A corrupção efetuada do pensamento pela submissão a apenas uma forma de trabalho proporcionou outro grande mal contra o qual Ponciano levanta as armas: o fetichismo. Por meio desse termo, encontramos finalmente a obra completa de Marx implicada nessa reflexão que se queira nova, especialmente no que diz respeito ao devir promissor da ética na luta social para realizar uma formação da cidadania que olha, valoriza e trabalha em direção a um igualitarismo radical.

Que nos seja permitido evocar uma anedota das mais felizes. Tivemos o prazer de orientar o trabalho de Ponciano, *A Ética do Devir a partir de Marx*, não nos cursos tradicionalmente vinculados ao pensamento e militância de esquerda do Rio de Janeiro, na UFRJ ou na UERJ, mas, como dito acima, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho. Nunca diremos que uma mera dissertação defendida ou uma disciplina proferida possa corrigir o legado autoritário de uma instituição, muito menos o da UGF, numa época em que só intensificava a exploração criminosa de professores dedicados a formar uma geração de cidadãos e profissionais cariocas e

brasileiros. Mas ter defendido uma dissertação sobre Marx, em que brilham os nomes de Löwy, Mészáros, Althusser e Badiou, exalta a potência da reflexão política num lugar onde reinava o catolicismo integrista do Opus Dei, quando não foi uma filosofia tomista conservadora que legitimava a ditadura militar. Ou, para citar um honorável padre professor jesuíta da FAJE, em Belo Horizonte, num lugar onde lecionavam os “fascistas”.

Para concluir nossas considerações, cabe afirmar que a ocultação dos escritos de Marx no ensino da filosofia prática, como estava sendo feita até 2008, é outra marca de uma obstrução à justiça. A justiça não pode ser aplicada, tampouco administrada, filosoficamente sem recurso ao pleno conhecimento dessa obra. A sua conexão à história real pode não seguir dialeticamente, mas o esforço pelo público em aplicar princípios de igualdade à economia quando um momento histórico lhe permite, isto é quando a elite armada recua da ameaça de assassinar seus integrantes mais corajosos, comprova que a finalidade da filosofia é a de contribuir à construção de modelos econômicos baseados sobre igualdade, pois a sua finalidade é a de criar livremente meios para criar a justiça antes de aplicá-la. Ainda sobre Ponciano, cabe frisar um desejo, decorrendo da promessa do livro e da introdução escrita pelo autor, que num futuro anterior os “trabalhadores comuns” ampliassem “a minoria acadêmica” para que a divisão das categorias “acadêmicas” e “trabalhadores” somem juntos contra uma meritocracia política, jurídica e econômica que voltou sem maior justificação ao público a avançar sua força da exploração e da desigualdade sangrenta. Se seu trabalho se realiza pelo apelo regular à décima primeira tese sobre Feuerbach, ela se *justifica* ao remeter à primeira: “a principal insuficiência dos materialismos até aos nossos dias [...] é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objeto [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]”. Daí, surge a necessidade de dar forma àquilo que ainda não é percebível, aquilo que, nos termos de Marx, é a *atividade sensível*

humana, praxis, como *subjetividade humana*. Uma preparação então para o projeto comunista, isto é, em rumo à sociedade radicalmente igualitária, em que o etos econômico encontra a ética filosófica.



PSICOCONTRATUALISMO: Os afetos de desamparo em Vladimir Safatle

O Circuito dos afetos de Vladimir Safatle apresenta uma brutal identificação e um meticuloso desmonte de uma tendência naturalista na filosofia política atual a fundamentar a moral kantiana, contratualista em sua arquitetura, com uma psicanálise antifreudiana e antiestruturalista focada na inscrição ética na vida no nível dos afetos e das emoções, um nível que isola o indivíduo como se fosse num estado da natureza anterior às dinâmicas estruturantes da consciência humana. É possível reconhecer a estratégia envolvida com este *psicocontratualismo*. Trata-se de uma versão liberalista a fundamentar nas bases pretensamente empiristas, sem atender à diferença sexual nem às condições socioeconômicas que formam as consciências.

Em 2015, Safatle esteve no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS para conversar sobre o livro. Neste capítulo, apresentamos as considerações que fizemos sobre os argumentos desenvolvidos. Pela presença da nomenclatura musical no livro, e sobretudo pela significação profundamente dialética desta expressão, intitulamos a nossa intervenção: *Da capo al coda*, ou seja, do fim, voltar ao início e continuar até... a coda.

Na visita livresca que professor Safatle nos propôs ao que ele denominou “nosso universo dialético”,¹ existe naturalmente uma tensão entre necessidade e prudência. Há uma tensão entre a necessidade de articular uma ontologia social que seja também didática no sentido em que se faz um apelo a contemplar um desafio conceitual, o desafio de pensar o sujeito político em novos termos, tensão então entre essa necessidade e a prudência para evitar que ocorra uma despolitização dessa ontologia, um risco decorrendo do mero fato da complexidade da articulação do sujeito político no livro.

A ideia de sujeito político certamente circula em nossas atividades cotidianas. Todo mundo a conhece intuitivamente. Mas o discurso reflexivo, teórico, que esclarece a sua estrutura ainda escapa, em muitas maneiras, ao discernimento geral. Por isso, a ideia arrisca a permanecer aquém da compreensão de uma população cuja formação filosófica e política ainda está inadequada para receber a mensagem crítica e ética que é a da filosofia. É simplesmente constatar: a filosofia luta para sua sobrevivência social e institucional. Ela está sendo submetida pelas agências de fomento a uma disciplinarização interna que acaba desvirtuando o que sempre era a sua vocação multidisciplinar, pressionando-a a se afastar de envolvimento com as ciências experimentais, a não ser que ela abandone a vocação de criar novas perspectivas sobre historicidade e temporalidade no trabalho do conceitualizar.

¹ SAFATLE, 2016, p. 31nt.

Por outro lado, a filosofia passa a ser o pequeno discurso sobre a sobrevivência cotidiana, em que a noção de ética realiza o contrário daquilo que é implicado pelo seu potencial. Nas mãos do novo discurso liberal-autoritário, a ética vem a consolidar não tanto o conteúdo do *status quo* quanto as estruturas e os processos que o proporcionam. Ao invés de justificar por que a crítica deve se tornar radical, assim visando à configuração política econômica, a ética liberal reduz esse conjunto de desafio ao contexto interpessoal. Nesse sentido, a filosofia tem que brigar para manter seu espaço no discurso público, brigar contra o filtro forçado nela para se adequar a um discurso do direito e estabelecer a sua diferença com respeito a várias confissões religiosas.

O livro *O Circuito dos afetos* se junta às tentativas de responder a esses desafios. No livro, trata-se do afeto do medo que seria inerente à psicologia humana e do desamparo como “afeto que nos abre sobre as relações sociais”. ²O foco nos afetos é o resultado de uma indagação sobre aquilo, nos seres humanos, que contribui para limitar a ampliação da dinâmica democrática nos Estados nacionais, precisamente naqueles denominados “democracias liberais”.

A questão é posta: até que ponto estes dois afetos, o medo e o desamparo, são fatores que impedem a ampliação do modo democrático de governar?

CRISE

Conforme a mídia, sabe-se que a democracia está em “crise”. Na medida em que “crise” descreve processos reais e algo que existe realmente, o termo deve significar pelo menos duas coisas.

Primeiro, desde o fim dos anos 1980, está ocorrendo nas sociedades liberais, as sociedades em que vigorava uma política

²Idem. p. 54

econômica ligeiramente keynesiana no estado de bem-estar social, uma concentração intensificada exponencialmente de riqueza nas mãos de muito poucos, do 1 percentual, ou menos, da população. Entre esses países, destacamos o Brasil, cujo PIB per capita o coloca ainda em 2017 entre as dez maiores potências econômicas do mundo, mas também no clube dos países que estabeleceram as normas em matérias concernentes à democracia moderna, como os Estados-Unidos, a Inglaterra e a França.

Segundo, o público das democracias liberais está sendo traído regularmente pelo processo político, traição agravada no Brasil pela natureza do sistema político institucionalizado pela Constituição de 1988 e pela sombra da conduta impune dos atores da ditadura militar que circula nela. No entanto, quando adentramos nessa temática do “medo” no livro de Safatle, enfatiza-se que não se trata do medo da catástrofe ou crime ambiental, na região do rio Doce em Minas e Espírito Santo, nem dos medos de terrorismo ou de imigração massiva importados dos países do hemisfério norte. Tampouco são medos concernentes à violência social e à guerra civil particular, mas aqueles medos menores que a mídia usa para obcecar o público brasileiro para obscurecer o que foi a dinâmica de 2013 e o que são as implicações dela sobre o que o país exige para que seja viável a instauração de um processo de subjetivação, cujo ideal é a criação da justiça econômica, além de social. Se quisermos entender o argumento de Safatle, devemos distinguir o afeto do medo cujo uso é feito em uma lógica de guerra ou por decorrência de uma catástrofe ambiental dos afetos do medo e do desamparo que representam o alvo e a presa de uma lógica e uma dinâmica da ordem social ativa em tempos de paz.

A maneira como a noção de crise passou a integrar a filosofia exige uma variação no modo como se conta a história dos sistemas de pensamento. Por mais que seja fato que foi Husserl quem cristalizou a noção na primeira parte dos anos 1930, com exceção de duas conferências proferidas em Praga e Viena em 1934, esse “fato” só se tornou manifesto com a publicação da obra

tardia de Husserl em 1954 pela editora *Verlag*. A tradução francesa da conferência ministrada em Praga, por Ricoeur, ocorre apenas no final dos anos 1960, período em que é traduzido para o inglês por Quentin Lauer³. É a partir desse momento que o termo se retroprojeta sobre o que é conhecido da obra husserliana, encaixando-se bem para descrever retrospectivamente um período determinado pela deflagração da Segunda Grande Guerra. Ao comparar a positividade do termo “crise” com a conceitualização feita por Kuhn na *Estrutura das revoluções científicas*, a “crise” que afeta “paradigmas da ciência normal” não manifesta nenhuma finalidade enquanto tal, tampouco a sua permanência forçada, ao contrário do significado que se deve acrescentar a sua definição hoje.

PSICANÁLISE

Na configuração deste tempo de crise extensa, a metodologia de Safatle faz ampla referência à psicanálise, sobretudo a Freud, Lacan e Winnicott, para tecer uma teoria do circuito dos afetos. O que explica essa atenção à teoria da psique humana, ou seja, à dimensão formadora da psicologia individual humana no domínio da política? Safatle propõe a seguinte explicação:

Freud é movido, a sua maneira, por um questionamento sobre as condições psíquicas para a emancipação social e por uma forte teorização a respeito da natureza sensível de seus bloqueios.⁴

Ou ainda:

O que temos em Freud é uma maneira de pensar os caminhos da afirmação do desamparo, com sua *insegurança ontológica* que pode nos levar à conseqüente redução de demandas por figuras

³ HUSSERL, E., 1965.

⁴ SAFATLE, V., 2016, p. 50.

de autoridade baseadas na constituição fantasmática de uma força soberana ou mesmo por crenças providenciais a orientar a compreensão teleológica de processos históricos.⁵

A “psicologia” humana é foco de interesse ainda na modelização teórica das condições do desenvolvimento da pessoa humana, em particular na relação entre mãe e bebê. Sem que o bebê possa falar ainda, essa relação primeira de cada ser humano ocorre numa dimensão dita “antepredicativa”. Apesar dos carinhos e da frequente felicidade despertada pela imagem, quase sagrada, da mãe com o bebê, nela se encontra, na verdade, algo mais sinistro, a saber, um terreno de luta e de conflitos de interpretação menos no ato que na imagem, cuja superfície reflete a teoria que lhe é projetada como se fosse uma tela. Nessa tela, ocultada pela naturalidade, dizemos a sacralidade do ato, forma-se em torno do seu sentido a formação da pessoa humana, e especificamente do conceito de *indivíduo*.

Ao deslocar o olhar e o carinho da natural espontaneidade desse abraço entre mãe e bebê, entra-se num terreno minado de conceitos. *Como* se olha aquele abraço não te determinasse como ser frio desprovido de amor, mas como ser pensante ciente do modelo “psicocontratualista” que se reproduz pela imagem do ato. Trata-se de uma luta para situar propriedades culturais na dimensão da natureza, estratégia que se conhece desde as teorias do *jusnaturalismo* e do contrato social em Hobbes e Locke, e depois em Rousseau, Kant e Hegel, em que se visa a situar um pretendido “estado da natureza” em que são inscritos os princípios determinantes da moral e do direito pelos quais a sociedade civil e o Estado que a enquadra devem se justificar. Situar a gênese do indivíduo na dimensão antepredicativa da relação entre mãe e bebê, ou seja, no desenvolvimento da *pessoa*, é igual a situar a propriedade privada, o mercado e o dinheiro no estado de natureza pré-civil, pré-contrato e, pelo que nos diz respeito, *antepredicativo*.

⁵ SAFATLE, V., 2016, p. 72-73.

Que a verdadeira existência do estado natural não seja comprovada pelas teorias políticas denominadas contratualistas é secundário aqui. Entretanto, é preciso focar nas estratégias detrás das justificações teóricas que afirmem a sua existência. Portanto, ao seguir o argumento de Safatle, trabalha-se para *desvincular* o surgimento do indivíduo, do *conceito* de indivíduo, dessa dimensão relacional entre mãe e bebê em que se forma a pessoa humana. De acordo com ele, o indivíduo teria uma outra história, necessitando outro contexto, a saber, uma história da interpretação dos seus afetos.

Resumindo, o que está em disputa no livro de Safatle é como conhecer melhor o medo e o desamparo no dia a dia, e isso para salientar a força inovadora das relações sociais pelas quais possa surgir um novo sujeito político. Pois o medo e o desamparo em nosso tempo, em nosso momento, argumenta Safatle, são explorados pelo Estado para impedir que a democracia saiba se ampliar. No uso do termo de Estado, deve-se entender também o seguinte: a arquitetura de Montesquieu, que descreve as instâncias e a divisão do poder no Estado liberal, valia no passado, não vale mais hoje. Como defendemos no primeiro capítulo, não são três instâncias de poder, mas pelo menos cinco, atravessadas por uma sexta, que configuram o Estado: além do Executivo, do Legislativo e do Judiciário, devem-se explicitar os dispositivos de segurança (em suas variações) que obedecem a sua própria cadeia de comando, que compõe o que se designa pelo termo de “Estado profundo”, e à mídia corporativa, que representa a agenda da plutocracia, atuando pelos *hedge funds* e os novos instrumentos de classificação psicográfica, como o *Ocean*. Todas essas instâncias são atravessadas, como se fosse por uma costura, pelas quadrilhas de crime organizado que dispõem de entradas no aparelho securitário do Estado e, quando não é possível, organizam suas próprias forças paramilitares. Ao usar criticamente o termo Estado, entende-se essa partilha do poder.

Se esse modelo hipotético se comprovou no caso dos Estados- Unidos, da Inglaterra e da França, ele sofre variações no caso do Brasil. A diferença se faz ver com o avanço da operação Lava Jato como extensão de um novo militantismo vindo do Ministério Público Federal e da Polícia Federal.⁶ Por ser um tribunal de exceção, o Lava Jato centrado em Curitiba, sob comando do juiz de primeira instância, Sergio Moro, tem um ideal de correção do sistema político que não se encaixa na compreensão constitucional da justiça, e aquilo que caberia apenas à esfera do Judiciário. Desse mesmo fato, há de se defender a ideia de que a ampliação dos setores jurisdicionais no processo político depende tanto da posição do poder midiático quanto da ampliação sui generis da atuação da Polícia Federal, fechando o circuito, pois regulado pelas normas do MPF. O Estado brasileiro, como defendemos no capítulo primeiro deste livro, não segue o modelo

⁶ Apesar da lucidez da articulação fatural conduzida por Marcos Nobre sobre a política nacional e a atuação do PMDB na mira do Lava Jato, a postura politicamente centrista deste pesquisador limita suas análises e, mais ainda, seus prognósticos, ao campo da política partidária e ao poder. Isso se vê nitidamente na maneira como tem analisado os resultados das eleições presidenciais na França em 2017. Sobre a eleição de Emmanuel Macron à presidência da République, Nobre estima que se trata da “tentativa de refazer a fronteira política, de entender o temperamento social e de entender que era necessário um movimento social para isso.” [Paula Miraglia, entrevista a Marcos Nobre: “Como governistas e opositores trabalham o pós-Temer, segundo este filósofo da Unicamp”, in *Nexo*, 20 de maio de 2017: < <https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2017/05/20/Como-governistas-e-opositores-trabalham-o-p%C3%B3s-Temer-segundo-este-fil%C3%BFsofo-da-Unicamp>>.] Nesta análise, Nobre erra sobre as implicações da eleição de Macron na França, pois se restringe ao modelo da normatividade habermasiana, em que os únicos dados a serem interpretados na política são os que chegam a ser representados e julgados pela hegemonia centrista. O fato de que o abstencionismo e a destruição dos votos chegaram em “segundo lugar” nas eleições, ou que foi o Macron e o ex-primeiro ministro Manuel Valls que suspenderam a potência do Partido Socialista, plausivelmente o destruindo, não é tratado por ele, menos ainda o fato de que *La France Insoumise*, o partido de Jean-Luc Mélenchon, alcançou e superou o Partido Socialista, assim reafirmando a força demográfica da esquerda radical na França. Nesse respeito, as análises estruturais de Safatle estão no caminho certo. A derrota da “esquerda” nas urnas não resultou da falta de inteligência política alguma, mas da rejeição a buscar o poder a todo custo para depois ser forçado a realizar a agenda política dos principais financiadores da campanha. Se de fato forças progressistas não têm nada a ganhar se não a mexer com essa estrutura da representação política nas democracias liberais, isso não implica de forma alguma a sua “autodestruição”, apenas a necessidade de encontrar outros meios além do financiamento corporativo e bancário dos partidos para que haja um impacto sobre a política partidária a partir da imensa base social da população que luta por outra forma de representação da sociedade no Estado.

montesquiano, a não ser de usar a terminologia que lhe é específica para enganar a sociedade sobre seu modo efetivo de operação.

Tomando em consideração esse clima social, o livro de Safatle expõe a lógica da ordem social que provoca e usa o medo como instrumento político em tempos de paz. O que não exclui, é óbvio, que o terrorismo ou o crime ambiental sejam usados pelo Estado para justificar tanto a restrição dos direitos fundamentais, assim que a cidadania deseje manifestar publicamente, quanto o retrocesso do processo democrático de modo amplo em nome de segurança nacional.

Acreditamos que o diagnóstico feito por Safatle, por ser justo, permanece ainda focado numa distribuição entre afetos nobres e os mais desprezíveis. Contudo, são os segundos que são alvos dos produtores da agenda política, o que deve manter também as tentativas de persuasão no nível dos escrúpulos mais baixos que se encontram entre os cidadãos. Penso especificamente na produção de comportamentos histórico-obsessivos pela televisão, rádio e mais ainda pelas redes sociais. Por um lado, o circuito dos afetos de consumo é o mais banal das lógicas do marketing: uma empresa de telecomunicações ganha lucro ao vender propaganda comercial. Ora, para que empresas de marketing vendam seus produtos propagandísticos aos conglomerados da mídia privada, elas precisam de comprovação de um parque de telespectadores amplo o suficiente, resultado em consequência de apresentadores cuja função é menos a de informar do que a de levar o público a tal nível de confusão emotiva que provocá-lo para realizar atos violentos no espaço público é apenas o próximo passo. O que opera como controle dessa eventualidade são os termos da concessão e diversos contratos firmados com o Estado. A infração proveniente de subversão da ordem pública poderia custar caro para empresas de telecomunicação. Por ganhos ideológicos, haveria perdas de lucro. Por isso, o paroxismo da histeria raramente é visado. Não se deve

extenuar o público, pois, no final das contas, o que comprova também que são um público que possa ser explorado, é o gesto de sair em lojas e comprar, ao invés de se reunir para quebrar. Dessa forma, o medo é apenas um dos complexos afetivos produzidos por empresas de telecomunicação. Outro tão potente é o complexo histórico-obsessivo.

DUPLA TAREFA, DUPLO DESAFIO

Isso sendo salientado, *O Circuito dos afetos* responde de maneira brilhante a uma *dupla tarefa* que se traduz em um *duplo desafio*. Primeiro, o livro visa a pensar e mapear a lógica da transformação político-social e os obstáculos para realizá-la. Safatle salienta como o medo, e sobretudo o desamparo, são os “afetos políticos centrais”⁷ que agem como obstáculos tanto “psicossomático-emocionais” quanto epistemológicos contra o processo transformacional pelo qual parece nítido que mais pessoas terão a ganhar que perder. Assim, o primeiro desafio é pensar o afeto de tal maneira que contribui a *desarticular* o desamparo para que se torne possível a ação política emancipadora e radicalmente democrática.

A segunda tarefa diz respeito aos conceitos abordados de sistema e de estrutura, tanto como operadores teóricos quanto como aspectos da política. Por mais que a política seja seu próprio sistema no tempo, suas variações denominam os diferentes modos de governança. O segundo desafio então é o de estabelecer e delimitar o campo referencial em que a transformação possa ocorrer com o menor grau de incidência negativa, reativa e obscura. A circulação no livro de conceitos como a “absoluta despossessão”, a “des-identificação”, a “vida do gênero” (*Gattungsleben*), “o ser genérico” (*Gattungswesen*), o

⁷ SAFATLE, V., 2016, p. 22.

indiscernível, a “heteronomia sem servidão”⁸ e a universalidade genérica⁹, apontam todos a uma firme convicção de que radicalizar a democracia em nome de uma universalização dos meios para alcançar a inclusão de todas as classes sociais no processo político é o destino de um pensamento que considera a política como produtora de verdades, e não apenas a fábrica do falso consenso econômico, da manipulação descarada da opinião pública ou da restrição das liberdades e das relações sociais que vivemos em tempos de terrorismo e de paz.

Nesse respeito a definição de política que Safatle propõe é altamente significante: “a política é a emergência do que não se estabiliza nos regimes atuais de existência. Ela é uma aposta no que só existe como traço. Essa é a política que Freud, usando vozes que falam baixo, mas nunca se calam, nos legou e que nunca foi tão atual”.¹⁰ O autor acrescenta essa definição com a genealogia da política: o “campo do político nasce a partir de sua separação do campo da cultura e da economia”.¹¹ Tal separação permite retomar a questão da interação entre o pensamento humano e as suas produções políticas, pois

a política não opera em um espaço vazio, mas em um espaço saturado de representações, construções, fantasias, significações postas, trajetos de afetos corporais. É nesse espaço saturado que ela cria.¹²

O que não implica, decerto, que a sua atividade seja sempre visível ou discernível. As verdades políticas, por serem radicalmente novas, são também indiscerníveis, espectrais. No entanto, numa aparente correção crítica de Derrida, com a qual concordamos, Safatle enfatiza que “*o corpo político só pode ser um*

⁸ SAFATLE, V., 2016, p. 40

⁹ SAFATLE, V., 2016, p. 30

¹⁰ SAFATLE, V., 2016, p. 133.

¹¹ SAFATLE, V., 2016, p. 354.

¹² SAFATLE, V., 2016, p. 135.

peculiar corpo spectral com suas temporalidades em mutação. Notemos, a esse respeito, que um corpo spectral não é um corpo fantasmático”.¹³

TEORIA CRÍTICA COMO PENSAMENTO HEGEMÔNICO

Nesse sentido, comemoramos e fazemos nossa a indignação expressa por Safatle diante da marginalização da pesquisa filosófica francesa no contexto daquilo que denomina a “peculiaridade da operação reinstauradora” da teoria de reconhecimento, pela obra de Taylor e Axel Honneth, tema amplamente disputado nos dois primeiros capítulos da terceira parte do livro. De acordo com Safatle, o movimento para constituir a hegemonia do pensamento do reconhecimento “se passou como se a vertente propriamente francesa do debate, presente desde os anos 1930, devesse ser, em larga medida, ignorada para que o conceito pudesse, enfim, encontrar a força política que lhe era de direito”.¹⁴Essa ignorância conduz o autor a se perguntar “se essa recusa não teria consequências políticas importantes.”¹⁵Na perspectiva da filosofia francesa estruturalista, a teoria intersubjetiva da segunda e terceira geração da Escola de Frankfurt marginaliza sobremaneira a experiência do radicalmente novo, porque apenas serve de base à articulação de uma dialética (de reconhecimento) que *pressupõe* a relação socializadora sobretudo entre “indivíduos autônomos e racionais”.

A eliminação da margem antepredicativa no bebê humano em Honneth projeta uma curiosa adequação entre psicologia do desenvolvimento e contratualismo, o que denominar-se-á *psicocontratual*. Na lógica de Honneth, a felicidade e o gozo surgem a partir de uma autonomia crescente do sujeito

¹³ SAFATLE, V., 2016, p. 180.

¹⁴ SAFATLE, V., 2016, p. 287

¹⁵ Ibid.

individualizado, motivo conceitual pelo qual se reconhece também o discurso moral neokantiano. Contra essa tendência, Safatle salienta um êxito: “sujeitos podem sofrer por não alcançarem uma individualidade desejada, mas *eles também sofrem* por serem *apenas* um indivíduo e por não saberem o que fazer com experiências que aparecem, para o Eu, como profundamente *indeterminadas*.” (grifos nossos).¹⁶

É nesse sentido que Safatle prossegue a desarticular uma figura hegemônica que já se conhece muito bem na história recente da filosofia e da psicologia, inclusive na psicanálise, a saber, a figura do Eu-socializado que se apóia num Eu-Individualizado e autônomo. Trata-se de um Eu reduzido a sua consciência e vontade, esvaziado da sua estrutura profunda por medo (volta a questão do medo...) de se entregar à plausibilidade teórica de que forças determinísticas estão por traz da produção da (sua) liberdade individual. Ora, a questão da subjetividade não se resume à liberdade, mas à estrutura da sua constituição e das condições da sua geração criativa.

ESTRUTURA PSÍQUICA DA PESSOA

Nesse arcabouço, Safatle formula a tese segundo a qual a comunidade de pesquisa filosófica teria optado por esquecer que “a personalidade psicológica e os atributos da pessoa individualizada são estruturados como sintomas defensivos”.¹⁷ Outra expressão dessa ideia-chave no livro é a seguinte: “Trata-se de saber reconhecer o mal-estar relacionado à pessoa como modo de organização da subjetividade”.¹⁸ A nosso ver, essa tese é a resposta que poder-se-ia dar a uma pergunta capital, feita outrora: por que tantos pensadores políticos franceses, após a dispersão do

¹⁶ SAFATLE, V., 2016, p. 322

¹⁷ SAFATLE, V., 2016, p. 295-296.

¹⁸ SAFATLE, V., 2016, p. 313.

momento revolucionário de 1968, dedicaram-se a estudar as teses e o processo clínico da psicanálise, experimentar a criação da loucura pela ciência médica e entender as experiências limites desenvolvidas em contextos artísticos?

Afirma-se então uma segunda tese no que diz respeito a uma crítica sobre a insuficiência do conceito de indivíduo para configurar, conceitualizar e modelizar a pessoa humana. Recorrendo novamente à psicanálise, desta vez, à psicanálise estruturalista de Lacan, ao invés da força defensiva do sintoma, Safatle se aplica a analisar uma certa força *constitutiva* oriunda da *pulsão*. Em referência ao *Seminário 11* de Lacan, a pulsão designa uma estrutura da subjetividade sem convergência para um centro de comando que seria “o sujeito: quer seja pensado de forma metafísica, como substância, quer seja pensado de forma comum, como “consciência” ou “vontade”. A psicanálise é um instrumento teórico para configurar essa concepção de sujeito que, a meu ver, permanece ainda muito desconhecida na discussão *filosófica* nacional. Saliento filosofia, pois o trabalho de Christian Dunker, por sua parte, está atualizando com fineza a teoria psicanalítica. De maneira meticulosamente didática, a partir da discussão do livro *O Homem Moisés e a religião monoteísta*, de Freud, Safatle também desperta a desarticulação da noção de povo como sujeito político.¹⁹ Consequentemente, o *povo não deve aparecer como substância social, mas como potência de emergência*, capaz de se encarnar em um corpo social des-idêntico e inquieto, em vez do corpo unitário do imaginário social”.²⁰

Na base desses argumentos, o livro de Safatle representa uma conquista para a filosofia política brasileira. Conquista, primeiro, pela escrita e pela qualidade dissertativa, exemplo do que o Brasil pode criar de melhor na filosofia e na pesquisa interdisciplinar. Conquista, também, por forçar a teoria crítica, a

¹⁹ SAFATLE, V., 2016, p. 133

²⁰ SAFATLE, V., 2016, p. 297, nota 19.

filosofia política liberal e o pensamento do liberalismo a responderem à pesquisa, à argumentação e à crítica formuladas a partir de uma série de conceitos e de categorias trabalhados há décadas na filosofia francesa contemporânea, agora marginalizada na beira do esquecimento pela oposição já destacada às consequências pós-humanistas do estruturalismo francês.

Conquista, finalmente, porque Safatle não teme acusar quando precisa. Ele estabelece de maneira muito convincente como a chamada teoria crítica se tornou a figura hegemônica do pensamento político da democracia liberal, especificamente ao “*secundarizar [o conceito de] a luta de classes*” e a figura do trabalhador industrial urbano (isto é, o *proletariado*) na ordem da teoria.²¹ A teoria crítica de Taylor e de Honneth elevou a comunicação, o reconhecimento e o multiculturalismo ao “dispositivo político central”. Isso foi feito não tanto como resposta ao eclipse das categorias do modelo de pensamento oriundo de Marx, mas para enterrá-las. A recepção universitária desses autores salienta a importância estratégica vista nas análises deles pelo centrismo hegemônico dominante que, nas suas mais nobres articulações, tenta rearticular a política a partir da ética, da responsabilidade e da transparência. Sem desmerecer esses ideais, sem os quais o sistema político apenas colonizaria mais e melhor o Estado para desafiar as demandas democráticas da sociedade, a ética por si só não resolve os desafios teóricos de resistir à produção de graus e de intensidades crescentes de desigualdade e de insegurança na vida social, resultados do modo de produção do capitalismo tardio – sequer os trata.

Safatle salienta esse processo em uma genealogia extensa e meticulosa. Talvez poderia ter também salientado como dois pensadores, Chomsky e Badiou, ao se recusarem sistematicamente a pensar em termos de pluralismo, multiculturalismo, e pela diversificação da luta política econômica em reivindicações

²¹ SAFATLE, V., 2016, p. 326.

culturalistas de reconhecimento de minorias, foram tratados no período entre 1980 e 2008 como párias intelectuais. Mas o resultado os encontra. Nas suas palavras, “que a política des-identifica os sujeitos de suas diferenças culturais, [implica que] ela os des-localiza de suas nacionalidades e identidades geográficas, da mesma forma que ela os des-individualiza de seus atributos psicológicos”.²²

Nesse sentido, o conceito de “proletariado”, resgatado não apenas de Marx, mas do Direito Romano, deixa de se identificar com o povo, mas aponta para uma ordem do processo produtivo da subjetividade política que desconhecemos, pois o proletariado designa, dialeticamente e antes de tudo, aquilo que é sem propriedades e sem identidades. Devemos nos ater a configurar um tal conceito com todos os instrumentos da pesquisa teórica e histórica. Devemos também tornarmo-nos cientes das implicações de termos permitido a sua exclusão da filosofia política de nosso tempo. Pois, como indica bem Safatle, o conceito de proletariado foi desenvolvido por Marx em um objetivo *ontológico*, pelo qual devemos entender o seguinte: “Proletário, em Marx, designa, ao mesmo tempo, uma condição própria a toda emergência de sujeitos políticos”.²³

DUAS OBSERVAÇÕES CRÍTICAS

A filosofia falharia ao não produzir impressões críticas. Dessa forma, queremos observar que, apesar das saídas na argumentação para buscar uma verificação histórica, experimental e social, ainda questionamos a que ponto elas correspondem à representação do real que se desenha em nosso tempo, especialmente frente à consolidação do discurso politizado da religião despertado em vários pontos do planeta desde o fim dos

²² SAFATLE, V., 2016, p. 354.

²³ SAFATLE, V., 2016, p. 335. Ver também a articulação na p. 357.

anos 1970. Nesse sentido, teria gostado de encontrar mais Houellebecq e menos Adorno no livro *O Circuito dos afetos*, no sentido em que a preocupação não é tanto as derivas autoritárias, mas principalmente como manter uma visão emancipadora em “tempo real” do sujeito político num período em que o Estado investe fortemente numa “guerra conta o terror”. Foucault entrou nesse marasmo quando utilizou a filosofia do acontecimento para tentar entender a revolução iraniana ainda nos seus inícios, antes que se tornasse mais rapidamente do que antecipava um espiritualismo político teocratizado.

Safatle não aborda as figuras reativas, obscuras e ressurrecionais do processo de subjetivação política, que são manifestações tão naturais como a própria figura do genérico universal. Em que ponto seus argumentos atingem esse discurso protestante, integrista e repressivo, que sonha com a concentração de poder? Em que ponto estamos, na verdade, tratando no livro de um contexto brasileiro, queremos dizer geralmente liberal, mas cujo discurso é canalizado quase integralmente pela concentração da mídia, cujo impacto é estruturante pelo Estado no que se abafa na sociedade? E se o autor nos permitir no nosso olhar de estrangeiro indagar: a que ponto a sua problemática se amplia além do complexo de São Paulo “*entre rios*”, para dar conta do país em sua extensão continental?

A ausência da questão da linguagem nos interpela também na sua conexão à vida, conceito com o qual encerra o livro: em Badiou, não há nada antepredicativo no sujeito genérico, a não ser o acontecimento. Por meio de olhos formados pela fenomenológica clássica, e especialmente por Merleau-Ponty, poder-se-ia defender que o antepredicativo é uma resposta possível a descrever o processo de se afiliar ao sujeito genérico. Há muito a responder e explicar nesse ponto, pois o antepredicativo pode bem ser principalmente o momento de denominação primeira na erupção de uma figura genérica no sistema filosófico de Badiou. Nesse sentido, tratar-se-ia do ato mínimo suficiente para indicar o

acontecimento, mesmo que o nome que sobrar desse acontecimento seja determinado por histórias e contextos locais, relativos às condições, isto é, à condição singular em que o sujeito genérico surge por meio do acontecimento...No entanto, o antepredicativo não deixa de circular em uma formação discursiva de práticas. Estamos cientes de que Safatle não afirma que afetos são suscetíveis a se tornarem conscientes. Mas uma das nossas exigências prescritivas seria trabalhar para que eles não se tornassem conscientes mesmo, pois seriam passíveis de reflexividade como entidades teóricas antes de terem recebido contexto suficiente para se destacar em sua novidade radical. Em que sentido poderemos contemplar o circuito de afetos como sendo também estruturado formalmente como uma linguagem, uma sintaxe? E como seria uma aproximação com um conceito atualizado da natureza (de acordo com a sua própria indignação, com um conceito de natureza ultrapassado, mas com o qual a filosofia ainda trabalha) que passaria pela inclusão da produção gerativa da linguagem, por exemplo, uma biolinguística radical?

Em conclusão, e num tom *molto vivace, prestíssimo*, queremos elogiar a curiosidade intelectual e a seriedade conceitual do professor Safatle, que, ao integrar psicanálise, teoria política e filosofia do sujeito acontecimental, também estabelece as razões pelas quais, ao marginalizar a tradição estruturalista francesa, a filosofia política se arrisca menos a se livrar da pós-modernidade do que a se perpetuar em uma *pré-atualidade*. A tarefa hoje, na filosofia, é aproximar a vulnerabilidade da condição conceitual do refugiado político e ambiental para estruturar a geração de um ecossistema político universal. O que, nos termos de Safatle, equivale a abrir o campo da política “para além do direito”.²⁴ Se fosse ainda apenas na teoria, já seria uma conquista.

D. C. al fine

²⁴SAFATLE, V., 2016, p. 363.



CENSURA DA ARTE POLÍTICA: A batalha de Argel

O filme *A Batalha de Argel* (1966), de Gillo Pontecorvo, é um documento artístico vivo, filme censurado na França durante quarenta anos. Como diversos casos de arte fundamental, *A Batalha de Argel* destrói tanto quanto que cria. Essa obra realça um trecho importante, porém pequeno, de uma guerra colonial devastadora. O sentimento que o filme deixa é o de que comunidades e organizações podem renascer de qualquer tipo de catástrofe. Triste verdade, lamentavelmente verificada, esporadicamente. Pensem bem: qual nação humana, apesar de tentativas de extermínio, não conseguiu renascer? As nossas origens são de uma, a dos Magyars, e há colegas de várias outras cuja evidência circula entre nós. Ademais, com poucas exceções, nós descendemos de formas coletivas de vivência (minoridades,

corporações, classes, agrupamentos raciais e sexuais, confissões religiosas, etnias, movimentos sociais e políticos) que, em diversos momentos, tiveram que lutar para se manter em vida.

Organizado para comemorar o início da guerra da independência da colônia francesa de Argélia, *A Batalha de Argel* tem como claro precursor a polêmica obra-prima de Serguei Eisenstein, *Outubro*, filmado em 1927 para comemorar o décimo aniversário da Revolução Bolchevique. Cenas de massa foram filmadas nos exatos lugares em São Petersburgo onde ocorreu a revolta leninista contra o governo menchevique provisório presidido por Alexander Kerensky. Usando centenas de atores não profissionais, Eisenstein recriou a tomada do Palácio de Inverno, a antiga residência do Tzar.¹ Apesar do prestígio adquirido por Eisenstein pelo filme, *O Couraçado Potemkine*, de 1925, *Outubro* enfrentou críticas estéticas (pelo formalismo dialético da montagem), políticas (pela encenação de Trostky, já condenado por Stalin) e pela representação de Lênin.

Na sequência, *A Batalha de Argel* é um documento vivo em pelo menos dois sentidos. Primeiro, o da filmagem: poucas produções fílmicas de ficção se misturam com tanto drama ocorrendo simultaneamente em seu entorno. Pensamos realmente com dificuldade em outros. No caso de Hollywood, nem se fala. Ao pensar na Rússia, ou seja, na União Soviética, um dos centros de produção cinematográfica até a queda do muro de Berlim e a desagregação do bloco dos países socialistas da Europa central e oriental, sem menor dúvida, o filme *Stalker* (1979), de Andrei Tarkovsky, destaca-se. Em filmagens anteriores sob a direção de Tarkovsky, em *Solaris* (1972), por exemplo, já o trabalho técnico e artístico se transformava em uma experiência de vida ou de morte diante da competência requisitada para se adequar às exigências do mestre. Contudo, *Stalker* apresentou outros desafios. O filme foi produzido duas vezes por causa da falta de produto para

¹TAYLOR, R., 1998.

processamento da película Kodak no Mosfilme. Tarkovsky, na beira da paranóia ante uma suposta tentativa de derrotar o seu projeto, lançou-se logo na organização da segunda filmagem. Durante a produção, a equipe, acompanhada do próprio diretor, intoxicou-se severamente, e de toda evidência fatalmente, ao explorar as locações reais das cenas surreais filmadas nessa parábola incomparável da busca infinita pelas origens do desespero. A locação dessa origem é um mundo dentro do mundo, “a Zona”, um espaço em que entramos como se fosse por uma porta impercebível. Lá dentro, todos se tornam testemunhos de um ecossistema bioquímico tóxico, alheio para a constituição do organismo humano, lindo pela lógica da sensação.

A locação da filmagem era perto de Tallin, em Estônia, no rio Jagala. O criador sonoro (*sound designer*), Vladimir Sharun, relata que existia uma usina química que jogava líquidos tóxicos no rio acima. Há uma cena em *Stalker* em que a neve caino verão e uma espuma branca flutua no rio. Após contato com essa espuma, várias mulheres da equipe tiveram reações alérgicas agudas no rosto. Pior ainda, pelo menos três pessoas, incluindo Tarkovsky, morrerem de câncer bronquial alguns anos depois.² Porém, ele nos deixou um filme, uma obra-prima de arte, que permanece fora de toda caracterização. É como se, ao sair da caverna de Platão, o sol não apenas deixasse cego, mas queimasse a pele, derretesse o cérebro e retornasse o homem esclarecido ao povo com o seu metabolismo envenenado, um mutante tóxico da verdade.

Concernente aos filmes em que a ficção se mistura com um drama ocorrendo simultaneamente na vida real, *A Batalha de Argel* é outra exceção. Já o filme leva à perfeição a estética que caracterizou o cinema italiano no período após a Segunda Guerra Mundial, o neorrealismo. A designação “neorrealismo” foi aplicada pela primeira vez ao filme *Ossessione* (1942), de Luchino Visconti,

²TYRKIN, S. *Komsomolskaya Pravda*, 23 mar. 2001. Tradução inglesa disponível em: <<http://people.ucalgary.ca/~tstronds/nostalgia.com/TheTopics/Stalker/sharun.html>>. Acesso em: 26 ago. 2013.

por Antonio Pietrangeli.³ “Neorrealismo” veio a designar a configuração de obras italianas do final dos anos 1940s, tais como *Roma, città aperta* (1945), de Roberto Rossellini, e *Sciuscià*, (1946) e *Ladri de biciclette* (1948), de Vittorio de Sica. Nos destroços de uma Itália e de uma Europa feridas, o neorrealismo levou as câmeras fora do estúdio, o que na Itália significava fora da usina de produção audiovisual fundada por Benito Mussolini em 1937, a Cinecittà. Com atores pouco conhecidos, ou até mesmo sem formação profissional, as vivências e as lutas acerca da pobreza cotidiana, sofrida por crianças, mulheres e idosos, apareceram sob uma luz de verdade. *A Batalha do Argel* se situa no limiar transformador dessa estética inovadora, pela qual surgiram, além de Rossellini, de Sica e Visconti, o trabalho de Federico Fellini, Pier Paolo Pasolini e o próprio Gillo Pontecorvo. Após *A Batalha*, filmada nos bairros de Argel em que ocorreram os eventos retratados pelo filme, seguirá a viragem para a grande época do filme político italiano, o que o seu diretor executará no seu próximo filme, *Queimada!* (1969), com Marlon Brando. Mas a estética em espaço real que tipifica o neorrealismo já havia cedido aos frescos paisagistas reconstituídos do filme de época.

Durante a filmagem, em junho de 1965, das cenas conclusivas da *Batalha de Argel*, enquanto a equipe organizava as cenas de manifestações espontâneas ocorridas cinco anos antes, o golpe real que derrubou um dos líderes históricos da luta anticolonial estava em operação. As manifestações espontâneas ocorreram de fato em dezembro de 1960 na população muçulmana em reação à visita do presidente Charles de Gaulle, conforme o enredo do filme, praticamente três anos após a sangrenta neutralização do bairro chamado “*cité arabe*”, ou *Casbah*, pelos paraquedistas do coronel Bigeard e do general Massu. A neutralização se traduziu em mais de três mil mortos entre os argelinos. Entre eles, os chefes locais do *Front de Libération*

³ CARDULLO (ed.), 2011, p. 19.

Nationale (FLN), a Frente de Libertação Nacional. Enquanto a equipe de Pontecorvo reconstituía as manifestações de 1960, o chefe histórico das forças armadas da FLN, o coronel Houari Boumediène, o “militante revolucionário”, conforme suas próprias palavras, desencadeava o golpe de Estado que derrubara o carismático primeiro presidente da Argélia independente, Ahmed Ben Bella.

De acordo com testemunhos, a presença de blindados nas ruas de Argel deixou poucos desconfiados, pois já era sabido que, nesses dias de 1965, haveria uma encenação dos acontecimentos de 1960. Embora sem mortes, o Golpe marcou o fim da época heroica da FLN. Ahmed Bem Bella passará os 15 anos seguintes na prisão, sendo libertado apenas com o falecimento de seu antigo companheiro de revolução, o traidor Boumediène, que ele mesmo tinha indicado como Ministro da Defesa. Um revolucionário da categoria de Fidel Castro nos anos 1960, Che Guevara, Ho Chi Minh e Trostky, Ben Bella não durou muito tempo no seu próprio país, mesmo depois da sua saída de prisão domiciliar, e passou grande parte da vida em exílio no Egito. Prestamos homenagem a ele, que encontramos num encontro internacional em Cairo em 2002, entre escritores e jornalistas árabes e ocidentais que se reuniram para tentar evitar o ataque estadunidense ao Iraque, no que já sabíamos que seria o retorno desastroso e assassino de uma potência ocidental nas terras do Islã.⁴

Hoje, olhamos a barbaria cometida por Assad na Síria e pelos chefes das forças armadas no Egito. Há 15 anos, essa intensidade de massacres estava sendo cometida na Argélia. Mas não podemos nos iludir sobre a especificidade dessas violências. A violência é causal, linear, embora se manifeste em intensidades variáveis. Em março de 1962, na conferência dita de Evian, quando a França negociou sua derrota na guerra de independência do seu

⁴ MADARASZ, N. “Secular Steps in the Preparation for War: a Cairo Address”. Counterpunch. Dez. 27-28, 2002. Disponível em: <<http://www.counterpunch.org/2002/12/27/secular-steps-in-preparing-for-war/>>. Acesso em: 26 ago. 2003.

antigo “departamento” colonial, esse país que amamos às vezes, cuja produção cultural e política é nada menos que extraordinária para um país do seu tamanho, cuja capital continua sendo uma das cidades mais empolgantes do mundo e que tem produzido um número de contestações políticas e intelectuais cujo heroísmo é um exemplo planetário para a dignidade e a justiça, esse país se envolveu na luta pela independência de um povo submetido por ela com um grau inadmissível de barbárie. Sempre cabem distinções, e precisamos perguntar: que França era aquela? Não que a outratenha deixado de existir, pois, tal como nos Estados-Unidos, encontram-se aqueles que resistem.

Para os colonos (o termo “*colons*” era frequentemente reservado para os latifundiários, fazendeiros e industriais) ea população franceses, aqueles que serão denominados depois de sua fuga em massa, em 1962, os *Pieds-noirs*, a Argélia tinha tudo para ser outra França.⁵ Terra natal e pátria dos “filhos do Sol” Camus, Cixous e Derrida (e também Althusser, Jean Daniel, Jacques Attali, Yves Saint-Laurent...), a *Algérie française* era o exemplo vivo da força esmagadora de um “outro” que mata a própria alteridade e a recordação da necessidade para que todo pensamento passe por desconstruções. Na tragédia que germinava em meados dos anos 1950, a *Algérie française* até se imaginou *ser* a França legítima, valente e unida frente a uma quarta República em plena desagregação.

⁵ MASSUD, C. “Camus and Algeria: The Moral Question”, in *The New York Review of Books*. V. 6o, n.. 17, Nov. 7, 2013. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/nov/07/camus-and-algeria-moral-question/>>.

Acesso em: 22 ago. 2017. A posição defendida por Camus sobre a Argélia é complexa, espelhada na sua vida em artigos publicados pela revista *L'Express*. O artigo referido de Claire Massud trata principalmente do amor que Camus tinha pela sua terra natal e a fidelidade que sentiu pela sua pátria, a França. Porém, Camus, em suas tentativas de conciliação entre os lados, despertava a raiva dos extremistas da *Algérie française*, o que tornou o prêmio Nobel, como Sartre, Malraux e De Gaulle, um alvo plausível de complôs e planos de assassinato. Por isso, antes de chorar o drama do êxodo dos *Pieds-noirs*, é bom se lembrar que eles mesmos contemplaram o extermínio de toda resistência da parte dos muçulmanos.

Para o bem e o mal, a França considerava a Argélia menos uma colônia ou terra ocupada que um domínio integrado. De fato, a França, desde 1830 e o início da colonização africana, nunca considerou a Argélia como outro país. Foi apenas em junho de 1999 que a Assemblée Nationale votou para designar o confronto histórico intranacional uma guerra entre nações distintas. Portanto, o que se aplicava à França também se aplicava às populações argelinas. Primeiro, ao começar com a população judaica. Derrida recorda o sofrimento e a raiva deixados por este país no período do Governo Vichy e a anulação da cidadania para a população judaica durante a guerra de 1939-1945. Segundo, com a população “indígena”, os argelinos árabes e berberes do norte do país, na maioria muçulmana. A guerra da independência se iniciou na terra longínqua do Setif em 8 de maio de 1945. Durante o desfile comemorando o fim da Segunda Guerra Mundial, um homem brandia uma bandeira especial, verde e branca, a da Argélia muçulmana livre. A polícia francesa o matou na hora. Em retaliação, uma cena de revolta se deflagrou contra a população colona francesa, provocando a morte de cento e três franceses numa selvageria inusitada. O poder colonial se vingará sem discriminação, com um número inverificável de mortos, estimados nas dezenas de milhares em uma parte do país da qual participarem na Segunda Grande Guerra muitos nativos. No futuro, estes formarão as linhas dos soldados da *Armée de Libération Nationale* (ALN), o Exército de Libertação Nacional.

Uma década depois, quando a França aplicou uma política sistemática de tortura até nas delegacias parisienses contra a população imigrante argelina, e a FLN liderava uma política de terrorismo contra a população dos *Pieds-noirs*, a República se organizou para terminar com o conflito. Por meio da revista *Les Temps Modernes*, Sartre e Beauvoir pressionavam o governo para conceder a independência, e comocavaleiro solitário Camus advogava para o fim de hostilidades nos dois lados. Outros, como Franz Fanon, lutavam diretamente com a FLN. No livro importante

sobre a *Histoire de la Commune de 1871*, o historiador Proper-Olivier Lissaragay escreveu, “Três vezes [em 1792, em 1848 e em 1870], o proletariado francês fez a República para os outros; está muro para fazer a sua”⁶. Assim, a República francesa se opôs ao imperialismo e à opressão da classe dirigente que, sigilosamente, sempre defendeu seus interesses e derramou o sangue quando precisava. Após os massacres em massa da Commune e a colaboração do governo Vichy, essa classe mostrou mais uma vez sua face.

Assim, não podemos nos enganar. A França foi derrotada na guerra de libertação da Argélia, assim como foram os Estados- Unidos no Vietnã, onde também a França foi quando a terra colonizada se chamava Indochine. Mas o que a França fez para não permitir essa libertação é comparável em vergonha e em crimes às atrocidades cometidas pelos nazistas, com esta grande diferença: os franceses não eram nazistas, meramente colonialistas. Meramente? Fanon não afirmava com uma clareza cristalina que o nazismo era a mentalidade colonialista exercitada contra os povos da Europa, com as mesmas justificações de extermínio?⁷ O colonialismo francês, inglês, português – brasileiro – se distingue da política de supremacia da classe burguesa na forma precisa de ser o processo de resistência, expansão ou extermínio por um grupo economicamente e militarmente dominante frente às reivindicações populares por mais democracia, mais serviços dignos em conformidade aos princípios universais de cidadania e mais respeito das normas de justiça social. É uma questão ainda inconclusiva de determinar se as revoltas de 1968 na França respondem em certa medida às atrocidades cometidas na Argélia. Não tão distante foi a supressão do ato dos argelinos muçulmanos em Paris contra o toque de recolher que acabou, em 1961, com 100

⁶ LISSARAGAY, P.-O. *Histoire de la Commune de 1871*. Paris: Éd. la Découverte, 2000, p. 470. “Trois fois le prolétariat français a fait la République pour les autres; il est mûr pour la sienne.”

⁷ FANON, F., 2002, p. 102.

mortos e 12.000 detidos, ou a repressão da manifestação parisiense contra o terrorismo fascista em 1962, soldando-se com oito mortos. Na verdade, é impossível debater quando a outra parte se recusa a falar. O legado da guerra da Argélia, tanto entre os soldados e outros integrantes das forças armadas quanto entre os *Pieds-noirs*, é o silêncio. Ao contrário dos processos por crimes de guerra nos Estados-Unidos decorrendo das atrocidades “não autorizadas” pelo Estado Maior em Vietnã e Iraque, na França nunca havia nem processo, nem conferência de verdade e reconciliação, e até muito recentemente em debate na televisão sobre a guerra de independência de Argélia. Apenas silêncio.

Silêncio do velho tipo dos alemães, húngaros, austríacos e franceses “des-nazificados”. O silêncio da mediocridade, o silêncio do pequeno pavor, o silêncio que Arendt tentou entender quando estudou e conceitualizou a força burocrática que se exerce sobre cidadãos à mercê dos empregos e dos salários para sustentar a vida de familiares e salvar a face frente à história, esperando que ela exerça, como outrora, a sua memória curta.

Cabe observar que existe também o silêncio grande, o silêncio do verdadeiro medo, o silêncio da sequela, que a geração anterior vivenciou aqui no Brasil nos anos 1970, e os nossos vizinhos ainda mais no Chile, Argentina, Uruguai, Paraguai, isto é, nos países do Condor. O silêncio que suspira o medo crescente de que de uma passeata de início pacífica os nossos filhos e alunos voltassem com sangue na cabeça, veneno nos pulmões ou uma bala no corpo. Foi esse tipo de silêncio que deixou *A Batalha de Argel* longe das telas daquela *Città Cine* verdadeira que é Paris.

Na época, ainda existia censura política de arte na França. A censura desse filme é um caso à parte. Decorreu, segundo os relatos, que os próprios cinemas se recusaram a projetar o filme por medo de ataques pelo grupo terrorista OAS – *Organisation armée secrète* –, o grupo de paramilitares formado pelo General Raoul Salan, um dos articuladores do golpe que trouxe de Gaulle ao poder em 1958, mas que este último demite do Estado Maior em

Argélia quando o vento muda contra a violência e a tortura, contra o peso financeiro sobre os cofres da Tesoura francesa e em direção da autodeterminação. Após um referendun em que os franceses da França, da Argélia e os Argelinos se expressaram em grande maioria a favor do plano de paz do Presidente de Gaulle, a OAS despertou uma campanha de ataques aos franceses na Argélia tal como na França. Em 1961 e 1962, eram milhares de atentados, que apenas intensificaram após o *putsch* fracassado em que os líderes militares da OAS procuraram derrubar de Gaulle e a República para manter a Argélia francesa.

A França estava à beira de uma guerra civil. Até os meados dos anos 1960, o Estado francês, na instância da sua capitulação frente aos interesses de menos de 10% dos residentes da Argélia colonial, tornou-se alvo de terrorismo. De Gaulle escapou por pouco, em 1961, de uma tentativa de assassinato, tal como Sartre, cujo apartamento foi alvejado, como dizem os franceses, várias vezes. Os jornais, os edifícios da justiça, o gabinete do ministro André Malraux, todos sofreram ataques, o último deixando uma menina de quatro anos de idade cega. Existem especulações até hoje sobre se o acidente de carro em que Camus morreu foi também um atentado da OAS, ainda que nunca reivindicado. Ao declarar publicamente ser, afinal, a favor da retirada da França da Argélia, Camus foi violentamente denunciado como traidor por seus compatriotas *pieds-noirs*. Defender que o atual partido de extrema-direita da França, o Front Nacional, é o legado de elementos mais violentos dos *Pieds-noirs* seria abusivo, mas alegar que o seu fundador, Jean-Marie Le Pen, ou era parte ou era o braço político do movimento OAS na virada da década de 1950, não é mera especulação. A mentalidade do colono europeu e seu apoio militar são uma contradição às normas de civilidade e hospitalidade entre os povos.

O filme *A Batalha de Argel* é um documento vivo num segundo sentido também. O filme foi censurado na França até 2004, até quarenta anos após a independência de Argélia. Mas o

silêncio continua. Como era o rumo da revolução argelina? Nos anos 1960, o rumo do socialismo dos países não alinhados durante muitos anos, seguido pelo desastre econômico em um período de forte crescimento demográfico nos anos 1970, até a formação das bases da explosão “islamista” dos anos 1980. Um poder autoritário, a própria FLN, que despertou o processo de eleições legislativas democráticas em 1991 para que uma reforma estrutural das esferas do poder pudesse ocorrer. Diante da iminência uma vitória *islamista*, desencadeou-se o golpe de estado de janeiro de 1992 pela anulação do segundo turno das eleições.

Que a democracia podia ter sido “atrasada” na visão política da FLN, como certos comentaristas ocidentais falam no que diz respeito às eleições de 1992, isto pode ser discutido. Mas é um assunto eliminado da discussão pública que nem o olhar oficial de uma França silenciosa, inquieta agora por seus interesses pós-coloniais, comprometeu-se com o processo democrático é eliminado da discussão pública, como boa parte da sua atuação comercial e militar nos antigos domínios. Os poderes preferiram viver as consequências de anular as eleições, arriscar-se num confronto com o povo em movimento, como ocorreu no assassinato do presidente Mohamed Boudiaf – presidente este, é vero, que veio incompreensivelmente normalizar o golpe após um exílio de dezoito anos.

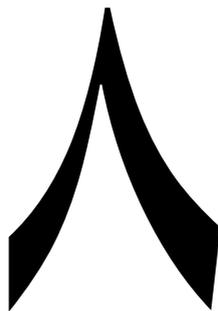
Os poderes na França, tal como na Argélia, optaram por deixar a nação mergulhar numa guerra civil, em vez de experimentar como seria a vida pública na nova onda islamista que se espalhava nos países árabes e muçulmanos. Se a experiência teria sido tão radical como no Irã, ninguém poderia prever. Mas não podemos esquecer que no Irã, como em tantos outros casos na história das transformações radicais na política e nas suas lógicas, havia necessidade, antes de desenvolver a revolução, de *protegê-la*. Protegê-la contra a agressão massiva de um inimigo apoiado pelo poder aliado à antiga estrutura repressiva do país. Refiro-me à guerra entre Iraque e Irã em 1980-1988, quando Saddam Hussein

estava sendo apoiado pelos EUA. O saldo: mais de um milhão de mortos. Refiro-me também ao Grande Exemplo, com letras maiúsculas, os Estados-Unidos, atacados pelo norte, sul e leste pela Grã-Bretanha apenas trinta anos após o fim da guerra da independência, resultando em milhares de mortos e na capital Washington D.C. queimada.

Na Argélia, ao contar as dezenas de milhares de mortos no Setif em 1945, as faíscas de uma guerra de independência nos anos 1940, depois os massacres de Philippeville em 1955, até o fim das hostilidades com o extermínio dos islamistas há dez anos, os números são ainda menores do que na guerra entre Iraque e Irã: apenas a metade. Não obstante, dados avassaladores: além das mortes, mais de um milhão e meio de refugiados em campos de concentração, e a destruição de centenas de vilarejos muçulmanos. Do lado francês, centenas de civis mortos e trinta mil soldados. Mais de um milhão de refugiados *pieds-noirs* na França no êxodo massivo no início de 1962, um povo mal recebido. E os esquecidos: os argelinos muçulmanos combatentes fiéis à França, os “harkis” abandonados na Argélia por ordem secreta, hoje no domínio público, do Presidente de Gaulle, livrados a execuções sumárias, em dezenas de milhares.⁸

Que a *Batalha de Argel* seja festejada nesse túmulo pela contribuição da arte viva do neorrealismo a alimentar a coragem diante da banalização da violência cotidiana, frente às obstruções para alcançar a justiça, proporcionadas pela arma da censura, aquela intervenção policial do Estado em nome de uma moralidade esvaziada do seu nexu transformador.

⁸Figuras fornecidas a partir da abertura de nossos arquivos, que organizam o enredo do documentário, *Guerre d'Algérie: la déchéance* 1954-1962. Gabriel Le Bomin et Benjamin Stora, 2012. Dirigido por Gabriel Le Bomin. Escrito por Benjamin Stora e Gabriel Le Bomin. Comentário de Kad Merad Nilaya productions 2012. Disponível em :<<http://www.youtube.com/watch?v=7sotSEGL5Gs>>. Acesso em: 20 ago. 2017.



BANALIZAÇÃO FILOSÓFICA DA FICÇÃO: Escrevendo verdades, ainda

Não sou um filósofo da mente, mas um animal que quer mostrar,
e ao mesmo tempo não o quer, perante uma plateia de acadêmicos,
uma ferida que oculto sob minhas roupas,
mas que toco a cada palavra que pronuncio.

J.M. COETZEE, *Elizabeth Costello*¹

Literatura e filosofia são o tópico deste capítulo. A proposta: um fórum além do livro para discorrer a propósito de como compartilhamos as experiências de criatividade e as lutas para desafiar as ameaças às nossas respectivas práticas: escrever, teorizar, filosofar em torno de uma relação *disciplinar*. Outra obstrução à justiça do espaço em que se pensa, em que se cria, em que se age, como se fosse apenas assim, parcelado em disciplinas,

¹ “I am not a philosopher of mind but an animal exhibiting, yet not exhibiting, to a gathering of scholars, a wound, which I cover up under my clothes but touch on in every word I speak.” COETZEE, J.M., 2003, p. 50; 1999, p. 26; 2004, p. 81.

estriado entre as divisas banalizadas da produção ficcional e não-ficcional, que se pudesse justificar a prática performativa e transformacional da ficção no âmbito cultural, econômico e político, quando a sua obra se perceba na própria natureza, biologia e neurociência. Acesso ao universo criador, devemos ser cientes e prudentes frente àquilo que a palavra também possui de potência para institucionalizar. Ao dissipar as divisas entre “ficção” e filosofia, há algo mais em jogo que apenas conteúdos complexos e enriquecedores. A relação entre literatura e filosofia, entre literatura e *teoria*, vive-se por disputa.

O acoplamento da literatura com a filosofia, e da filosofia com a literatura, parece evocar uma antiga história de amor, um drama tecido segundo as melhores intrigas de sedução, paixão e traição. Uma fica rindo das tentativas da outra de se desvincular da retórica, mas só conseguir se embrulhar em infinitas explicações arruinadas a respeito do que seria a diferença entre ficção e verdade. A outra volta sempre ao papel e à letra, no momento em que vislumbra que a razão pertence finalmente aos animais, e não aos deuses. Ao fim da história, aceita-se uma partilha, com funções separadas, mas não sem arbitrariedade: a filosofia tratará da verdade, e a literatura da ficção.

As opções para os literatos são duas: brincar de ser o *Rei Lear* do mercado e mergulhar nos verdadeiros labirintos da ficção e da *ficcionalidade*; ou então bancar o Príncipe Míchkin e subverter, como o faz Tom Stoppard com insistência, os protocolos da demonstração científica na pretensão de alcançar a realidade primeira, verdadeira.

Para os filósofos, distribuem-se as máscaras do cientista da abnegação ou do artesão do *Abbau*. A ciência é uma comunidade, isto é, uma indústria, que não deixa de desprezar os filósofos, menos por discordar do que por rivalizar com eles. A implicação seria então explicitar o que a própria ciência esclarecida assume: é plausível conceber que a maioria dos nossos conhecimentos será superada, o que implica que são porventura errados, ou, ao menos,

ficções. O que não sugere, de forma alguma, que sejam desprovidos de verdade. Filósofos são o avesso dos cientistas, sua luta é ocupar a terra alta, na qual ocorre, então, o processo acontecimental que transforma verdades em ficções. A falsificação é a coisa deles.

Enquanto isso, em um lugar obscuro entre Aristóteles e Armagedom, a literatura foi *criada* sem que a filosofia se desse conta. Com tais origens dispersadas, é talvez fácil entender como *até os filósofos* esquecem que a literatura não existiu desde sempre, e tampouco que filosofia é literatura. Em um momento crítico para a filosofia no campo de sua produção francesa, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe partiram em busca das fontes da indiscernibilidade entre literatura e filosofia, chegando ao limiar do romantismo alemão.² Rancière os seguiu de perto através da crítica da categoria de modernidade, categoria “histórica” esta que agiria por inércia normalizadora da força emancipadora da estética, separando, como se por dever, filosofia e literatura.³ Os três autores trouxeram a confirmação de que houve no decorrer do final do século XVIII um processo, embora efêmero, em que as belas letras e o texto filosófico se tornaram *literatura* num regime estético das artes.

Nas reconstruções históricas desses escritores franceses, percebe-se naquele momento o papel de Friedrich Schiller nas *Cartas sobre a educação estética do homem*, escrito em 1794, e dos irmãos Schlegel, pela revista *Athenaeum*, iniciada em 1798, em experimentar com uma linguagem sintética entre poesia e filosofia que adentrava um espaço literário. Entretanto, é ainda Foucault, em *Les Mots et les choses*, que mais parece ter se aproximado à lava fervente na qual surge uma literatura despertada por efeitos de subjetivação temporalizados que afetam singularmente o campo da *Letra*. Este despertar, esta *poesia* derruba o referente verdadeiro, deixando soberanas apenas as medidas

² NANCY, J.-L. ; LACOUÉ-LABARTE, P., 1979.

³ RANCIÈRE, J., 2000.

regulamentadas através das quais foge o som significativo do sentido fixador.⁴

Dessa configuração surge o que Hans-Georg Flickinger chama a “atualidade” dos “impulsos mútuos” entre literatura e filosofia, engajando-se com Pirandello e Beckett no caminho.⁵ O referencial de Flickinger é adorniano e singularmente o da *Teoria Estética*.⁶ A partir da perspectiva adorniana, esses “impulsos mútuos” proporcionam uma crítica política radical do capital no século XXI. Consta-se uma continuidade de formas de autoritarismo na cultura, em que o investimento em estruturas inovadoras de governabilidade e de organização política se articula prioritariamente no espaço literário. Dessa forma, separar esse espaço em “disciplina” ou “campos” de pesquisa científica, se cumpre a maneabilidade institucional e comercial, decerto não cabe a indexar uma verdade essencial entre a produção ficcional e teórica. Além da institucionalização, qualquer intenção de *naturalizar* as fronteiras da disciplinarização acaba obstruindo uma vista sobre a verdade e uma leitura da justiça efetiva, pois é no espaço literário e no “inconsciente estético” que se pratica a produção de instâncias de verdades genéricas nas artes como nas ciências.

A mencionada disputa entre literatura e filosofia se expõe nessas instâncias, e sua implicação vem subvertendo uma filosofia reduzida a reproduzir valores e modos parados de existência. No entanto, é a perspectiva estrutural que leva a um entendimento segundo o qual a literatura – e por que não a *filosofia*? – não existiu sempre, e mesmo nasceu recentemente. Produtos da historicidade constitutiva de conceitos, pensar filosofia e literatura exige uma determinação afinada que mantém no modo da transformação pela escrita a busca para tornar inteligível o que não

⁴ FOUCAULT, M., 1966.

⁵ FLICKINGER, H.-G., 2016, pp. 19-35.

⁶ ADORNO, T.-W., 1973 (Tradução brasileira: *Teoria estética*.)

é enxergado pelas recaídas banais no historicismo. É uma questão de método.

Considerem-se duas perspectivas sobre a relação entre filosofia e literatura que não digam respeito à separação disciplinar entre elas, isto é, à distinção sem união entre elas. Uma das perspectivas poderia ser denominada a crítica estruturalista à teoria literária produzida pela fenomenologia. Ao se basear na teoria literária de Foucault, ter-se-á logo a possibilidade de ver que a filosofia não serve apenas para formatar uma literatura conforme seus desejos. Algo mais sutil está em jogo, ao alcance do corpo. Nessa perspectiva, a literatura vem disponibilizando uma certa lógica do obsceno, entendido a partir de sua etimologia secundária, o “fora da cena”. Conforme essa lógica, a filosofia desprovida da literatura obstruirá por ter excluído “objetos-chave” das suas teorias de subjetividade. Dessa maneira, Foucault pode defender que assim que o “ser da linguagem” se expressa na literatura de vanguarda modernista, a figura do sujeito da razão filosófica some.⁷ É nesse desaparecimento, que passa pela escrita e a escritura, que a filosofia oferecerá os meios para repensar, e até rejeitar, as divisões e a disciplinarização que lhe foram impostas ao longo do século XX. Assim sendo, poder-se-á perguntar a *quem* serve separar filosofia da literatura? Longe de expressar uma vontade hegemônica intrínseca à filosofia, sua separação disciplinar da literatura não se faz sem policiamento *obsceno*.

Agora uma perspectiva literária sobre a filosofia. Seu despertar estará na questão da ficção, ou seja, na questão da verdade. É trivial hoje considerar o espaço literário como desvinculado do mundo real. O jornalismo da injustiça e as sentinelas da ciência há muito mantêm a ordem disciplinar quanto às pretensões realistas da literatura. Um conjunto de filtros

⁷ Entre 1961 e 1966 Foucault explorava no ato de escrever a relação entre o “ser da linguagem” e o apagamento do sujeito numa série de estudos seminais de teoria literária concentrada sobre a obra de Bataille, Blanchot, Sade, Flaubert e Roussel. Por exemplo, FOUCAULT, M., 1994: pp. 243, 251-2, 254-55 e 337.

estilísticos, cuja inovação e aperfeiçoamento cabem à virtuosidade soberana do autor, inseriria a literatura em uma realidade à parte, em que especialmente a verdade *inexiste*. Por certo, generalizações pouco acrescentam à compreensão, mas então, de onde será que vem a convicção consensual de que o espaço literário é fundamentalmente fictício? Onde se calcam as verdades que deixam a estranheza do mundo perverso ser reconhecível na dimensão da experiência? Estas são, quiçá, instâncias de verdades obscenas, vividas outramente. Sendo dependente fundamentalmente da escrita para projetar um mundo, o consenso convicto organiza a seguinte concessão: só existe realmente esse mundo da ficção se for admitido que se trata de um mundo intrinsecamente *interior* e de um realismo essencialmente *mágico*.

Entretanto, a verdade literária transgride essa limitação de interioridade. O seu suporte livresco é apenas o preço a pagar por se expor aos infinitos. E quando não for possível, quando a literatura e a sua teoria gerarem verdades de tal modo que essa interioridade nem consiga se enraizar em seu último refúgio na experiência partilhada de personagens, volta a voz autoritária do narrador, forçando as verdades a se alinharem em um enredo. Mas essa voz desafia ao se esconder na sonoridade de uma língua que fala ao ser escrita, como viu-se outrora na sedução do *Inominável* de Beckett. O seu referente é nada menos que a escrita pela qual não apenas a identidade do protagonista é derrubada, mas também o plano mesmo da representação. Por essa visada, o referencial adorniano encontra as teses de Badiou do *Pequeno Manual de inestética*; as duas obras nitidamente afirmando que as artes produzem *verdades*.⁸ Não surpreenderia nem a um jovem leitor infantil dizer que a literatura “fala” de verdades ao usá-las para povoar uma continuidade psíquica que retorna a realidade ao texto e o leitor ao mundo.

⁸ BADIOU, A., 1998.

Entre os autores que eliminam a diferença entre interioridade e exterioridade no espaço literário, poucos têm reforçado a indiscernibilidade estrutural entre verdade e ficção como John Maxwell Coetzee, no *The Life and Times of Michael K*.⁹ Ao rasgar a continuidade entre a figura de “Michael K” com seu antepassado kafkiano, Coetzee pulveriza o espaço da repetição das identidades literárias que define, pelo menos para a casta dos eruditos, a criação literária desde as transformações cênicas de Édipo no século XVII, ou as versões expurgadas de Homero que configuraram o significado da “antiguidade”. Se o Michael K de Coetzee leva o anti-herói existencial Josef a sua conclusão lógica, despojando-lhe de identidade racial e de capacidade organizacional, é menos por decorrência de um mente-corpo em prol da obnubilação angustiante do que pelo fato de viver em um corpo obstruído em seu crescimento. O colapso do político em um estado de violência paradigmático, em que existe o sistema asfíxiante do *apartheid*, barra-lhe o ar para respirar e encolhe o espaço para se mover. Esse ultraje é compartilhado tanto pelas representações do leitor quanto pelos personagens recriados em um estreitamento contínuo daquele espaço – até um limiar. Nem quando a abertura à turbulência do mal humano escapa ao cerco pacificado da “ficção”, a literatura consegue garantir verdades. Vem então o consenso com as suas histórias de alegoria e seus valores pedagógicos que tornam obsceno o processo em que a verdade se produz ao banalizar a ficção para ser uma mera utilidade.

A evocação de Kafka no espaço literário que Coetzee compõe não se limita às evidências de uma letra maiúscula que já deixava de nomear um referente individualizado. A figura de Elizabeth Costello é entrelaçada com o enredo de “Um relatório para a academia”, em que um macaco transformador denominado *Rotpeter* (Pedro Rubro) ocupa o palco acadêmico na figura de

⁹ COETZEE, J.M., 1983.

palestrante.¹⁰ Sua identidade histórica é subtraída, tal como a de Elizabeth Costello, está ganhando o poder de “penetrar nos outros com o pensamento, em outras existências”– e singularmente o poder de se sentir como o macaco Pedro Rubro, “sem ironia”.¹¹ Esse poder se estenderá até a mente do próprio autor Coetzee, cujo ensaio sobre realismo é citado em nota de rodapé por Elizabeth Costello num momento da sua referência a Kafka, no contexto da palestra por ela proferida sobre “Os Filósofos e os animais”.¹² Ao tentar responder a uma jornalista sobre como ela responderia à pergunta “o que é o realismo?”, o próprio filho de Elizabeth Costello aborda a natureza da ficção, indagando: “Não é isto a coisa mais importante da ficção, nos tirar de nós mesmos, nos levar para outras vidas?”.¹³ Costello, quando assume a palavra, no entanto, parece discordar: o realismo “é conduzido a inventar situações”, salienta ela. Isso porque o realismo desconhece a existência autônoma das ideias, sendo que estas “podem existir apenas em coisas”.¹⁴

A protagonista Elizabeth Costello pode não ser uma pessoa real, mas a sua encenação é um caso daquilo que Coetzee denomina *seriousness*. Esse termo articula não tanto a passagem descritiva ao real, em que estruturas semelhantes se repetem para formar a inércia da identidade, quanto outra passagem do texto ao mundo, a saber, da estética à ética.¹⁵ Aí temos uma convergência entre linhas experienciais, pois a ação com a verdade que o espaço literário articula não prossegue afinal por meio da descrição, mas por levar a experiência além de uma sequência de limiares.

¹⁰ KAFKA, F., 2011, pp. 109-124. [1917]

¹¹ COETZEE, J.M. *Elizabeth Costello*. Op. Cit., p. 16; [Tradução brasileira, p. 29].

¹² COETZEE, J.M. *The Lives of Animals*. Op. Cit., p. 18; *Elizabeth Costello*. Op. Cit., p. 44 [Tradução brasileira, p. 71].

¹³ COETZEE, J.M. *Elizabeth Costello*. Op. Cit., p. 16 [Tradução brasileira, p. 29-30]

¹⁴ COETZEE, J. M. *Elizabeth Costello*. Op. Cit., p. 7.

¹⁵ GUTMANN, A. “Introduction”, J.M. COETZEE, in *The Lives of Animals*. Op. cit.

Coetzee ousa afirmar esse plano da continuidade literária como pré-condição à filosofia. É de nossa opinião que o pensamento vivo não deveria abandoná-la. Mesmo assim, o modelo representacional da consciência elimina determinantemente essa continuidade através de um processo de filtragem por conceitos morais decorrentes do campo da vivência. Por isso, e em virtude da efetividade dos processos mentais, a historicidade dos conceitos morais é melhor tratada em sua descontinuidade. Alguns fenômenos são dados, pois não haveria outra maneira de neles pensar. Isso não exclui que, por vezes, a literatura consiga encenar melhor do que a filosofia o seguinte: a explicação conceitual se torna fundamentalmente uma ficção ao não tratar as condições de emergência das verdades que lhe dão corpo.

Tal é o recurso de Peter Singer em seu comentário das *Tanner Lectures* de Coetzee, que são as palestras da Elizabeth Costello em *As vidas dos animais*, incluído depois no livro epônimo. Conduzido a tomar emprestada a retórica dialógica, formada por uma discussão com a sua filha Norma sobre os argumentos de Elizabeth Costello e do seu criador Coetzee, Singer acaba deixando fugir a realidade de sua própria “Reflexão”. As palavras finais das suas reflexões compõem uma resposta interrogativa à acusação de Norma contra seu suposto uso de “truques” estilísticos na abordagem de argumentos implausíveis. Diante da filha, Singer-pai se revolta: “Eu? Quando teria eu escrito ficção?”¹⁶

A pior compreensão que um leitor poderia ter dessa resposta seria aquela em que concederia que aí teríamos chegado a um ponto de indiscernibilidade entre filosofia e literatura. Ou ainda pior, pois o fundo do texto teria sumido e estaríamos claramente no real, em que cada palavra não é apenas um veículo do verdadeiro, mas impossibilita a absolvição dos animais humanos perante as vítimas dos seus atos. Coetzee induz o leitor a

¹⁶ SINGER, P. “Reflections”, in J.M. COETZEE, *The Lives of Animals*. Op. cit., p. 91.

concluir que a bondade final é uma mentira. Num contexto contíguo, destaca-se o adestramento literário, promovido pelo poeta-teórico Alberto Pucheu, em “Poesia, política e animais”, das consequências da representação retórica do “animal”.¹⁷ Ao evocar especialmente a sua função durante a ditadura militar brasileira, Pucheu oferece nesse artigo uma análise aprofundada da obstrução semântica perversa em que se faz da animalidade uma arma aos preconceitos racistas.

Portanto, o realismo que relaciona literatura e filosofia a partir de duas ocupações distintas, que os conceitos de “ficção” e “verdade” agora apontam, é uma compreensão errada de um projeto que se determinava como comum às duas. Se o realismo sugere meramente descrever a realidade, mesmo em sua dimensão subjacente ou latente, então a fabricação do mundo é entregue a outros, e chegamos a um ponto em que nós nos convencemos da solidez de processos mentirosos de experiência. Chegamos, por outros meios, à tese avançada por Rancière, segundo a qual o projeto emancipador envolvido pela *relação* entre literatura e filosofia foi gradualmente e simplesmente traído pela categoria histórica da modernidade.¹⁸

No cerne da questão, está o modo como escrever o real na sua historicidade. Mas será que o real é único, mesmo se pensado erroneamente através do “todo” e da “totalidade”? Se a filosofia permanece obcecada pela unicidade, é de fato a literatura que defenderá um certo realismo antirrealista que lhe incita permanentemente a se livrar das suas próprias ilusões.¹⁹ No

¹⁷ PUCHEU, A. “Poesia, política e animais”, *Literatura e filosofia – encontros contemporâneos*, op. cit., p. 161-176.

¹⁸ RANCIÈRE, J. *Le Partage du sensible*. Op. cit. Sobretudo, o quarto capítulo, “S’il faut en conclure que l’histoire est une fiction. Des modes de la fiction. », p. 54-65.

¹⁹ A essa orientação, é possível acrescentar a crítica feita pelo autor Mía Couto ao termo “realismo mágico”. Numa entrevista ao jornal inglês *The Guardian*, Couto explicava um “label not created by writers. In Colombia, Mexico, Nigeria, Mozambique, it’s the real thing, not magic, and the only way to tell these stories. When an ox ‘bursts without so much as a moo’, its flesh transformed into ‘red butterflies’, this is not the supernatural, but a child’s uncomprehending perception of a land mine.” COUTO, M. “I am white and African. I like to unite contradictory worlds. » Interviewed by Maya

penúltimo ano da sua atuação no Collège de France, Foucault apresentava um tópico complementar a sua genealogia da ética e da subjetividade quando se focou na questão de saber o que designaria o “real” da filosofia, ou seja, o “real do dizer-verdadeiro da filosofia”.²⁰ Comentando a sétima carta de Platão, Foucault enfatizou que “o próprio filósofo não deve simplesmente ser logos (discurso, somente discurso, discurso nu). Ele também deve ser *érgon*. [... Platão] quer pôr mãos ao *érgon* (isto é, à tarefa, à obra).”²¹ Nessa afirmação, Foucault quebra a delimitação desejada por alguns no que diz respeito àquilo com que os filósofos deveriam se ocupar, e acaba pagando a pena dura da exclusão de cursos universitários em que a disciplina antecede a existência:

É verdade que por muito tempo, é verdade que ainda hoje alguns pensaram e alguns pensam que o real da filosofia se sustenta com o fato de que a filosofia pode dizer a verdade, e pode dizer a verdade em particular sobre a ciência. [...] Mas parece-me que, e em todo caso é o que se marca nesse texto de Platão, há toda uma maneira de marcar, de definir o que pode ser o real da filosofia, o real da veridicção filosófica, que essa veridicção, mais uma vez, diga a verdade ou uma falsidade. E esse real se marca com o fato de que a filosofia é a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar a veridicção perante o poder²².

Ao reforçar que a filosofia nem sempre “pôs as mãos no *érgon*”, Foucault não conclui que a filosofia seria um “construcionismo”, no sentido em que não haveria nada além de textos ou de normatividades circulando na realidade, tampouco que a teoria “construísse” essa realidade. Ao contrário, e de maneira muito mais incisiva, a filosofia mesma *terá* um real, o que

Jaggi, in *The Guardian*. August 15, 2015. <<http://www.theguardian.com/books/2015/aug/15/mia-couto-interview-i-am-white-and-african-i-like-to-unite-contradictory-worlds>>

²⁰ FOUCAULT, M., 2008, p. 21. [*O Governo de si e dos outros*. Paris: Gallimard, 20p. 207, 205. (Aula de 16/02/1983) Tradução modificada.]

²¹ Ibid.

²² Ibid., p. 207.

em outros momentos Foucault denominava o “*a priori histórico*”. Se Foucault diminuía o uso desta última expressão ao longo da analítica do poder e dos cursos, é porque ele aproximava ao mesmo tempo uma concepção afetiva do real a uma série de práticas variáveis sobre os corpos, sobre as suas necessidades, tal como sobre os seus prazeres e os constrangimentos a vivenciá-los. Retornando ao projeto realista de Coetzee, que, a sua maneira, coloca em tensão também *érgon* e *logos*, o contexto referencial de contar a verdade não incidirá apenas sobre a ciência, mas sobre a *história*. A problemática da verdade é conduzida além da escrita ao *dizer-verdadeiro*.²³

O realismo não se verifica plenamente através de uma verdade inerte. Ou, pelo menos, o realismo determina que a verdade plena não é de nosso mundo, se é que é de algum. Por isso, o recurso de Foucault à literatura não constitui uma hermenêutica, mas um estruturalismo arqueológico despertado pela transformação da *episteme* da “representação”. Se, no contexto dessa análise, o Dom Quixote é o emblemático “*héro du Mème*”,²⁴ ele o é no limiar da coerência de representar. Em sua leitura do romance de Cervantes presente em *Les Mots et les choses*, Foucault não seguirá uma técnica interpretativa que se aproximaria ao projeto do romantismo ao tornar inteligível a similitude clássica entre pensar, existir e sentir. A metodologia de Foucault enraíza em Dom Quixote um *inferencialismo transformacional*, em que se constata o fim da era da representação em virtude da *divergência* entre a palavra e a coisa, cuja implicação é a de fazer do campo do signo uma zona de luta. Na *episteme* da representação, que se apaga no limiar da Idade Clássica europeia no século XVII, o saber era regido por uma ideia da representação baseada fundamentalmente sobre a similitude. A consequência disso é que, caso houvesse exceção ao saber, logo

²³ Ver referência 4.

²⁴ FOUCAULT, *Les Mots et les choses*. Op. cit., p. 60.

degenerar-se-ia em delírio.²⁵ Assim, Foucault explica: “*Dom Quixote* desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança. As similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira”.²⁶

Outra perspectiva que arrisca entristecer, uma vez que Aristóteles parece ter pensado coisa semelhante: é precisamente porque conseguiu articular a sequência lógica projetiva de um estado francês muçulmano que Houellebecq pôde desvincular a realidade do presente daquela da verdade. Assim, em *Soumission*, não se trata de uma “predição” do futuro, embora o fator da data de 2022 sugira que “não estamos ainda aí”.²⁷ De certa forma, Houellebecq utiliza o futuro como uma artimanha, assim como Foucault praticava a arte filosófica da fundamentação através da genealogia: é do presente que se trata, da sua verdade e especialmente das suas mentiras. O *seriousness* volta a agir, confirmando a potência da literatura em proporcionar mundos e princípios éticos, sejam do gosto de alguns ou não. Houellebecq, em sua entrega ao contexto ético, encenada através da figura do protagonista-autor, consegue inverter a relação entre mundos “real” e “literário” e se transforma num protagonista sonhado por todo criador que escreva a narrativa de seu próprio autor.

Nessa reescrita, Houellebecq operou uma reviravolta quanto àquilo que leitores e a mídia francesa dele esperavam a partir das afirmações racistas feitas outrora contra a população muçulmana da França. De repente, Houellebecq se redefiniu em

²⁵ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. cit., p. 223.

²⁶ *Ibid.*, p. 64.

²⁷ HOUELLEBECQ, M., 2015.

agente do obsceno, da progressão fora da civilização cristã francesa, e em articulador de um novo sentido de pertencimento étnico-nacional que prossegue a partir da lógica do contra-exílio.

Disso pode-se concluir que tanto a filosofia quanto literatura não são apenas um texto se este mesmo intenciona uma separação com o real. Depreende-se, igualmente, que o espaço da criação literária não repete uma potência *construcionista* do conceito filosófico. Texto pode bem significar tecido, mas o que conta é o *érgon*, força e sangue do cotidiano. Afinal, a filosofia não trata da verdade mais do que a literatura. Ela até tratará menos, já que não é ela que *produz* verdades, e sim a literatura; tal como a ciência, o amor e a política da emancipação. Nessa configuração, o trabalho prossegue sobre as verdades produzidas pela literatura. Esclarecedora dessa continuidade é a noção de “coordenadas da situação”, articuladas pela técnica narrativa de fotografar no livro de Teixeira Coelho, *História natural da ditadura*. De acordo com Ricardo Barberena, inserir a fotografia na narrativa sugere uma ofuscação da dicotomia entre ficção e verdade. Por essa mesma razão, a fotografia conseguiria se aproximar de uma “catástrofe humana dantes exorcizada pelo ostracismo dos arquivos oficiais”.²⁸ A racionalização instrumental sempre escondia as informações vitais, e nada mudou na era da informação. À luz desse dado não apenas sociológico, o espaço contemporâneo de produção filosófica e literária deve problematizar as ideias de autonomia e de conhecimento longe do modelo kantiano.

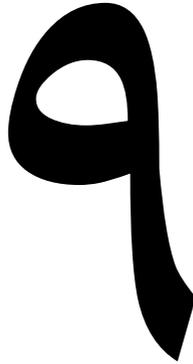
Mesmo à distância dos fatos, a interpretação ainda se delimita pelo sentido. Ao contrário, o que a autonomia *situacional* oferece é uma aproximação da fonte dispersada em que um sentido genérico proporciona modos de subjetividade.

Situado no espaço literário, periodizar sempre traz desconfiância quanto aos interesses manifestos, mesmo se o foco do

²⁸ BARBERENA, R. A. “O limiar entre filosofia e a poesia em *História natural da ditadura*, de Teixeira Coelho”, *Literatura e filosofia - encontros contemporâneos*, op. cit. p. 243.

conhecimento deva ser entendido como o processo de historicidade tanto do *érgon* quanto do *logos*. Por meio da noção de limiar de formalização dos conhecimentos, ganha-se uma apreciação do contemporâneo. Mas qual seria a configuração que daria a entender o “*tardio*”? Limiar da velhice em relação à qual o futuro está atrasado? A radicalização dos idosos desprovidos de meios de expressão, da faixa etária vista apenas como fontes para gerar nichos de consumo e ocasiões para investir em fundos previdenciários, esta revolução da terceira idade está ainda por vir. O estilo “*tardio*” apresenta toda a dinâmica para se tornar incontrolável. Ainda na sombra de Adorno, que ouvia *in fine* nas composições tardias de Beethoven, o que, um século depois, seria o despertar da nova música clássica de Viena, pode-se identificar um estilo tardio em Alain Badiou na persistente desarticulação violenta da fusão entre poema e filosofia, e o tempo reencontrado quando a arte se tornava grande ao quebrar o Estado e criar novas temporalidades além da obstrução institucional pronunciando as palavras *finito*, *fim*²⁹. Trata-se da obstrução da fusão, ou *sutura*, preparada pelos hospícios do Heidegger tardio, que, outrora, levou a filosofia a preparar seu próprio aniquilamento. Contra tais momentos, pela lógica configuracional da assimetria, a literatura realista experimental se torna, sim, o outro genérico da filosofia, seja sob forma de verdade ou de ficção.

²⁹ Badiou introduziu a noção de “sutura” em *Manifeste pour la philosophie*, em 1989, mas a radicalização da noção é característica do seu estilo tardio, como por exemplo em: “Alain Badiou: Poesie und Kommunismus”. Vortrag und Gespräch am 12.11.2013 im Deutschen Hygienemuseum Dresden. Französisch und Deutsch. Mit Alain Badiou, Gernot Kamecke und Patrick Beck. Literaturforum Dresden e.V. in Kooperation mit dem Deutschen Hygienemuseum Dresden und dem Philosophiefestival Denkfiguren im Rahmender Reihe "Literarische Alphabet". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Z5_SVu_elo>. Acesso em: 24 maio 2017.



A LINEARIZAÇÃO DO TEMPO: O ritornelo de Deleuze e Guattari

Rien qu'un moment du passé ? Beaucoup plus,
peut-être ; quelque chose qui, commun à la fois
au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel
qu'eux deux.

- Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*.

A criação conceitual de Deleuze e Guattari a partir do *ritornelo*, o conceito que organiza o capítulo onze de *Mille plateaux*, é uma contribuição filosófica decisiva à teoria da música. “Acerca do ritornelo” exemplifica os obstáculos e as obstruções encontrados ao abordar filosoficamente as artes sem que seja necessário passá-las pelo crivo de um academicismo disciplinar,

um que ainda hoje se desespera em perder o modelo linear e cronológico do tempo na sua estruturação do conhecimento. Os gestos escritos neste capítulo são tão vastos e inclusivos quanto modestos, distantes e comprometidos com um senso de experimentação teórica que é a marca do vanguardismo da filosofia francesa dos anos 1970. O estilo expressionista, a periodização da arte e a distinção entre o filósofo, o artista e o músico se combinam para formar o conceito de “menor”, análogo ao que Deleuze e Guattari desenvolveram alguns anos antes na interpretação de Kafka por uma “literatura menor”.¹

Entretanto, dez anos mais tarde, o ritornelo superará esse conceito de menor, que será entregue a uma captura identitária. O compromisso da filosofia deleuziana em aprofundar a imanência pela apropriação crítica, desviada do método descritivo da fenomenologia merleau-pontiana, retirou-lhe o conforto de posicionamentos metateóricos. Por isso, sua filosofia aparenta desenvolver um encadeamento contínuo de conceitos formatados por grandes blocos movidos pelas circunstâncias da redação da sua obra. A pesquisa universitária costuma dividir a obra deleuziana em três períodos. O primeiro seria vinculado às monografias dos anos de 1950 e 1960. Mesmo que esse período tenha sido seguido por um silêncio de três anos, pouco atesta da transição fundamental que decorre do acontecimento pessoal em encontrar o psiquiatra Félix Guattari em 1969. Com ele, Deleuze prossegue a desmontar as normas e os critérios pelos quais a filosofia moderna estendia sua hegemonia nas ciências. Após esse período prolífico de desmantelamento da psicanálise, da antropologia e da linguística, seguirá um período maduro, cuja unidade dificilmente se deixa determinar.

Todavia, pouco nessa divisão clássica da obra diz respeito às inflexões críticas que percorrem o pensamento de Deleuze, cujas marcas nos seus escritos são quase imperceptíveis. Complicando a

¹ DELEUZE, G., GUATTARI, F., 1975.

aparência desta continuidade avaliativa na obra deleuziana, a estrutura ampliativa de dois livros no intervalo de cerca de quinze anos cada. *Proust et les signes* é publicado pela primeira vez em 1964, será acrescentado um segundo capítulo, espelhando a orientação exposta em *Logique du sens*, e por uma “conclusão”, que nada mais é que um terceiro capítulo, que espelha o trabalho sobre o menor realizado junto com Guattari no livro sobre Kafka. Depois, há o famoso livro sobre Foucault, publicado pela primeira vez no período tardio de Deleuze, em 1986. No entanto, a espinha dorsal desse livro é projetada a partir de dois artigos sobre a obra foucaultiana, o primeiro sendo uma resenha da *Archéologie du savoir*, publicado em 1969, e o segundo, uma de *Surveiller et punir*, de 1975. Em outras palavras, o argumento principal do livro *Foucault* (1986) provém de análises articuladas no primeiro e no segundo período do pensamento de Deleuze, mas publicado como se pertencessem ao terceiro.

Dessa forma, no espírito do continuísmo diferencial que é exemplar da filosofia deleuziana, haveria apenas transições e inflexões, nunca objeções. Será isso a marca de uma grande filosofia ou de um realismo metafísico radical em que cada novo modelo classificatório acaba ampliando o espaço-tempo a $n-1$ dimensões? Em todo caso, argumentar-se-á que o ritornelo, além de estruturar o segundo período, é o conceito-pivô entre o primeiro e o último da obra, sendo destaque em *Mille Plateaux*, de 1980, e *Qu'est-ce que la philosophie?*, de 1991, mas cuja teoria de tempo decorre de *Différence et répétition*, de 1968.

Assim, pela vantagem de mais de duas décadas de leituras exegéticas, a obra deleuziana mostra suas rupturas internas. De acordo com a leitura de Catarina Pombo Nabais, a estruturação do livro sobre Foucault esclarece as condições do surgimento de uma ontologia do impossível, literalmente invertendo a filosofia transcendental de Kant pela qual Deleuze iniciava seu percurso modulatório das relações formais e metodológicas que governam a

filosofia.² Deleuze sempre deixava claro que sua metodologia organizacional de conceitos diferenciais se articula por meio de séries múltiplas, irredutíveis, mas individualmente contínuas. O estruturalismo pós-humanista deleuziano nunca voltou à unicidade, mas a continuidade de conceitos é a aparência paga por manter a imanência no ponto da geração das identidades, ainda que não como parte delas. Ao invés de se empenhar em situar o transcendental no empírico, a modularidade deleuziana do período tardio radicalizará a lógica modal da filosofia transcendental para configurar as condições de *im-possibilidade* de processos de subjetivação indiscernível. Ou seja, Deleuze buscava incessantemente determinar como manter alguém da existência e do seu cerceamento pela lógica clássica os processos mais diferenciais de subjetivação. A transição se vê com o ritornelo que, no último período em *Qu'est-ce que la philosophie?*, será definido por Deleuze e Guattari como o “ser da sensação”.³

Antes de delinear as tensões e esperanças postas à centralidade adquirida pelo ritornelo, cuja culminância seria a estrutura da “fórmula” analisada no conto de Herman Melville, “Bartleby, o escrivão”,⁴ cabe descrever o contexto de *Mille Plateaux*. No livro, o conceito do menor visa não somente a uma estratégia conceitual concebida como inerente ao pequeno, ao infinitesimal e ao pixel, mas de maneira estratégica, ele é desprovido de sentido, pois é da sua geração que se trata. É verdadeiramente menor o que escapa à quantificação, sendo sentido uma complexificação do conceito de qualidade e de sensação. O menor é o não enumerável “na medida em que é a relação não tanto à identidade quanto à variação e ao devir que desvia de qualquer axioma importante ou padrão.”⁵ O que

² POMBO NABAIS, C. *Gilles Deleuze : Philosophie et littérature*. Paris: L'Harmattan, 2013.

³ DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?* OQF, trad. 237.

⁴ DELEUZE, G., 1993.

⁵ DELEUZE, G., GUATTARI, F. 1980, p. 470.

distingue a abordagem de Deleuze e Guattari de outras filosofias do “pequeno” e do “menor” é a maneira como o conceito se combina também à ideia da construção de um povo, desenvolvimento exposto no capítulo 3 de *Kafka: pour une littérature mineure*. Assim pensado, há uma *política* do menor que se destaca na definição qualitativa. Dessa perspectiva, o ritornelo se amplia em um tecido cruzado de som e de conceito para criar uma paisagem urbana heterotópica. Ao amontoar imagem, melodia e barulho se forma a trama pela qual circulam os afetos de afinidade que se unem, na primeira instância, por disposições criativas, ao invés de justificações ético-morais.

Atrás do palco categorial, na progressão conceitual no capítulo, apreende-se como a filosofia transcendental contém em germe chaves distintas para se pensar processos de criação que se concretizam pelas variações de espaço-tempo, mas não tanto pela separação deles e por postulações a partir da sua fixidez. Em uma série de obras escritas anteriormente, Deleuze articulava as reversões da relação entre o empírico e o transcendental que lhe permitiam inferir, na sua tese *Différence et répétition*, a proposta de uma síntese do tempo que se destacava do princípio da identidade e da repetição do mesmo. Em *Mille Plateaux*, a figura primordial articula a relação entre condição formal e conceito figura é a de *feedback* ou de recursão. Esse movimento no pensamento corresponde ao que Deleuze e Guattari denominam territorialização (“o fator T”), uma intensidade de ordem espacial. Portanto, a modalidade conceitual principal é pensada não como análise nem como síntese, mas como *expressão*, especificamente em sua capacidade extensional: “expressão também se torna territorializante”.⁶

Todavia, essa modalidade é reversível, sempre seguindo o momento de *desterritorialização* quando a extensionalidade pode ser vista a partir daquilo que lhe precede, numa rede fluida de

⁶ DELEUZE, G., GUATTARI, F, *Ibid.*, p. 390. [Tradução brasileira: 124].

circuitos de intensidade, cuja *representação* determina uma fase finita de identidade individualizada. No que tange ao pensamento, ele visa o contato imanente que condiciona a sua própria existência, uma ideia de modelização que se fundamenta por meio de uma topologia e taxinomia de termos relacionais antes de referenciais. São nestes momentos, quando a direção conceitual se desvia e retorna, que o ponto focal de uma hipótese a ser demonstrada inicia um esvaziamento, e que a filosofia converge com o raciocínio circular, seja ele virtuoso ou vicioso. Na exploração da figura em espiral que emerge do circuito, a escala das ambições do capítulo 11 de *Mille Plateaux*, “Acerca do ritornelo”, não se satisfaz com a mera incorporação de uma abordagem global daquilo que a música e a filosofia teriam a ensinar sobre a emergência do pensamento enquanto imagem. Deleuze e Guattari vão também avançar o ritornelo como o *a priori* do tempo diferencial em si.

MODELIZAÇÕES E PENSAMENTO

“A terra nunca será tua!”

Goethe, *Faust*.

Anos depois da publicação de *Mille Plateaux*, ao rever o ato de criação pelas bases de uma especulação sobre as quais estariam as condições pré-individuais que organizam a subjetividade, o ritornelo ainda ocupava uma posição focal na articulação teórica da orientação estrutural que Deleuze e Guattari apresentavam para suplementar os destroços deixados pela crítica do modelo psíquico defendido pela psicanálise francesa, alvo de *L’Anti-Oedipe* (1972). Isso se confirma em 1991, onze anos após a publicação do livro, quando Deleuze e Guattari listaram algumas das grandes criações conceituais na história da filosofia. Entre elas, deram como exemplos a duração em Bergson, o Ser em Heidegger, a *différance* em Derrida, e a teoria do enunciado, formulada por Foucault.

Diante da pergunta, “e vocês, qual conceito vocês criaram?”, responderam: “nós criamos o conceito de ritornelo na filosofia”.⁷

Deleuze e Guattari nunca esconderam que o conceito de criação também inclui a ideia de destruição, de uma instância de territorialização que se converte súbita e violentamente em sua *pulsão imaterial*: eis o momento da desterritorialização. Assim se declara o desejo conceitual deles a “tornar a Duração [de H. Bergson] sonora”.⁸ Mas qual é o caráter do ritornelo nessa reversibilidade do conceito? Como procede a territorialização no seu caso e até que ponto, e com qual consequência quando surge a desterritorialização? Devemos conceber o caso do ritornelo na sua simultaneidade como fissurado pelo livre jogo entre territorialização e desterritorialização, isto é, como singularidade de um acontecimento, mas tal que permanece contida na unidade do conceito? Ou será que o ritornelo já demonstra a reconstrução conceitual diferencial oriunda do acontecimento, em que se atinge o horizonte da sua desterritorialização? Seguindo a indagação própria de Deleuze e Guattari, “Quais serão os ritornelos filosóficos? Qual é a relação do pensamento com a Terra?”⁹, vem a resposta: o personagem conceitual.

Os personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento. Os personagens conceituais são pensadores, unicamente pensadores, e seus traços personalísticos se juntam estreitamente aos traços diagramáticos do pensamento e aos

⁷ DELEUZE, G., GUATTARI, F., [2003] 354. A declaração aparece numa entrevista dada à revista *Le Nouvel observateur*, no momento da publicação de *Qu'est-ce que la philosophie?*, em 1991. Em 1990, no prefácio da tradução italiana de *Mille plateaux*, Deleuze confirmou a importância do conceito de ritornelo na estrutura deste livro.

⁸ DELEUZE, G., GUATTARI, F. [1980] 423/159.

⁹ DELEUZE, G., GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* p. 91.

traços intensivos dos conceitos. Tal ou tal personagem conceitual pensa em nós, e talvez não nos preexistia.¹⁰

O capítulo “Acerca do ritornelo” estabelece porque a figura do compositor romântico, Ricard Wagner, deve aparecer como o objeto e padrão ao qual se opor num projeto a configurar a imagem do pensamento a partir da temporalidade diferencial. Por uma filosofia, tanto a de Deleuze e Guattari, quanto a de Nietzsche, Wagner exerce um papel fundamental de personagem conceitual. Em *Contra Wagner* e a partir da turbulência afetando a menoridade do conceito de ritornelo, deriva-se uma teoria do povo em Deleuze e Guattari que luta não tanto por sua soberania autônoma, mas pela sua subsistência geradora. Nos anais da história, qualquer surgimento de um novo povo o torna o alvo fácil dos grandes poderes. Movimentos autonomistas de separação e de declarações de independência em poucos casos sobrevivem à iminência de um ataque justificado em nome da ordem vigente, a mesma que assegura o poder soberano. Na contracorrente da história, a filosofia pode contribuir com os termos estratégicos pelos quais manter a geração coletiva no nível do indiscernível. Como se a sua visão musical fosse a realização do poder constitutivo do povo na forma estética, Wagner aparece nos primeiros momentos de “Acerca do ritornelo” como o rei-molar que concentra e reduz as possibilidades de devir a um círculo rítmico acerca de um motivo fundacional. O ritornelo é orientado, assim, para ultrapassar o romantismo e, singularmente, desviar-se de uma ideia da obra de arte total, *das Gesamtkunstwerk*, experimentada por Wagner. Talvez não fosse coincidência o povo encontrar no romantismo wagneriano as bases concretas para se constituir pela submissão aos critérios do Estado nacional e racial.

¹⁰ “Sócrates, o Ateniense que não gosta de viajar, é guiado por Parmênides de Eleia quando é jovem, substituído pelo Estrangeiro quando envelheceu, como se o platonismo tivesse necessidade de dois personagens conceituais pelo menos. Que espécie de estrangeiro há no filósofo, com seu ar de retornar do país dos mortos?” Ibid.

Mas, de acordo com Deleuze e Guattari, “o que mais falta ao romantismo é o povo.”¹¹

Todavia, pode-se questionar essa potência do ritornelo, por depender de um modelo subjacente da história da música europeia erudita, um leque referencial da música contemporânea que condiciona a distribuição conceitual de “Acerca do ritornelo”. Deleuze e Guattari sustentam que a música contemporânea marca senão o fim do wagnerianismo, pelo menos o seu limite. É a partir da compreensão deste limite não apenas como fim de uma forma musical, mas como obstáculo à temporalidade diferencial na música, que não parará de fazer retorno desde o século XIX como verdadeira obstrução à justiça, que pretendemos seguir os desdobramentos da reflexão musical de Deleuze tal como ele os expõe com e sem Guattari. Argumentaremos que dois conceitos explorados fora de *Mille plateaux*, quais sejam, o do “galope” e o do “fixo”, acabam traçando os limites da intensidade conceitual do ritornelo. É neles que se realiza a progressão de um gesto modelizador não totalizante onde movimento e inércia se encontram num novo conceito de temporalidade diferencial.

No contexto do projeto filosófico global de Gilles Deleuze, é possível, então, sustentar que “Acerca do ritornelo” é uma peça chave na filosofia da natureza e da criação, funcionando assim como variação da terceira síntese do tempo, a síntese inaugural do conceito de acontecimento. Para realizar por meio da música o que o conceito de acontecimento cria na teoria do tempo, o ritornelo teve que se aparentar a um conceito capaz de envolver os dois processos de territorialização e de desterritorialização. Num sentido geral, escrevem Deleuze e Guattari, “chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais”.¹² O ritornelo descreve, em particular, o

¹¹ DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 419/155.

¹² DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 397/132.

mapeamento de espaços geopolíticos outros no que Deleuze e Guattari desenvolveram em *O que é filosofia* (1990). Essas entidades espaciais recebem a denominação de “lar”, “casa”, e “bairro”, sendo que a permanência lhe presta a familiaridade de espaços vazios nos quais cada um passa no indo e vindo da vida cotidiana. De acordo com os autores duplos,

Parece-nos que um campo social comporta estruturas e funções, mas nem por isso nos informa diretamente sobre certos movimentos que afetam o *Socius*. Já nos animais, sabemos da importância dessas atividades que consistem em formar territórios, em abandoná-los ou em sair deles, e mesmo em refazer território sobre algo de uma outra natureza (o etólogo diz que o parceiro ou o amigo de um animal “equivale a um lar”, ou que a família é um “território móvel”). Com mais forte razão, o homínido: desde seu registro de nascimento, ele desterritorializa sua pata anterior, ele a arranca da terra para fazer dela uma mão, e a reterritorializa sobre galhos e utensílios. Um bastão, por sua vez, é um galho desterritorializado. É necessário ver como cada um, em toda idade, nas menores coisas, como nas maiores provações, procura um território para si, suporta ou carrega desterritorializações, e se reterritorializa quase sobre qualquer coisa: lembrança, fetiche ou sonho. Os *ritornelos exprimem esses dinamismos poderosos*: minha cabana no Canadá... adeus, eu estou partindo..., sim, sou eu, era necessário que eu retornasse... Não se pode mesmo dizer o que é primeiro, e todo território supõe talvez uma desterritorialização previa; ou, então, tudo ocorre ao mesmo tempo.¹³

O ritornelo dramatiza a desorientação que pode surgir quando atravessamos espaços vazios e põe em cena, ao desestabilizá-lo, o processo pelo qual esses espaços se tornam identificáveis, organizáveis e parcialmente fechados.

Mas essa descrição corresponde somente a uma modelização. Duas outras virão se acrescentar a ela. Através de três modelizações, o ritornelo descreverá a emergência do som a partir

¹³ DELEUZE, G., GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Op. cit., p. 89-90.

do zumbido e a do ritmo a partir da repetição natural, até se oferecer como o *a priori* do tempo. Segundo um procedimento deleuziano habitual, o ritornelo adquire uma riqueza conceitual apesar da sua contribuição composicional relativamente escassa na história da música. Na história da música, o ritornelo significa uma variação menor, incompleta na melodia, o protótipo do refrão. Entendido como “pequena frase”, evocativa da Sonata de Vinteuil em *La Recherche du temps perdu*, o ritornelo aponta para uma variação sobre o eterno retorno, a categoria nietzschiana que possibilita a repetição por dentro e por fora da música, a partir do caos sonoro dos murmúrios, dos choros, gemidos e gritos. A referência proustiana amplia um *framework* que Deleuze vem trabalhando durante duas décadas, desde a publicação da primeira edição de *Proust et les signes* em 1964.

Mesmo que a atenção de Deleuze tenha sido levada primeiro a explorar as relações entre filosofia e literatura a partir da obra do escritor austro-húngaro Leopold von Sacher-Masoch, a referência proustiana acompanha, marca e aprimora as diferentes estratégias de articulação da lógica diferencial da sensação. Se a primeira edição do livro tenta realizar o projeto de tornar o transcendental na categoria modal pela qual o empirismo possa ser pensado na forma transformacional por uma taxinomia variável de signos temporais desenvolvido por Proust na sua obra magistral, a segunda edição de *Proust et les signes*, publicada em 1970, já delimita, no texto que virá a compor o segundo capítulo, os signos apenas às forças dinâmicas que abrangem a natureza e a cultura numa materialidade da vivência corporal que Deleuze define naquele período transicional em termos “maquínicos”. Esse novo conceito denomina uma entidade cujos modos de operação não são apresentados nem a partir da biologia nem da vivência social do animal humano.

Ainda na primeira edição do livro, Deleuze situara o retorno na “*petite frase de Vinteuil*”, em relação à qual ele observa a dinâmica que unifica a obra proustiana. De acordo com Deleuze,

“Os campanários de Martinville e a pequena frase musical de Vinteuil, que não trazem à memória nenhuma lembrança, nenhuma ressurreição do passado, têm, para Proust, muito mais importância do que a *madeleine* e o calçamento de Veneza, que dependem da memória, e, por isso, remetem ainda a uma ‘explicação material’”.¹⁴ A partir dessa explicação material, Deleuze considera que Proust transforma integralmente o gênero literário do *Bildungsroman* em uma nova experiência de aprendizagem. Todavia, não se tratará tanto da passagem de um estado de inocência a um de amadurecimento, mas a um de aprendizagem dos signos pelos quais a temporalidade diferencial se organiza, pois a finalidade da obra proustiana será a escrita dela mesma. A segunda edição aprofundará mais ainda o afastamento da aprendizagem da figura do personagem e do narrador. Dessa maneira, abordar-se-á a transformação da pulsão subjetiva do personagem ou do narrador pela figura conceitual da máquina a produzir o tempo diferencial. Ainda trabalhando a partir da base freudiana, Deleuze segue esse tempo pelo conceito do Tânatos, de modo que ele recapitula a contribuição proustiana à teoria do tempo conforme as três seguintes categorias: “o tempo perdido, por fragmentação dos objetos parciais; o tempo reencontrado, por ressonância; o tempo perdido de outra maneira, por amplitude do movimento forçado, esta perda sendo então passada na obra e se tornando a condição da sua forma.”¹⁵

A terceira edição, em que é incluída uma “conclusão”, afasta-se em seguida do motivo da “pulsão da morte” para abraçar as novas bases esquizoanalíticas do “corpo sem órgãos”, desvendadas no *L’Anti-Oedipo*. Esse conceito realiza, referente a

¹⁴PROUST, M. *La Prisonnière, II*, chapitre III. Paris : Editions NRF, 1927, p. 375, *Apud*. DELEUZE, G. *Proust et les signes*. Paris : PUF/Quadrige, 3 ed. 2006, p. 10. [*Proust e os signos*. 2.ed. trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 3].

¹⁵*Ibid.*, p. 192. (“le temps perdu, par fragmentation des objets partiels; le temps retrouvé, par résonance; le temps perdu d’une autre façon, par amplitude du mouvement forcé, cette perte étant alors passée dans l’oeuvre et devenant la condition de sa forme. »)

uma filosofia do corpo, o que *Différence et répétition* fez para as condições transcendentais que a repetição deva mostrar para que um tempo diferencial, “a terceira síntese do tempo” na terminologia daquela obra, possa se destacar das figuras lineares e cíclicas do tempo. O “corpo sem órgãos” configura um conceito de corpo ainda livre da sua inclusão no regime representacional, seja pela ameaça da castração no complexo edipiano ou pela expulsão dos âmbitos da mimesis e methéxis platônicas. O terceiro passo confirma a dinâmica modulatória que Deleuze articula à guisa de uma teoria da sensação no seu estudo sobre Francis Bacon, de 1981, mas, concernente à obra deleuziana, esse passo não é nem para frente, nem para trás, mas pelo redor e por entrelaçamento.

Assim, o ritornelo opera sobre o tema musical como uma lembrança instrumental, uma tendência que marcou a música barroca, presente especialmente nos primeiros e últimos movimentos de composições sinfônicas nos “interlúdios” típicos de composições da época. Na música erudita mais tardia, seu padrão cíclico, repetitivo e até elíptico se torna a estrutura de base da sonata e do rondó, enquanto na canção cresceu para tomar a forma do refrão. Em termos wagnerianos, o ritornelo se torna *Leitmotiv*.

A partir dessa exposição preliminar, os autores encaminham uma primeira modelização, iniciando com o murmúrio de uma criancinha sentindo a angústia do espaço desconhecido, e que começa a “cantarolar”. “Ela anda, ela para, ao sabor da sua criação. Perdida, ela se abriga como pode, ou se orienta bem ou mal com sua cançãozinha”.¹⁶ Ela povoa o seu espaço com as ondas e os ruídos de sua própria fabricação. Assim se inscreve a potência territorializante do espaço e do próprio conceito do ritornelo no enredo conceitual do capítulo. A pequena

¹⁶ DELEUZE, G., GUATTARI, F. [1980] 382/116.

frase apresenta a potência que a música demonstra para nos fazer lembrar marcas no espaço.¹⁷

Se, nessa primeira etapa, o conceito se apresenta como repetição do sussurro, da pequena frase, da “cançãozinha”, uma forma anterior tanto da melodia quanto do ritmo, agora ele se desvela numa segunda modelização. Nela, a extensão do conceito ultrapassa melodia e ritmo para capturar, nos ciclos cada vez maiores de repetição e nas linhas cada vez mais extraordinárias de desterritorialização, a música do cosmos. Todavia, referenciada às composições de Karlheinz Stockhausen dos anos 1970, essa música para Deleuze e Guattari vale tanto para os astros quanto para as minúsculas coisas da Terra, isto é, para a natureza como totalidade fragmentada.¹⁸ Trata-se de uma natureza pré-subjetiva onde não tem sentido falar em termos de indivíduos ou pessoas. Ao contemplar o caráter dessa modelização, entende-se melhor dois enunciados instigantes de cunho pós-humanista que fizeram Deleuze e Guattari ao declarar que “a arte não espera o homem para começar, podendo-se até mesmo perguntar se ela aparece ao homem só em condições tardias e artificiais.”¹⁹ Ainda mais, eles repetem a devoção do compositor Olivier Messiaen na sua intervenção humana mínima ao compor os cantos de pássaros como condição para manter as variações da natureza não humana na atividade artística, pois “a arte não é o privilégio do homem”.²⁰

A dimensão intensiva desses enunciados, o que o enunciado cria propriamente, leva a uma terceira modelização. Nela, o ritornelo será avançado como a forma *a priori* do tempo.

¹⁷ DELEUZE, G. “Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes”, in [2003] 144. Escrito para “uma sessão de síntese” no IRCAM em fevereiro de 1978, Deleuze nunca publicou este trabalho da sua vida.

¹⁸ STOCKHAUSEN, K. e MACONIE, R. *Stockhausen sobre a música: palestras e entrevistas compiladas por Robin Maconie*. Trad. Saulo Alencastre. São Paulo: Madras, 2009.

¹⁹ DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 394/129

²⁰ DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 389/123.

Literalmente, o ritornelo é dito “fabricar tempo”.²¹ O plano totalizante de uma música da natureza e do cosmos, da segunda modelização, desloca-se aqui na postulação de um transcendental. Nesse ponto, o ritornelo encena como o sussurro ou o zumbido pré-melódico, antecipa a organização do audível em si. O ritornelo encarna a comunhão da intensidade da deriva não métrica, a improvisação “free”, com o caos subterrâneo onde os ruídos deixam surdo, ou as pedras emitem os seus sons *pré-históricos*, em todos os sentidos da palavra. Materialista, essa linha de fuga o é até a “fimbria do inaudível”, para citar as palavras de Augusto de Campos, escrevendo sobre a música de Luigi Nono.²²

Ao nível teórico, a descontinuidade da terceira modelização é difícil de separar da continuidade formal apresentada na modelização anterior. Mesmo assim, ela aponta na direção da pesquisa morfodinâmica, já explorada por Deleuze em *Différence et répétition*, segundo a qual o contínuo seria o pressuposto espacial a partir do qual se efetuam os cortes dos planos de imanência, e de onde surge a força dessa pragmática do ato criativo. A diferença com relação ao ritornelo é a capacidade deste modelo de proporcionar o contínuo e o descontínuo num mesmo gesto: “um ritornelo desterritorializado, como meta final da música, [solto] no Cosmos [...] buracos negros, os fechamentos, as paralisias do dedo e as alucinações do ouvido [...]”.²³ A partir dessas narrativas pontuais, entendemos que as três modelizações, da cançãozinha, da música cósmica e da suspensão anterior ao tempo variável, são espécies raras do que o filósofo pensa ser um trabalho coletivo com a música. Trata-se de um trabalho feito com músicos *antes que o som se organize em música*, não como objeto para um sujeito, mas como variações entre terra e territorialidade.

²¹DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 431/167.

²² CAMPOS [1998] 244. NONO [1993].

²³DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 433/170.

Na distribuição deleuziana das tarefas, o filósofo trabalha com conceitos, o lógico com funções e o artista com perceptos.²⁴ Num texto anterior a “Acerca do ritornelo”, Deleuze oferecia uma tipologia formal ou geral do filósofo, do artista e do músico que revela a necessidade do plano pré-subjetivo para a elaboração conceitual. Enquanto o filósofo tem a tarefa de “tornar pensável forças que são impensáveis”, a tarefa do artista, do músico e do compositor, na medida em que eles são artistas, é de tornar perceptivas e afetivas forças que não o são, e, no caso específico do músico e do compositor, de tornar audíveis forças que são inaudíveis.²⁵ O que é um percepto? O que é um afeto? Uma década mais tarde, Deleuze e Guattari apresentarão a teoria definitiva dos perceptos e afectos. Na primeira afirmação da hipótese em *O que é filosofia?*, encontramos:

das frases ou de um equivalente, a filosofia tira conceitos (que não se confundem com ideias gerais ou abstratas), enquanto que a ciência tira prospectos (proposições que não se confundem com juízos), e a arte tira perceptos e afectos (que também não se confundem com percepções ou sentimentos). Em cada caso, a linguagem é submetida a provas e usos incomparáveis, mas que não definem a diferença entre as disciplinas sem constituir também seus cruzamentos perpétuos.²⁶

Portanto, nessa definição terminológica, um percepto é o conjunto das percepções que sobrevivem àquele que as teve. Um afecto é definido da mesma maneira. Em uma condensa série de definições vinculadas a Cézanne e Melville, Deleuze e Guattari explicam que “O percepto é a paisagem anterior ao homem, na ausência do homem. [...] *Os afectos são precisamente estes devires não humanos do homem*, como os perceptos (entre eles a cidade)

²⁴DELEUZE, G., GUATTARI, F., 1990.

²⁵ DELEUZE, G. “Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes” [2003].

²⁶DELEUZE, G., GUATTARI, F., Op. cit. [Tradução brasileira, p. 36.]

são as paisagens não humanas da natureza”.²⁷ Essas categorias são passagens *gerais* entre as atividades filosóficas e artísticas. O que muda com o ritornelo é que Deleuze e Guattari pretenderam *localizar* essa comunicação entre domínios e vinculá-la com uma definição do pensamento constitutiva da subjetividade.

Assim chegamos a delimitar o ritornelo em três modelizações, que separamos em *Mille plateaux*. Na primeira, o ritornelo é a “pequena música”, na origem da melodia e do refrão. Na segunda, o ritornelo é um processo de delimitação, pela música, de espaços como subjetividades sem indivíduos. Na terceira, o ritornelo é visto como condição de possibilidade da música em si e, por extensão, do tempo, assim sendo posto como *a priori* do tempo. Agora, perguntaremos como o ritornelo engaja o processo subjetivo, pois sem a subjetivação nunca trataríamos de música.

A partir da perspectiva metodológica, a pertinência adicional deste capítulo de *Mille plateaux* se encontra na sua metodologia construcionista. “Acerca do ritornelo” afasta a música de seu coeficiente estrutural algébrico, levando-o eventualmente a colaborar com a fabricação de narrativas imanentes à diversificação do tempo. Nesse processo, Deleuze e Guattari convocam a etnologia comparada para decifrar as implicações da ocupação do espaço e da territorialização no plano das espécies, o que é reforçado por sua vez pela ornitologia. O objetivo não é traçar e contrastar formas rítmicas e melódicas entre as culturas, mas descrever a expressão de um novo entendimento da noção de substância através do caos – o “caosmos” –, uma nova ecologia cibernética típica de *Mille plateaux*, a partir dos mais cantores dos seres vivos.

Daí decorre uma definição conceitual inicial do ritornelo no âmbito da segunda modelização: “o ritornelo é constituído indissolúvelmente pela canção territorial e pela canção da terra que

²⁷DELEUZE, G., GUATTARI, F., Op. cit., p. 159-160 [Tradução brasileira, p. 218-219.]

se eleva para cobri-lo”.²⁸ Mas no movimento que passa da melodia ao ritmo, ocorre uma redefinição de um dos conceitos centrais da metafísica, ou seja, a substância, nos termos da idade da informação. Além de uma causalidade física aristotélica, essa substância é pensada, segundo a terminologia contemporânea dos autores, como *maquínica*, esta mesma sendo entendida como “um conjunto de pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorialização, para traçar suas variações e mutações. [...] É precisamente esta síntese de heterogêneos enquanto tal”.²⁹ Entre subjetivação e substância, a diferença se determina a partir de axiomas, definições e extensões quantificáveis. Portanto, a razão para a emergência de uma terceira modelização parece ser a necessidade de derrotar essa compreensão da diferença em favor de uma outra, que se forma pela combinação da singularidade com o acontecimento.

Contudo, ainda persiste a questão da subjetivação, a sua conexão com o pensamento e o modelo não referencial que poderia lhe servir de “imagem” de base para circular nele sem passar por representações e identificações. Voltando à entrevista comemorativa dos dez anos da publicação de *Mille plateaux*, Deleuze e Guattari mantêm que “pensar não se faz nas categorias do sujeito e do objeto [como sustentavam, por exemplo, Descartes, Kant ou a fenomenologia], mas em uma relação variável entre o território e a terra.”³⁰ O que se passa entre a terra e o território, é pensar ou, como gostam de dizer os franceses, é “o pensar”, uma função pragmática composta dos dois movimentos de territorialização e de desterritorialização que se esforçam na teoria a não pressupor a estrutura, tampouco o conteúdo concreto, de uma formação social. Mesmo ao concordar com a estrutura

²⁸DELEUZE,G., GUATTARI, F., [1980] 418/154.

²⁹DELEUZE,G., GUATTARI, F., [1980] 411/146, 409/144.

³⁰DELEUZE,G., GUATTARI, F. “Nous avons inventé la ritournelle”, in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Éditions préparées par David Lapoujade. Paris : Éditions de Minuit, 2003, p. 354.

histórica da extensão de qualquer conceito, há muito filosofia que a história deixa latente, e de cujo pressuposto deriva sua pretensão à objetividade. De um ponto de vista analítico, as modelizações fazem apelo à intuição sensorial, mas o “figural”, enquanto indicativo de uma lógica diferencial da sensação, aposta numa posição teórica sobre uma dinâmica racional das relações pré-linguísticas. Com o ritornelo, ancora-se a uma convicção empirista nas práticas de delimitação do espaço e nos modos de habitá-lo numa pragmática da habitação na modalidade do possível. Deleuze e Guattari vão ainda mais longe quando ressaltam em 1980, e mais uma vez em 1991, como a desterritorialização também é um gesto inerente à apropriação espacial, sendo sua “função de independência”. Além de uma desconstrução, a desterritorialização vem a ser a função chave para *absolutizar* a apropriação espacial.

Dessa forma, o ritornelo é ainda mais anterior do que a figura da “linha de fuga”, o operador da desterritorialização. Uma comunicação entre os dois pólos do contínuo, entre o pequeno e o imenso, uma comunhão entre o inferno e o paraíso, captado num conceito só, já é exigir muito. Postular que o ritornelo é a forma *a priori* do tempo, no caso da terceira modelização, e na figura a partir da qual a variabilidade do tempo é gerada e se organiza, seria um peso grande para qualquer conceito carregar. Neste caso, não obstante a intensividade do ritornelo, chega a ser nitidamente operístico, no sentido que Wagner dava à ideia.

FIXAR A ÓPERA

Um dos momentos-chaves do capítulo 11 de *Mille Plateaux* ocorre justamente quando os autores se distanciam, ou tentam se distanciar, de Wagner, para abraçar a música contemporânea europeia produzida entre a década de cinquenta até os anos setenta na época da publicação do livro. A música contemporânea é explicitamente concebida por eles como “pós-romântica”. Wagner

representaria assim uma concepção da música que não oferece mais um contexto adequado para pensar a música de invenção.

Importa lembrar que o pensamento de Deleuze e Guattari, no que concerne à estética, é de cunho nietzschiano, sendo por isso também que se voltavam contra Wagner. Contudo, e curiosamente, no ritornelo, há uma dimensão muito mais wagnerianado que uma relativa à música clássica contemporânea. Encontra-se muito menos melodia de timbres no ritornelo do que de *Leitmotiven*. O ritornelo é um conceito que se divide para marcar em referências explícitas diversos momentos da organização de uma trama que começa no surgimento do som e termina com o canto do cosmos, algo longe de ser estranho ao enredo do *Ring das Nibelungen*. Afinal, muito mais Bayreuth do que Darmstadt. Ao mesmo tempo, não se trata apenas de *Leitmotiven*, e nem exatamente de Bayreuth, mas da força revolucionária do ciclo operístico, que lega sua estrutura formal de emancipação política ao ritornelo, como se fosse um fóssil a partir do qual se iniciava uma nova era, uma nova mutação que se tornava novamente orgânica.

Ao evocar Nietzsche e a sua polêmica contra Wagner, um gesto óbvio quando se discute Deleuze, devemos ressaltar que Deleuze e Guattari de modo algum se aliam à luta de Nietzsche contra o Mestre de Bayreuth. Pelo contrário, eles beiram a oposição à dimensão experimental dos compositores contemporâneos que listaram (Messiaen, Cage, Boulez, e até mesmo Paul Klee, que serve de introdução ao capítulo e cuja devoção à forma da miniatura e do pequeno antecipa o trabalho do ritornelo) para elevar o ritornelo a um estatuto de modelo transcendental, como *a priori* agora diferencial do tempo em si, ou seja “que fabrica tempos diferentes a cada vez.”³¹ Dessa forma, eles confundem a periodização da arte, tornam ridícula a reclamação de que Wagner evacua o “povo” da sua arte e, finalmente, subvertem a potência do “menor” como o

³¹ DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 431/168.

tipo da singularidade. Resulta disso uma operação *com* Wagner *contra* Nietzsche que acaba reduzindo o ritornelo ao *Leitmotiv*.

O que permanece dessa redução ao ritornelo não é mais a força pontual do descobrimento sônico, mas um retorno à forma mais totalizante da ópera europeia. A repercussão dessa tendência totalizante, porém, é o que Nietzsche percebeu como sendo “música teatralizada”, uma música colocada a serviço da linguagem e do drama.³² No entanto, nada nas páginas iniciais de “Acerca do ritornelo” determina uma linha de fuga reductiva conseqüente ao se mesclar com o *Leitmotiv*. Nenhuma lógica externa comparece para que se prefira a criação expansionista de nações, através do *pathos* e da perfídia exaltando um sofrimento milenar infligido ao povo, à espiral envolvente do surgimento da forma musical. Deleuze e Guattari manterão, no final das contas, o sentido de uma guinada “pós-romântica” na qual “o essencial não está nas formas e nas matérias, nem nos temas, mas nas forças, nas densidades, nas intensidades.”³³

É em decorrência dessa perspectiva que a subversão pós-Nietzschiana da ópera converge finalmente com os seus desenvolvimentos históricos. A *Lulu* de Alban Berg se condensa na orquestração em torno do grito provocado pela faca de Jack o Estripador, e *Woyzeck* explica a tragédia, talvez a legitimando como homicídio sociopático. A influência de cada uma das óperas de Berg foi não somente a de frustrar o movimento dos setores da música europeia contemporânea, ela também a fragmentou.³⁴ Varèse foi buscar os Mayas, Messiaen expandiu a partitura em

³² NIETZSCHE [1999] 54. Segundo Nietzsche, “no teatro nos tornamos povo, horda, mulher, fariseu, gado eleitor, patrono, idiota -- *wagneriano* [...] E diga-se de passagem, se foi teoria de Wagner que “o drama é a finalidade, a música é apenas o meio” -- sua *prática* foi, do início ao fim, o seguinte: “a atitude é a finalidade, o drama, e também a música, são apenas seus meios.” A música como meio para explicitação, fortalecimento, interiorização do gesto dramático, e da evidência sensível do ator; e o drama wagneriano, apenas uma oportunidade para muitas atitudes interessantes!”.

³³ DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 423/159.

³⁴ Isso apesar de Berg negar de maneira explícita ter deliberadamente buscado destruir a ópera. Ver BERG, 1996.

alcanças orientais na sua *Turungalila-Symphonie*, Scelsi simplificou a orquestração em encantações hindus, e Nono rompeu com a composição estruturada para buscar a separação do som e da percepção para com qualquer conexão com a visão. Todos eles apontam para além do romantismo e do classicismo. Ademais, contribuição própria de Deleuze e Guattari, o ritornelo promete também romper com a diferença entre música erudita e música popular, o que na verdade nunca acontecerá claramente no capítulo.

“Acerca do ritornelo” ter-se-ia concluído adequadamente com um elogio aos desfiles operísticos das Escolas de samba do Rio de Janeiro. Uma formação de bateria de quatrocentos percussionistas não é tão desprovida do bombástico wagneriano quanto os trópicos poderiam sugerir. As “óperas do povo” podem parecer longe das dimensões e picos das Valquírias wagnerianas. Mas a imortalidade para seus criadores transfigura as ruas e os morros das comunidades cariocas. Numa reversão cultural e numa reconstrução da tradição, Deleuze e Guattari poderiam ter mantido o ritornelo do desejo transcendental para vê-lo se tornar a música do caos urbano de uma megalópole sul-americana, em vez da música de um caosmos no qual se prega, na conclusão à qual eles chegam, a *falta* de um povo.

No ato supremo cometido em *Mille plateaux*, a referência ao romantismo alemão, evocada logo pelo nome de Wagner, absorve de maneira latente o último pensador do romantismo, Heidegger, e, em particular, a sua própria tese sobre a estrutura acontecimental da origem da obra de arte. Lembremos que Heidegger literalmente esvaziou a arte contemporânea neste texto de caráter neo-pagão que marcou, nos meados dos anos 1930, uma grande virada estilística na sua filosofia em relação a *Ser e tempo*. Na época da exibição sobre “a arte degenerada” (“*Entartete Kunst*”), em 19 de julho de 1937, Heidegger avançou a tese segundo a qual a arte como conceito estritamente estrutural, ou na terminologia do *Ser e tempo*, pré-estrutural, é a produção de uma

verdade constituindo um novo passo na vida de um povo, uma nova “terra”.³⁵ Esta verdade terá que fazer irrupção no mundo. Por isso, numa superinflação do conceito do sublime, a arte é vista por Heidegger como combate entre terra e mundo, e a saída desse conflito apresenta um momento de criação, revelando-se na verdade disposta pela obra. Se cada obra abre um mundo, cumprindo assim sua essência de ser um “instrumento”, então, obras significantes vinculam o mundo com a ideia mais primordial de “Terra”. A recepção destas verdades, transmitidas pela obra, conduz um povo a transformar sua concepção da Terra. Mas há poucas transformações da Terra que se fazem sem violência.

Entre outras omissões, Heidegger nunca dará sua posição sobre o explosivo período de criação artística da República de Weimar ou o de Viena até o *Anschluss*. A ausência desse referencial se torna eloquente quando se trata de conceber o povo especificamente capaz de se compreender de maneira autêntica a partir das suas origens. Com Heidegger, não há dúvida de que o povo mais preparado para assumir essa compreensão de si pela arte é, ou era, o povo alemão no auge do nazismo.

No que diz respeito a Deleuze e Guattari, há na sua apropriação dos conceitos de território, de terra e de povo, uma torção complexa. Sem referência explícita nem crítica a Heidegger, eles afirmam que Wagner teria realizado a partir de bases revolucionárias a integração da dinâmica criativa do povo na arte, mesmo tendo o seu elã no final falhado. Decerto, essa apreciação vale ao menos pela tetralogia do *Der Ring des Nibelungen*, que contém a reposição, quiçá a gênese, da ideia do povoporvir inscrita na criação cósmica a partir do fundo do rio no famoso *Vorspiel* do *Das Rheingold* (O Ouro do Reno). Dessa forma, é possível projetar um *Wagner contra Heidegger*. Sobretudo,

³⁵ Heidegger proferiu a primeira versão da “Der Ursprung des Kunstwerks” em 13 de novembro de 1935, e as versões canônicas pelo menos três vezes em 1936. Em 1950, publicou as “observações finais”, reunidas em *Holzwege* (1946). Hoje em *Gesamtausgabe, Abteilung, I, Band 5, Hrsg.: F.-W. von Herrmann* 1977, 2. Auflage 2003, VI, 382 S.

salienta-se que por meio da leitura de Marcel Proust, haveria uma laicização possível de Heidegger, em que a figura da casa é posta em equivalência com o ritornelo, assim derrubando o templo da “Origem da obra de arte”. De acordo com Deleuze e Guattari,

Tudo começa pelas Casas, que devem todas juntar suas dimensões, e dar consistência a compostos, Combray, o palacete de Guermantes, o salão Verdurin; e as casas elas mesmas se ajuntam segundo interfaces, mas um Cosmos planetário já está lá, visível ao telescópio, arruinando-as ou transformando-as, e absorvendo-as no infinito do fundo. Tudo começa por ritornelos, cada um dos quais, como a pequena frase da sonata de Vinteuil, não se compõe apenas em si mesmo, mas com outras sensações variáveis, a de uma passante desconhecida, a do rosto de Odette, a das folhagens do bosque de Boulogne – e tudo termina, no infinito, no grande Ritornelo, a frase do septuor em perpétua metamorfose, o canto dos universos, o mundo de antes do homem ou de depois. *De cada coisa finita, Proust faz um ser de sensação*, que não deixa de se conservar, mas fugindo sobre um plano de composição do Ser: "seres de fuga" ...³⁶

Pela filosofia francesa contemporânea, não há simples transposição dos temáticos do romantismo alemão mais vulneráveis ao fascismo. A filosofia francesa contemporânea seculariza de maneira radical a força conceitual da transformação, da ruptura acontecimental com modos de existência, para fundamentar uma proposta transcultural de criação. No fim de uma conferência dada na Escola de Cinema de Paris, a FEMIS, em 1987, sobre o assunto da criação, Deleuze volta à relação do povo com a obra de arte. De maneira mais específica, ele reconfigura a questão da luta dos homens, declarando que esta relação entre luta e obra de arte “é a relação mais estreita e a mais misteriosa”. Remetendo a Paul Klee novamente, que dizia que na arte “o povo falta”, Deleuze continua: “o povo falta e ao mesmo tempo, não falta. O povo falta, isso quer dizer que aquela afinidade

³⁶DELEUZE, G., GUATTARI, F., *O que é a filosofia?* op. cit., p. 243.

fundamental entre a obra da arte e um povo que não existe ainda não é, e nunca será, clara. Não há obra de arte que não faça apelo a um povo que ainda não existe”.³⁷

A crítica explícita a Wagner é uma cooptação do que Debussy já afirmava em seu tempo. Em *Mille Plateaux*, Deleuze e Guattari frisavam como “Debussy colocava bem o problema do Um-Multidão quando recriminava Wagner por não saber “fazer” uma multidão ou um povo: é preciso que uma multidão seja plenamente individuada, mas através de individuações de grupo, que não se reduzem à individualidade dos sujeitos que a compõem”³⁸. Diante dessa crítica, a posição sustentada sete anos mais tarde na FEMIS pode parecer uma reviravolta. Aliás, naquela conferência, que tratava especificamente do cinema de vanguarda como produzindo o conteúdo cinematográfico mais intricado com o ato de criação, Deleuze desvia e aniquila uma pendência na França no que diz respeito ao financiamento público da música clássica contemporânea. Para ele, a música de criação está à procura do seu povo, porquanto é a busca para tornar audível as forças do inaudível.

A letra “O”, nas confissões expressadas por Deleuze a Claire Parnet no *Abécédaire*, encaminha o assunto da “ópera”.³⁹ Durante a discussão, Deleuze evocara o conceito de ritornelo que, contrariamente ao de ópera, tem a potência para criar uma “comunidade entre a música popular e a música clássica erudita”. Apenas podemos lamentar o fato de que Deleuze não tenha incluído referências à música popular nos seus escritos. Será que as referências a Messiaen, ele, que evocava o canto dos pássaros nas suas composições, substituem esse silêncio? Mesmo ao contemplar essa possibilidade, sustentada também pela reclamação feita por Messiaen de que existe uma recusa musicológica em

³⁷ DELEUZE, G., [2003] 302.

³⁸ DELEUZE, G., GUATTARI, F., [1980] 421/157.

³⁹ DELEUZE, G. “O’ como Opera”, [1996].

conceber a distinção da música clássica da música popular a partir da abordagem do ritmo, a falta de referência aos grandes compositores da música “popular” permanece. A partir de Miles Davis, a *Kosmischemusik* de Can, Ash Ra Tempel, Manuel Göttsching e Kraftwerk, e o *techno* de Detroit de Carl Craig, todo um ramo que se amplia na sombra do Darmstadt de Karlheinz Stockhausen, foi criada a música vanguardista que estrutura nosso tempo. A *kosmischemusik Musik*, contemporânea às principais criações de Deleuze e Guattari mas desconhecida por eles, denomina mais ainda a potência pela elevação daquilo que os autores chamarão no seu testamento filosófico em *Que’est-ce que la philosophie?* “la grande ritournelle”. Mesmo ao usar Pierre Boulez como referência, o legado de Stockhausen se mantém mais próximo ao pensamento de Deleuze. Por isso, deve-se ler entre as linhas esta passagem chave, em que Deleuze se encaminha a definir a arte:

sempre, o gesto do músico consiste em desenquadrar, encontrar a abertura, retomar o plano de composição, segundo a fórmula que obceca Boulez: traçar uma transversal irreduzível à vertical harmônica como à horizontal melódica que conduz blocos sonoros à individualização variável, mas também abri-las ou fendê-las num espaço-tempo que determina sua densidade e seu percurso sobre o plano. O grande ritornelo se eleva à medida que nos afastamos da casa, mesmo se é para retornar a ela, já que ninguém mais nos reconhecerá quando retornarmos. Composição, composição, eis a única definição da arte. A composição é estética, e o que não é composto não é uma obra de arte ⁴⁰.

Nessa medida, o que Wagner tentou na ópera não deixa de corresponder a um desejo que poder-se-ia encontrar em Deleuze, o principal filósofo da arte pop experimental e vanguardista do seu tempo. De toda aparência, ele preferiu entregar o povo às esferas

⁴⁰DELEUZE, G., GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* op. cit. p. 245-5.

da imortalidade celestial, mesmo ao liberar a temporalidade do seu cerceamento na cronologia e no retorno do mesmo.

AS FALHAS NO RITORNELO

É somente na progressão do pensamento de Deleuze fora de *Mil Platôs* que o ritornelo será superado pelo seu próprio movimento conceitual. Uma linha paralela à do ritornelo será aberta. A sua perfeição teria reativado a potência do Um, enquanto a questão era traçar a emergência concomitante da música e do tempo. Deleuze favorecerá, então, um outro lugar, uma outra perspectiva, que sustentaremos ir de par com a noção de “ouvir as pedras”, em homenagem a Augusto de Campos, que há trinta anos publicava *Música de invenção*.

A quarta parte do livro, não enumerada, aborda a “pós-música”. É um retrato do singular período de criação musical na Europa, justamente naquele eixo Darmstadt-Paris, dos anos 1950 até 1990, povoado por compositores de gênio como Messiaen, Boulez, Ligeti, Xenakis, Scelsi e Nono. Deste último, e das últimas obras dele, após *...sofferte onde serene...* (para piano e fita magnética), de 1976, Campos escreve “suas obras mobilizam os recursos menos convencionais, articulando o microtimbrística de instrumentos e vozes com *live electronics*, até a fímbria do inaudível, em prol da regeneração da escuta, a partir do som-silêncio, do som-sopro, do som-voz, do ur-som – o ‘som das pedras!’”⁴¹

Encontra-se aqui uma expressão da tarefa da música vista pelo próprio Nono, um compositor hoje praticamente esquecido, mas cujas realizações musicais enquanto tantas políticas de emancipação devem nos deixar interpelados diante das expressões atuais de “música política” ou “música humanitária”. Para Nono, a música devia “despertar o ouvido, os olhos, o pensamento, a

⁴¹ CAMPOS, A. [1998] 244.

inteligência, o máximo de interiorização exteriorizada: eis o essencial hoje”.⁴² Para ele, a música era indiscernível da revolução, uma construção musical do povo a partir das pedras. Em um texto escrito a seu amigo Helmut Lachenmann (1983), Nono rompe o silêncio como envelope do perceptível:

«ALORS
SONT

POSSIBLES beaucoup plus de possibilités différentes et autres,
à cueillir précisément dans ce qui, jusqu'à présent, était impossible
beaucoup plus d'audibilités différentes et autres
à percevoir précisément dans ce qui jusqu'à présent était inaudible
beaucoup plus de lumières différentes et autres
à lire précisément dans ce qui, jusqu'à présent, était invisible
dans ce qui jusqu'à présent était inducible.»⁴³

Quanto ao ritornelo, e mais especificamente ao “ur-ritornelo” no “Canto da terra”, de Malher, este é simplesmente o que Campos chamou de “ur-som”, um modo de despertar o ouvido, e o que Nono descrevia como “som das pedras”. Ele é investido de uma maximização de ruído a partir de uma interiorização exteriorizada, de um som intrauterino, capaz de captar o tempo na sua forma *a priori* para melhor reconstruí-la em tempos novos. Não obstante a possível extensão do conceito fora de *Mil platôs*, Deleuze acaba contestando a sua unicidade, a sua forma de prisma ou de cristal do espaço-tempo. Talvez seja por causa de Wagner.

Cabe perguntar se transformar um conceito minimalista como o ritornelo em forma *a priori* é uma decisão saudável para o pensamento, para não falar de coerente para a lógica. Vale lembrar a própria decepção de Nietzsche diante de Wagner, “ele é o mestre do pequeníssimo. Mas não quer sê-lo!”⁴⁴ Enfim, inconveniente

⁴² NONO, 1983 apud CAMPOS, *ibid.*, p. 243.

⁴³ NONO, L., 1983, p. 336. Citado em STENZL, 1987.

⁴⁴ NIETZSCHE [1999] 52.

para um pensamento que deseja se afastar das seduções dogmáticas do romantismo. Falando alguns anos atrás sobre o papel do ritornelo na colaboração com Guattari, Deleuze explicou, quase evocando a *Kosmische Musik* alemã criada na esteira da escola de Stockhausen:

É exatamente isso que este livro queria: agenciar ritornelos, *Lieder*, correspondendo a cada platô. As pequenas canções territoriais, ou canto dos pássaros; o grande canto da terra, quando a terra urrou; a possante harmonia das esferas ou a voz do cosmos. Porque a filosofia, também ela, não é outra coisa: da pequena canção ao mais possante dos cantos – uma espécie de *Sprechgesang* [canção falada] cósmica.⁴⁵

Já indicamos que, com a evocação dos cantos dos pássaros e o projeto maior de criar uma filosofia não idealista da natureza, o ritornelo foi conduzido pela discussão com a obra de Olivier Messiaen. Todavia, Messiaen cria problema para a filosofia, especialmente para uma filosofia materialista atea como a de Deleuze e Guattari. Com Messiaen ocupando o papel de parede como maestro, um Messiaen profundamente, extaticamente católico, a natureza é submetida à figura ontológica do Um/Uno (*l'Un*). Nas discussões com Claude Samuel, por exemplo, Messiaen conta como suas primeiras atuações como organista na igreja da Trinité em Paris eram vistas com suspeita pela direção eclesiástica,⁴⁶ pois, na época, Roma encarava a arte contemporânea de forma análoga aos nazistas, como arte degenerada, quando não de cunha satânica. Mesmo assim, Messiaen não era um Oscar Niemeyer. Contrariamente ao que se conta na Igreja de São Francisco de Assis (Pampulha), em Belo Horizonte, onde o desenho arquitetônico de Niemeyer, misturado com a sua reputação atea e comunista, contribuiu para adiar a abertura da igreja em 1946, Messiaen, pelo órgão da Trinité, afirmou sua fé com zelo. Pela fé

⁴⁵ DELEUZE, G., GUATTARI, F. “Préface à l’édition italienne de Mille Plateaux”, [2003] 290.

⁴⁶ SAMUEL, C. [1999].

sônica, surgiram os staccatos do ataque melódico que doravante se tornaram a marca do mestre.

Outro caso é Pierre Boulez, que mantém um papel silencioso no capítulo sobre o ritornelo, enquanto são os seus conceitos, do liso e do estriado, que organizam a distribuição das formas de multiplicidade e de suas aplicações através do livro. Deleuze e Guattari determinaram como pensar “*la multiplicité*”, a multiplicidade ou a variedade, não pela forma, mas pela força que, ela, é sempre dupla, e assim irreduzível ao Um/Uno, esticada pela tensão entre a série do liso e a do estriado. Mas a música e os conceitos de Boulez têm um papel ainda mais direto no pensamento de Deleuze sobre a música, que ficou inédito até a publicação das suas escritas menores, em 2003. Em “Tornar audíveis forças inaudíveis por si mesmas”, e, mais especialmente, em “Ocupar sem contar: Boulez, Proust, e o tempo”, de 1986, Deleuze entra numa profunda reflexão musical sem fazer recurso ao ritornelo.

Este segundo texto é plausivelmente a declaração definitiva de Deleuze sobre a música. Aliás, Deleuze até descobre em Boulez um conceito que corta a bipolaridade da oposição entre liso e estriado. Apresenta-se uma terceira forma de espaço-tempo, adjacente ao liso e ao estriado. Trata-se dos “*fixos*” – que remetem de forma explícita à composição de Boulez, “...*explosant fixe...*” (1991-93). Os fixos se definem “por uma qualidade comum aos elementos que não se repetirão sem ela”.⁴⁷ Num instante, instantaneamente, é a variação que os fixos forçam a perceber. O papel explícito dos fixos é, então, o de “fazer perceber” e “alargar a percepção”. Não é mais o tempo como *a priori*, mas o tempo como “gesto” que surge pela sensação. Um gesto de sentir o tempo como força, não de contar no domínio da métrica sonora. Um gesto que “penetra o algarismo (*le chiffre*), o número”, um lugar – aqui

⁴⁷DELEUZE, G. “Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps” [2003]. .

Deleuze volta a citar Proust para concluir sua cadência em crescendo – “*prolongado sem medida*”.

Por fim, os fixos se inscrevem na definição do pensar, da qual se subtraíam categorias do sujeito e do objeto, localizando-se numa relação variável entre o território e a terra. Os fixos reforçarão o que Deleuze e Guattari sugerem ser o “objetivo da arte” em geral: “O objetivo da arte, com os meios do material, é arrancar o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, arrancar o afecto das afecções, como passagem de um estado a um outro. Extrair um bloco de sensações, um puro ser de sensações. Para isso, é preciso um método que varie com cada autor e que faça parte da obra”.⁴⁸ Agora Deleuze suplementa o fundo comum entre música, arte e pensamento com a ideia de que “no lugar da dupla matéria/simples forma sonora, a última das quais informaria a primeira, colocamos um acoplamento entre um material elaborado e forças imperceptíveis que se tornam perceptíveis por meio desse material”.⁴⁹ Pela noção de “fixo”, Deleuze volta mais uma vez a se afastar do romantismo, apesar do seu vitalismo, apesar de Wagner.

Em *Mille plateaux*, Deleuze e Guattari escreveram o libreto da ópera do ritornelo. Eles comprovaram que

a música, portanto, não é um assunto apenas dos músicos, na medida em que ela não tem por elemento exclusivo e fundamental o som. Ela tem por elemento o conjunto das forças não sonoras que o material sonoro elaborado pelo compositor vai tornar perceptíveis, de tal maneira que se poderia até mesmo perceber as diferenças entre essas forças, todo o jogo diferencial dessas forças.⁵⁰

Mas a compreensão específica da música avançada por Deleuze a encarrega de uma tarefa superior: “a música sempre tem

⁴⁸ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* op. cit., p. 216.

⁴⁹ DELEUZE, G. “Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps” [2003].

⁵⁰ DELEUZE, G. “Rendre audibles des forces non-audibles par elles-memes” [2003] 145.

como objeto quebrar, pela percepção, a identidade à qual a memória a fixa. A música sempre teve aquele objeto: individualizações sem identidade, que constituem os ‘seres musicais’.⁵¹ O ritornelo é operante se, e somente se, ele integrar pela territorialização a formação da identificação e da memória e, pela desterritorialização, a perda dos contornos.

Pergunta-se: onde se situam os sons fixos pré-individuais? Será isto um passo além do romantismo: alterar a percepção e mostrar, como em *Éclats* de Boulez, os tempos não pulsados. De outra forma, ter-se-á que abandonar o ritornelo assim que a territorialização for efetuada. Já em 1984, num curso relatado pela compositora Pascale Criton, Deleuze complicava o papel do ritornelo. Ao lado do ritornelo, disse ele, tem também o galope. Apenas nessa tensão, segundo ele, o pensamento da multiplicidade consegue conceituar a relação com a vida tanto quanto com a morte, superando assim uma dos mais fundamentais obstruções à justiça, a fixidez essencialista desta última. Até então, o ritornelo falava apenas da vida. Agora o galope se mostra na velocidade e na extensão da vida; o ritornelo é, por sua vez, o ciclo do retorno à Terra, à morte instável, mas ele também é o inverso, o ritornelo como som intrauterino, e o galope, a fuga da vida.

Além dos pássaros, o cavalo: o que leva Deleuze a dar estas orientações finais. “O ritornelo é perfeito, mas não é suficiente para mim. [...] Assim, darei para Guattari esta triste notícia, de que há também o cavalo”.⁵² Poderia até ter citado Gonzaguinha: “É sacode a poeira/Imbalança, imbalança, imbalança, imbalança.”

*

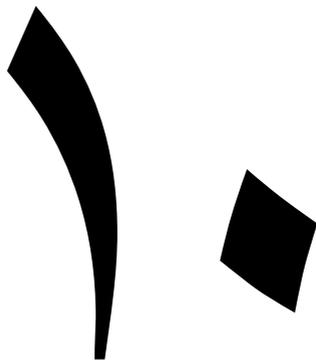
Logo após a publicação de *Mille Plateaux*, Deleuze engajava com uma leitura formalista e descritivista da obra do pintor

⁵¹ DELEUZE, G. “Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps” [2003].

⁵² CRITON, P. [1998] 514 e nt 1.

Francis Bacon. O título, *Lógica da sensação*, recapitula singularmente o projeto. A sensação cristalizada no conceito não é objeto, mas é extraída de um contexto de acoplamento corporal e um fundo por se mostrar enquanto movimento, *modulação*. Isso será o “diagrama”, que Deleuze definirá pelas linhas que unificam apenas as sensações⁵³, e cujo movimento ele chamará, no mesmo livro, *modulação*. A modulação se encontra nas cores, e as cores conduzem aos corpos sem passar pela identificação, tampouco pela separação. Por isso, também, a melhor expressão desse princípio de modulação era o pintor Francis Bacon, pois os corpos chegam a mostrar suas cores máximas apenas quando entrelaçados entre penetração mútua, em um sentido “háptico”, a sensação da cor sensível ao tato. Nas obras finais, o ritornelo culminará na descrição da dependência da diferença com a repetição, mas não tanto pela representação estática em sequência, “sem síntese nem identificação”. A repetição diferencial passa pela modulação rítmica que assegura que a indiscernibilidade do radicalmente novo seja protegido pela impossibilidade da fixidez pelos novos instrumentos deleuzianos do traço, da expressão e da função. Os fixos assim cavalgam entre dia e noite em um pulo que John Coltrane já cantava, “*interstellar space*”. Um espaço livre do domínio do fato linear e cronológico, para ousar se criar acesso a uma justiça harmônica perpetuamente nos redores da lei tonal...

⁵³ DELEUZE, G. *Francis Bacon : Logique de la sensation*. Paris : Éditions du Seuil/l'Ordre philosophique, 2002, chapitre IX – Couples et tryptiques.



PULSOS E IMPULSOS: Teatralização dos riscos e perigos

O título do teu trabalho é “A impossibilidade de morrer e a desconstrução da morte: Blanchot e Derrida”. E, para recitar Derrida, como tu fizeste na página 16, “[tu as] joué avec le feu.”

Parabenizo-te pela originalidade do título e pela proposta de discutir dois autores, dois pensadores, da tradição filosófica francesa contemporânea. Dois escritores, aliás, cujo trabalho tem contribuído para embaçar, borrar e conturbar a relação entre filosofia e literatura, a saber, mesclar a primeira na segunda. Não se trata de uma alegação, é tu mesmo que sustentas a ideia quando, recapitulando uma certa relação entre Blanchot e Derrida, escreves: “apontando para a relevância extrema da literatura e do **excesso** sobre a filosofia”, uma frase *en incise*, inserida de fato numa discussão maior, mas na qual tu pareces bem expressar o que é a tua própria avaliação. Porém, o capítulo em que se

encontra conduz a conclusões pouco compreensíveis. Isso não é por acaso, pois uma filosofia que não conceitualiza a literatura é fadada a repeti-la em alusões, associações, metáforas, citações enigmáticas, alegorias e parábolas. De fato, joga com o fogo, espalhando chamas antifilosóficas.

Começarei minhas observações sobre essa percepção do teu trabalho, observações que são complicadas para mim, paradoxais e até contraditórias, pois tu me colocaste na posição de ser ao mesmo tempo teu co-orientador e examinador.

Há momentos de beleza prosaica no teu trabalho, mesmo que a beleza venha muitas vezes para ocultar escolhas filosóficas e conceituais que, no que me diz respeito, carecem de transparência e quicá de lucidez. Tu te propuseste a verificar a importância do conceito da morte em Derrida. Coisa feita. Tu avisaste também que explicitarias um pensamento da morte em Blanchot, projeto realizado principalmente por meio do levantamento na obra dele sobre a morte. Mas além disso, tu procuras opor acontecimento e ontologia de uma maneira provocadora, embora incoerente. A questão realmente é como o trabalho se *deseja* ser filosófico e como se *afirma* ser literário, ou, para ser mais justo, *poético*. Independentemente da maneira como tu articulaste a problemática, tu visaste principalmente a uma redução da literatura ao poema, por meio de uma evacuação da ontologia e do sistema no campo da *escrita filosófica*.

Eis um problema filosófico, *indeed* e *effectivement*. Vou me situar, então, numa ou em algumas posições, em contracorrente a teu trabalho, a tua proposta, a teu diagnóstico da relação entre filosofia e “literatura”.

Ao contrário do que afirmaste, mas deixaste de problematizar, a literatura é irreduzível ao poema, só e apenas ao poema. Para reforçar essa convicção, que desenvolvi no meu seminário sobre as condições amorosas e estéticas da filosófica sistemática, *ligarei*, e *re-ligarei*, a filosofia a um topológico *teatral*.

Abro uma cena bem modesta, em que ocuparei três papéis: o primeiro será de administrador; o segundo, de mestre Severo, com o m de mestre minúsculo, e o S de severo maiúsculo; e o terceiro papel será o do sujeito dividido schmittiano, amigo-inimigo, na paixão pela ampla e vasta pesquisa praticada na França sob nome “filosofia”, pela literatura infinita, e pela imersão no espaço do mal.

1º O PAPEL DE ADMINISTRADOR.

A minha primeira observação é uma mensagem pública. Esta versão é a primeira que vejo do teu trabalho em um estádio avançado, digo, final. A outra era simplesmente um esboço muito preliminar. Mesmo nos raros casos em que o candidato é isento do exame de qualificação, é a primeira vez como orientador (mesmo como “co-”) que recebo um trabalho “nu”, pronto para defesa.

Essa situação apresenta vários incômodos. Como falei, no momento da defesa, é provavelmente mais seguro esperar que o orientador esteja do teu lado. Acho infeliz que a defesa pública se torne momento de fazer observações críticas formais, cujo processo de explicitação e de correção deve fazer parte da preparação da versão final de um trabalho. Portanto, assumirei administrativamente a posição em que me colocaste por tuas decisões *ontológicas*, o de examinador.

Antes disso, tenho algumas observações formais, decorrentes da responsabilidade de orientação, que DEVEM ser feitas. Começarei com as observações que se concentram em questões de pesquisa e de ensino. Considero cabendo na responsabilidade de pesquisador um módico de originalidade temática, mas especialmente a delimitação de um campo estreito de análise, acompanhado pelas provas de conhecer os ramos *de pesquisa* em torno do tema vinculado a um autor. Ora, foram escolhidos dois autores, e foi deixada de fora a contextualização da obra de cada escritor, tanto quanto dos pesquisadores.

Em uma leitura preliminar do texto, eu teria insistido sobre a contextualização dos argumentos das figuras que ocupam o lugar do referencial teórico, para evitar que aparecessem apenas como argumentos de autoridade. Foi incluído um leque enorme de pensadores com pouco aprofundamento (Bataille, Hegel, Heidegger, Freud, Levinas, Rosenzweig, além de Blanchot e Derrida). Então vieram os poetas, muitos deles citados sem comentário algum: Octavio Paz, Fernando Pessoa, Júlio Cortázar, Cioran. É veroque parte desse texto é uma demonstração dos teus talentos consideráveis de tradutor, mas isso não é o que procuramos, não era isso o combinado.

Além disso, sobre a escolha dos textos: por mais “inovador” que seja, um texto que não esteja facilmente disponível por razão da sua novidade cria incômodo, até mesmo problemas. Quem apoiou a exploração do texto do *Séminaire sur la Peine de Mort*? Por que esse texto não foi disponibilizado de alguma forma, texto esse tão formador do trabalho, especialmente nas afirmações sobre a extensão dita “ética” das críticas derridiana do tratamento da morte e da experiência de morrer pela ontologia? Qual a responsabilidade do administrador sobre uma bibliografia não comunicada anteriormente? Quais responsabilidades tu impuseste aos administradores? Deve um administrador correr atrás dos textos não traduzidos escolhidos pelo autor independentemente, quando não faltam tópicos e problemas a explorar vinculados à questão da vida, ao tratamento da morte e do compromisso com um sujeito genérico na ontologia?

Enfim, diante dessa erudição, mal se consegue encontrar a discussão crítica. Encontrei muitas convergências, mas poucas divergências com a metodologia desconstrutivista de Derrida, ou, honestamente, nenhuma. Tu falas em diversos momentos de “influência” ligando e re-ligando autores, embora seja uma categoria contestada nas análises estruturais. Mas ocorrem convergências até o colapso da diferença como aquela conclusão estranha, após uma citação longa, apenas uma entre várias, e há

mais longas ainda, do *L'Entretien infini*: “Tal impossibilidade de morrer, entendida nestes termos, isto é, como circunscrição cabal do absoluto hegeliano, é o que remete à influência levinasiana de Blanchot e à conseqüente palpitação de um viés rosenzweiguiano na indisposição à totalidade”. A pergunta que o examinador teria feito é a seguinte: em que isto esclarece a problemática? Ao invés de estreitar nossa compreensão, tais analogias baseadas sobre uma alegada “influência” acabam dispersando a compreensão.

Em um trabalho acadêmico, quando não aparece com os comentadores, a crítica costuma *ou* sumir na explicitação do problema nos autores principais, *ou* aparecer em figuras sem substância, em espectros, se quiser, no trabalho. Mesmo se a desconstrução tiver como objetivo levar “toda e qualquer” ontologia ao abismo da *hantologie*, **toda** a questão é saber *de qual ontologia se trata*, pois num trabalho de *desconstrução*, a categoria “todo” deve ser *inoperante*.¹Toda e qualquer ontologia...mas “todo” nada menos é que um quantificador universal da lógica dita *ontoteológica*. Então porque está presente aqui, na argumentação, em toda presença? O que importa reduzir a ontologia a uma visão distorcida do sistema e à dialética, quando no ataque da “ontologia”, da “metafísica”, até da “filosofia”, tu tenhas feito recurso a modelos ultrapassados? A inclusão do conceito de indecidível faz parte do mesmo “momento filosófico”, usando o termo de Frédéric Worms, em que surge o projeto de Derrida.² Em outras palavras, Derrida é apenas um ator numa comunidade de pesquisadores que trabalhavam nesse problema que, segundo a denominação tentada por Althusser, implica a ideia de uma “causalidade imanente” ao texto. Mas para expor isso, é preciso realizar análises sincrônicas e não apenas incursões diacrônicas, biografistas.

¹ Derrida introduziu a noção em: *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 31.

² WORMS, F., 2009.

Derrida não convence sempre. Afinal, o espectro não é o rastro da verdade, mas pode bem ser o trabalho daquilo que se identificava como sua essência. De certo modo, o espectro no *Hantologie*, conceito que tu queiras transpor para a espectrologia, estará meramente repetindo o termo lacaniano de *hontologie*, no que diz respeito ao rastro da verdade que não sequer se expõe como castração, por vergonha da castração diante das impossibilidades, inclusive a de que o infinito seria Um – o que parece ser, definitivamente, a conclusão no capítulo sobre o teológico político (sem heresia).³
(*O administrador sai da cena.*)

2º PAPEL: O MESTRE SEVERO, o mestre Severo.

Existe um lado obscuro ao pensamento francês dos anos 1930 e 1940. Eis um lado em que escrever é visto como realizando o mal. Blanchot é talvez o autor a melhor encarnar essa projeção que perpassa a primeira elipse de Foucault, anterior ainda à do kantismo crítico e do pós-estruturalismo. Era parcialmente o projeto de Deleuze nos livros sobre Sacher-Masoch e Francis Bacon. Trata-se de um espaço de criação povoado por Sade, Lautréamont, Baudelaire, Huysman, Bataille, Céline, Robbe-Grillet, Guy Debord, talvez Duras; outros perpetuam essa tradição mais recentemente: penso em Pierre Guyotat e Despentès. Houllébecq, talvez. Bataille dizia bem que há algo perigoso na literatura, que a literatura é o espaço em que se encontram a violência, o mal, e que desde a tragédia grega era assim.⁴

Isso acabou dando à filosofia francesa desde os anos 1960, na estimativa de comentadores fora do país, como Hilary Putnam, e mais recentemente Mark Lilla, um ar perigoso. Frequentes são as

³ Lacan introduziu a noção em : *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Le Seuil, coll. Le Champ freudien, 1991, p. 209.

⁴ BATAILLE, G., 1957.

constatações que na produção literária e filosófica francesa existe uma atração às experiências-limites e aos pensamentos perigosos. Reconheço que precisa ter coragem para escrever com esses autores. Saúdo-o. Trata-se de um campo onde limites são dissolvidos, numa entrega à pulsão e à paixão pela violência e pelo sexo. Porém, é bem possível que seja, de certa forma, a mais honesta das buscas, porque encontra aquela dimensão da experiência necessária para confrontar e às vezes reverter os *frameworks* teóricos estagnantes, cuja tendência é reproduzir um moralismo autoritário pela produção teórica.

Nessa constelação, Blanchot encarna o corpo sacrificial da ontologia. No sistema filosófico de Badiou, existe um lugar para o antifilósofo, aquela figura que se deixa pulverizada pelo acontecimento, na esperança de renascer na repetição de uma segunda instância, “*en instance*”. Na obra de Badiou, os personagens conceituais, São Paulo, Nietzsche, Wittgenstein, Pascal, são avatares do antifilósofo. Pelo que eu pude observar, nenhuma palavra é dita sobre Blanchot, pois, de certa forma, Blanchot cava o túmulo da ontologia *no* acontecimento. Digno do título de um dos seus livros, ele encarna uma figura do desastre.

Elitista na sua formação até o extremo, situado no extremo da extrema-direita (anticapitalista, antidemocrata, antissocialista, um jornalista, propagandista e orador de uma revolução espiritualista que pode assemelhar Heidegger a um marxista), Blanchot era frequentador de círculos de antisemitas, enquanto na mesma época manteve uma amizade fraterna com Levinas. Após o fascismo dos anos 1930 e a Segunda Grande Guerra, Blanchot orquestrou uma impressionante reviravolta e se aproximou de uma “exigência comunista”. Lançou uma vasta e profunda discussão sobre “comunidade” que marcou a época já antes do fim do socialismo real europeu em 1989.⁵ Mas do fascismo até o comunismo, qual é a relação? Tu, de fato, jogaste com o fogo.

⁵ BLANCHOT, M., 1983.

Porque Blanchot se encontra na ruptura orquestrada por Foucault, Deleuze e Derrida com o humanismo existencialista? Tu não abordas essa questão, porém, parece ser agitado pela desnaturação da experiência e certamente interpelado pela experiência da morte. A impossibilidade de morrer é uma resposta a Auschwitz, mas tu prudentemente evitaste de acenar a esse mal nesses termos. No abrigo da literatura, em cuja liberdade tu escreveste um trabalho instigante, e em várias páginas, de uma certa beleza, os problemas filosóficos, *sérios problemas filosóficos*, foram deixados de fora. As palavras de Blanchot se diferem das de Heidegger, pronunciam, finalmente, **Auschwitz**, mas por onde e como se dissolve a culpa do militante da extrema-direita que ele era, sim? Como se renuncia à culpa fascista? Busquei freneticamente uma resposta tua, mas não a encontrei, pois insististe em configurar o trabalho num *non sequitor*, numa falsa premissa, a da exclusão forçada do acontecimento, do *acontecimento da morte*, por “toda ontologia”.

Ademais, o trabalho se insere em uma tendência representada por Blanchot até certo ponto, mas certamente por Derrida, que tem levado a filosofia a se ligar novamente com a teologia, a se *re-ligar*, dessa forma indiscernível – que é a decorrência da postulação da categoria da diferença como não idêntica a si – com a alteridade entendida pela teologia. A “desconstrução do cristianismo”, de Jean-Luc Nancy, marca de certa forma a sua consolidação, após o despertar de Marcel Gauchet, Jean-Luc Marion e outros.⁶ Escrevi bastante sobre este assunto numa época. Parece-me que é o caminho que tu preconizas, já que a sua solução ao tratamento “ontológico” da morte deve se posicionar do seguinte modo: “na impossibilidade de morrer, se trata de *não fazer* entrar na interioridade inquieta do espírito aquilo que ele nega”. Mas de que espírito se trata? Ora, toda sua denúncia da ontologia está predicada sobre a necessidade

⁶ NANCY, J.-L., 2005.

de possibilitar a morte, que então envolve re-ligar, por exteriorização de algo percebido em ex-tasis, o limite do discurso e o “para além do saber absoluto”. Mas o que é a interioridade negada aqui, se não fosse a razão entendida pelas *ontologias*, na crítica radical e bem fundamentada, que demonstra sem incoerência que a experiência do real é filtrada necessariamente por teorias localizadas, e que a desconstrução não deixa de ser mais uma? Ao apostar numa relação imediata com a experiência de morrer, para exemplificar a indecidibilidade como operador lógico, condição presumível para receber qualquer alteridade, tu me pareces bem repetir uma proposta teológica.

Agora, se isso for o caso, então existem boas razões para impossibilitar a transcendência. Pois, por que razão a *filosofia* deve se dispor a considerar a irredutibilidade principalmente no modo de uma divindade? Mas, no trabalho, não encontramos essa questão, não encontramos o fundamental acoplamento entre divindade e morte. Ao invés de um problema de luto infinito, direi que roda aqui o despertar de um problema de culpa não devidamente resolvida, tampouco assumida.

No que me diz respeito, sem explorar a dimensão filosófica do teu problema, o teu título “a impossibilidade de morrer e a desconstrução da morte” claramente evoca uma correção do diagnóstico de Nietzsche sobre a morte de Deus. Ele reinicia com a crítica terminal *contra* Nietzsche, desdobrada por Heidegger no fim do seu ensaio “A palavra de Nietzsche: “Deus está morto””.⁷ A impossibilidade de morrer deve ser entendida como apontando para uma teologia nova. Não há nada novo nisso, pois há duas décadas que desconstrucionistas se prestam a examinar a possibilidade de uma **teologia desconstrucionista**. [Na p. 83, com a citação de *Gramatologia* 104, tu evocas isto de maneira diagonal,

⁷ HEIDEGGER, M. A sentença nietzschiana "Deus está morto". Traduzido por Marco Casanova. *Natureza humana* [online]. 2003, v. 5, n. 2, p. 471-526. Disponível em :<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200008>. Acesso em : 13 ago. 2017.

sem nada mais. A razão pela qual o problema não saltou ao teu olhar é que tu escolheste abandonar a filosofia.]

Evidencio minha severidade ao fazer referência às posições afirmadas por ti nas páginas 15, 48 e 87. Começamos com a página 15: “A morte é irreduzível a qualquer ontologia, a morte não é, a morte apenas, sem ser, *acontece*.” Na página 107, agora é a metafísica e a filosofia que são visadas: “denunciar esta *impossibilidade de morrer* inerente à especulação metafísico-filosófica”. (São tuas palavras, não impedirei a sangria.) Derrida denuncia a imortalidade inerente à verdade, tu alegas, e Blanchot, a impossibilidade da morte inerente ao sistema. Mas o que é “o” sistema, o sistema de Hegel será? Como funciona esse sistema, e com qual categoria da verdade tu estás trabalho?

Na página 87, numa discussão que tenta esvaziar o nada do vazio, em que tu essencialmente *descreves*, o que significa *repetes*, as permutações e piruetas conceituais de Derrida, tu afirmas: “a vontade de ontologia é análoga à vontade de presentificar”. “A vontade de...”: gesto tipicamente francês desse círculo de reflexão em que Blanchot é certamente um dos limites, para não ser uma das suas fontes. Ora, a *lógica ontológica*, por mais que dependa de um ou muitos falantes, nem é consciente e quiçá *inconsciente*. Mas neste indecidibilidade, falar de “vontade de” é incoerente.

Ainda mais problemática é como, sem debate, sem análise, tu se colaste contra Heidegger. Na página 52, escreveste, “A morte, é o que já sempre aconteceu. Sublinhemos ainda, não se trata-se de ser-para-a-morte, senão de ser-desde-a-morte.” Isso é afirmar a impossibilidade de morrer, que supostamente falta estrutural e, de acordo com sua exposição, *moralmente* à “ontologia”? O que significa este “desde”, quando nem Derrida, por causa da sua crítica radical do conceito de origem, postula o acontecimento num “desde”, e sempre insistindo sobre um *por vir*? Um “já acontecido”, mas nunca num “desde”. Na minha leitura, não há diferença de posições entre Blanchot e Heidegger, a partir do que tu disseste da morte. Porém, não vejo como a morte *sempre* já

aconteceu, a não ser que tu trates da morte sempre vinculada a um “eu”, enquanto “minha morte”. Pois, nessa figura, é inegável: a morte sempre aconteceu, e soumo seres-para-a-morte.

Tornar o invisível exposto, o inaudível barulhento, o esquecido um luto, é também análogo a tornar o ausente presente. Neste momento, o complexo que revela seu ponto cego já é outro. A ontologia de que tu falaste não é mais, pois, de qualquer forma, o ser se diz em múltiplas maneiras, e uma delas é enquanto devir e acontecimento. Ademais, a ontologia não é nada sem a comunidade pela qual a sua possibilidade age, pratica-se, comunidade esta cujo texto, por mais que seja *literário*, não é qualquer literatura, mas a *ontologia* mesma, que esta seja de vergonha, de espectro ou do acontecer, pois o ser se disse de múltiplas maneiras, e, como Blanchot bem escreve, “a comunidade é o movimento da *écriture*”, sendo que nessa exata medida é na comunidade que se afirma a vontade de ser enquanto *déplacement*. De acordo com essa lógica, não há nada a presentificar, mas a *subtrair*, comunicar, nas palavras de Blanchot, a “*transmission de l'intransmissible*”. É nesse sentido que o comunismo poder ser exigência em Blanchot, pois essa “comunicação”, essa “escrita”, é aquilo que se apresenta no ato como ainda, mas sempre, até o infinito, *realizando o trabalho do infinito, que só terá sentido se for imanente*, isto é, se o ato foro inscrever que se apaga no mesmo gesto. Então, onde se encontra o ato desconstrucionista, se não for num sistema em que se organizam não os axiomas do ser enquanto ser, mas as articulações inscricionais pelas quais a questão do ser aparece pelo acontecimento?

O uso do “todo” e “qualquer”: **toda** ontologia, **toda** pergunta ontológica, **toda** filosofia, etc. Consideramos uma deselegância nos apóstolos da desconstrução, a não ser uma contradição performativa, que na luta pelo luto e contra a totalização, tenham feito um uso excessivo, sintomático, na verdade, da quantificação universal do *logos* para identificar a

totalidade, como se a primeira valesse para o segundo. Afinal, trata-se de um “como se”.

Na verdade, quer seja espectro ou inscrição, a disputa ainda tem a ver com o real, e não a retórica, ainda que o ponto cego da desconstrução me pareça bem ser este: um nominalismo que se abdica do real, exceção feita do seu nome, salvo o nome, para se manter soberano no espaço teórico esvaziado da possibilidade de formar conceitos sobre o real. Falsa modéstia, pois, se o direito como conceito oculta a violência pela qual se apóia, tese famosa de *Força da lei*,⁸ não seria o caso também do gesto amigável e assegurador da desconstrução, segundo o qual, no seu ato, ela é testemunha do subterfúgio da sua própria voz, pois promete que não irá destruir e apenas desconstruir? Isto é, um chamado à amizade que exige o sacrifício do Eu para entrar em comunhão com a alteridade irredutível por meio de um Tu, agora esvaziado? A desconstrução é uma economia do rastro, sim, mas do rastro que se queira tão outro que até o real entra em colapso, enquanto é precisamente o real que está carente de uma inscrição adequada na superfície da intelecção, não enquanto causa, tampouco culpa, dívida. O direito, por mais que suceda à justiça, torna-se sobremaneira o obstáculo a recebê-la.

Eu entendo que teu trabalho é do nível do mestrado e não do doutorado. Se fosse o último, seria difícil estar nesta discussão. Eu não sei se a força ilocucionária da tua afirmação contra a metafísica, contra a ontologia, contra a filosofia, é intencional, intencionalmente contra a *minha* perspectiva *en l'occurrence*, e a tradição filosófica francesa em que atuo, mas a plausibilidade disso está presente, presentificando. Ora, as tuas proposições sobre ontologia, filosofia e até sobre metafísica são falsas. Sim, tu jogaste com o fogo.

Se tu alegares que não levantei a questão da morte no sistema ontológico de Alain Badiou e aquele que, bem

⁸ DERRIDA, J., 1994.

modestamente com m minúsculo, eu estou construindo a partir de outros recursos, como a gramática gerativa, a psicologia cognitiva, a biolinguística etc., então salientarei que tu não exploras suficientemente a bibliografia e a temática dos escritos do projeto, particularmente no Livro III, seção 4 de *Logiques des Mondes*, de Alain Badiou, intitulado, “L’Existence et la mort”; no mesmo gesto, avisarei que tu deixaste de investigar de mais perto o motivo da “ressurreição” no *São Paulo*, e a morte sacrificial que percorre o livro inteiro de *O Século*, em que a morte é apenas uma inconveniência, quero dizer o acidente que acompanha o impulso, mas certamente não o fim, da paixão pelo real.

Em *Logiques des mondes*, o livro III, segunda parte da Grande Lógica, após reconfigurar o transcendental, Badiou opera uma “nova teoria do objeto” *dessubjetificado*.⁹ Nessa discussão, Badiou argumenta que a morte é uma categoria da lógica, isto é, do aparecer, mas não uma da ontologia, do ser. E para mostrar que não há apenas uma linha, apenas uma história da ontologia, e que ela *continua*, Badiou evoca Spinoza, que, na *Ética*, afirma duas proposições muito significantes para nossa discussão. Então Badiou escreve: “*C’est que la mort n’est qu’une conséquence. Ce vers quoi la pensée doit se tourner est l’événement dont a dépendu que les fonctions d’apparaître soient localement altérées.*” (A morte é apenas uma consequência. Aquilo em rumo do qual o pensamento deve se tornar é o acontecimento de qual dependia que as funções do aparecer estejam localmente alteradas.) Em outras palavras, é a morte que oculta o acontecimento e é um sistema que acompanha o acontecimento na “sua experiência”.

O que significa a segunda parte da segunda frase? Simplesmente, que a ontologia, da qual tu falaste, foi superada, refutada. É a ontologia em cuja base a desconstrução se positiviza, e sem a qual desmorona, pois até a desconstrução supõe, postula, um conjunto de *indesconstrutíveis*. Estes são fixos, composições,

⁹ BADIOU, A., 2006.

presentificações. São as marcas galopantes, os rastros de uma ontologia, uma *sequência ontológica*, despertando o deslocamento, cuja consequência sugere ainda mais que um apagamento do autor para fazer surgir a potência estruturante da filosofia primeira. Os indesconstrutíveis presentificam também a desconstrução como metodologia teórica de deslocamento no próprio compromisso em inscrever a **genericidade** da dimensão múltipla e infinita, isto é, **subjetiva** do acontecer. É nesse mesmo gesto que o pensamento do acontecimento retorna à, e como, filosofia primeira diferenciada.

Portanto, vejo o surgimento de um falso dilema no trabalho. Por mais que busques uma delimitação dentro das normas da academia, o trabalho foge constantemente da tarefa de problematizar para abarcar confrontos com aquilo que já não existe: a impossibilidade de morrer. Essa avaliação severa se alicerça no topos pelo qual se ataca uma ontologia não articulada, uma ontologia em que a culpa do crime histórico é dissolvida na beleza da escrita, beleza esta que se substituiu à pesquisa aprofundada. Trata-se de uma escrita culpada a tal ponto que nem a literatura resiste ao que ela não é, ou não é mais. Pois, como Derrida alega em *Aporias*, nem a literatura “existe” mais e, típico do estilo dele, *nunca havia existido*.

Essa dinâmica de um nominalismo indecidível é reforçada mais ainda pela falsidade de uma proposição cuja força é a de um princípio no trabalho em questão. Um dos grandes problemas não resolvidos da filosofia francesa contemporânea é a questão do valor de verdade das suas proposições. Foucault brincava ao opor o vero ao duplex do verdadeiro e do falso. Porém, Derrida nunca lançou mão da firme convicção que suas interpretações, sua técnica hermenêutica, denominada desconstrução, fossem, ou continuem sendo, não uma produção de “valores de verdade”, mas uma pragmática que visa a expor o custo conceitual de manter a verdade enquanto valor. A desconstrução permanece mesmo que seja avaliada menos em termos do terceiro excluído, no chamado

“binômio” da oposição com o falso, que por meio de uma intensidade maior de verdade encontrada na categoria do indecível. O conflito com Foucault não teria sido tão violento, desprovido de amizade recíproca, se a força indecível da construção-destruição da *desconstrução* não fosse também um ocultamento, um sepultamento, da verdade não outra, mas daquela verdade pela qual o outro nos destrói silenciosamente – uma verdade frente à qual Blanchot nunca capitulou.

Esta é a problematização que deixaste de fazer. Qual autor nulificou a morte? De Platão a Aristóteles, de Spinoza a Heidegger, passando pelo Hegel, a morte representa exatamente a *possibilidade de uma experiência outra, sim*, e não tanto a de se projetar além da morte. A morte novamente salienta o problema de não pensá-la de maneira estruturalmente idêntica a pensar a existência (ou a morte) de deus. Cito tu, na página 100: “O interesse expresso de Derrida pela impossibilidade de morrer blanchotiana, e tal é o objeto de afirmação proposto aqui, decorre justamente de sua constituinte refutação da pretensão metafísica de nulificar a morte sob o conceito e, conseqüentemente, de re-imanentizá-la através do caráter teológico-político”. Não vi como tu escapaste a tal re-imanentização, pois o que espera o fim das tuas associações é precisamente a teologia.

Voltamos ao problema: o que é a metafísica, isto é, quais são seus princípios, parâmetros, protocolos de validade, âmbitos de aplicação? Quem são os seus criadores, autores? Qual é a sua história ou genealogia? Então, será que existe “A” metafísica, “A” ontologia que se desdobra em continuidade, desde sempre, pois há de dizer que não teria uma origem? Onde se situa essa pretensão a nulificar a morte na metafísica? Tu trabalhaste “a partir” de Derrida, aqui dito no “dois pontos de pontuação “:””, mas não identificaste de maneira autônoma essa constatação. No teu comentário dessa passagem, tu passas a explicar novamente essa temática, mas *no condicional*. Por que será? Aí encontramos o limite também. É nítido que tu passas a entender a ideia que no

sistema de Hegel, de acordo com Blanchot, “a morte está constantemente em obra, e aí nada morre, nada aí pode morrer”. Qual é o valor semântico deste “nada *pode* morrer”? Para ti, é uma “interdição” (p. 101). No decorrer dessa análise (p.101), tu chegaste a afirmar um nexu cujo valor argumentativo carece de aparência e convoca a confusão. Sobre quais bases tu atribuis uma “influência levinasiana” a Blanchot, e o que isto serve para entender a problemática?

Se foi no âmbito de criar uma relação lógica entre interdição, domesticação e re-imanentização, acredito que teu entendimento da imanência é parcial, se não for simplesmente errado.

(O mestre Severo abandona a cena.)

3º PAPEL: UM SUJEITO SCHMITTIANO: dividido entre amigo/inimigo, com quem se compartilha uma paixão pelo pensamento francês.

Sujeito schmittiano, pelo teu trabalho tu articulas a ressurreição da figura do Deus da metafísica. A desconstrução como metodologia não passa de reduzir o resultado de uma interpretação de oposições binomiais a um ponto de exterioridade denominado “ponto ou estado de exceção” e a excluí-lo. Porém, na redução encontra-se também uma função típica da filosofia primeira. Um dos instrumentos que Aristóteles rejeita é o ponto do excluído, do qual se deriva o princípio de não contradição. Se tu excluísse a potência aporística da imanentização, não há como possibilitar a morte, o que significa também que não há como impossibilitar a transcendência da figura divina. A questão profunda aqui, que perpassa o conceito da morte *em Blanchot*, que tu leste apenas por meio de Derrida, é que o que perturba e desestabiliza na impossibilidade de morrer não diz respeito a “nós”, de qualquer forma, nem é articulado além de ser nomeado indecidibilidade. Por outro lado, diz respeito a relação a Deus.

O teu argumento visa a *repetir* simplesmente Derrida. Questiono se tu consegues encontrar um Blanchot autônomo. Lamento encontrar passagens em que tu demonstras uma falta de questionamento sobre os pressupostos do teu trabalho. Tu afirmas, nas páginas 14-15, o seguinte: “Se podemos avançar sinteticamente aquilo em que Blanchot e Derrida convergem a respeito da morte, trata-se justamente da relação impossível que a morte dispõe e de como as tentativas de pensar a morte, *todas elas*, não logram pensá-la senão no momento em que a morte já se tornou nula, em que a **morte de que se fala foi reduzida ao pretexto de um conceito**, em que morrer finalmente perdeu a **acontecimentalidade da experiência** para tornar-se um momento da consciência na sua especularidade”.

Nada mais derridiano na nomenclatura. Mas, ao contrário de Derrida, tu não mostras em que o conceito deixa justamente encaminhar o pensamento além da mera consciência e como isso proporciona uma perda da acontecimentalidade. Mas o pressuposto maior é que o acontecimento ocorre no âmbito da “experiência”, conceito subdesenvolvido aqui, que nega a sua própria textualidade na maneira como tu o apresentas. Tu repetes uma oposição entre conceito e experiência, que não existe em Derrida, o que enfraquece a natureza *filosófica* da tua crítica. O que tu perdes logo ao criticar Hegel de maneira frouxa como fizeste é a peculiar relação que se tece entre a liberdade da manifestação, o real como pensamento ativo e o conceito como atualização da aporia. Ora, é importante salientar que na ordem filosófica tudo isto se faz num *sistema* e pela fidelidade às verdades em suas realizações.

Em circunstâncias crescentes, eu vim enfatizando a importância de tomar ciência das condições políticas e intelectuais da história da França no século XX. Não há uma tradição filosófica mais *explicitamente* vinculada, *ligare*, a sua temporalidade que a francesa. Todavia, as expressões mais fortes desta tradição não são catastrofistas nem proféticas. Parece que tu te interessas por um

certo espírito de revolta, ou pelo menos um espírito da resistência à filosofia. É mister que a filosofia francesa se opõe ao *re-ligare*, fomentando um *des-ligare* em determinados momentos – mas não sempre.

Trabalhos brilhantes têm sido feitos no âmbito da guinada teológica, sem menor dúvida. Ocasionalmente, essas obras podem dar a impressão de terem sacrificado a racionalidade em busca de chegar ao cerne interno da imanência. Isso, porém, não apaga a esperança por uma nova transcendência, por um novo sentido. Mas não é isso que está em jogo, pelo menos não apenas isso, pois a guinada teológica supõe a ontologia fundamental de Heidegger, não a refuta. Os trabalhos de Marion, de Henry, de Chrétien, e poder-se-ia defender, como já fez a alta custa, o de Dominique Janicaud num debate violento nos anos 1990 interno à fenomenologia francesa e que se espalhou e que espalha ainda, que até Ricoeur e Levinas, fazem parte do grupo.

A alteridade em Heidegger não se encontrará com o *Mitsein*, porque aí *existiria*. A alteridade heideggeriana se encontra na diferença ôntico-ontológica, irreduzível às lógicas representacionais, intencionais, identificacionais, de imagens (de fato, eis o momento de iconoclastia) e de conatus. Por mais que tu nomeies Heidegger no teu trabalho, tu não o confrontas, tu não o analisas, nem Heidegger nem Hegel. *Sein und Zeit* nem aparece na tua bibliografia, e Hegel ainda menos. Apesar de prestar o nome à primeira subdivisão do primeiro capítulo, Hegel não aparece na bibliografia. Sei que têm os *apuds*, mas apenas os *apuds*.

Ninguém espera de um mestrando que articule um trabalho extenso sobre dois autores tão prolíficos. Porém, você passa em desfile um número grande de escritores. Por isso, esse trabalho, como outros na área que se constroem num “a partir de”, ambos justifica a fuga temática, ao invés da construção rigorosa de uma sinfonia, tão explosiva e concentrada que possa ser este idioma musical, tendo em vista os menos de 10 minutos da

Sinfonia op. 27 (1927/28) de Anton Webern: desconstrução, morte e/ou reconstrução dessa forma musical.

Eis a minha palavra final, e o colapso dos meus papéis, que espero ser uma palavra cuja consequência seja a de levantar uma fundamental indecidibilidade sobre a tua dissertação. Para ti, neste momento tão delicado, e academicamente equivocado, do “a partir”, é algo que não parece te angustiar. A impossibilidade da morte pode também esconder o *hubris*, ou se eu fosse lacaniano, diria até a castração.

Ao te parabenizar, tento terminar este relatório no tópico, na aporia do perdão, mas, novamente, não num ato pessoal, mas num ato de compreensão de que tudo não pode ser dito numa dissertação. Mesmo assim, sobre o perdão problematizado, que existe no cerne do trabalho e que fala, que grita, neste momento de instabilidade política golpista no Brasil. Perdoar seletivamente. Blanchot era fascista, de direito e de fato, editor-chefe de *Journal des débats*, contribuiu à linha editorial de *Le Combat* (1936), *L'insurgé*. Ele era nacionalista, revolucionário e dissidente da extrema-direita, achando Charles Maurras moderado demais. No entanto, Blanchot virá a denunciar o totalitarismo hitleriano e os campos de concentração a partir de 1933 (ainda não de extermínio). Durante a guerra, será o convidado de Duras em um dos salões mais combativos de Paris ocupada. Precisa ser perdoado para que seus atos não sejam esquecidos.

Como será que Derrida o perdoou, se ele o perdoou e não apenas *esqueceu o fato*, ou o *desconstruiu*, enquanto *esperava que o perdão fosse possível?* Talvez um pouco como na definição de morrer, dada no início do livro *Aporias: s'attendre “aux limites de la vérité”*.

Esses limites estabelecem, ao ato de desfazer, uma diferença, entre um espaço com e sem a verdade. Infere-se então que são os limites da verdade que constituem a continuidade **entre esses espaços**, mas encontrar a verdade no trabalho em questão

poderia ser uma obra sem saída. De todo caso, são nesses limites desobstruídos onde amanhã te esperarei – justiça.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Certas partes de alguns capítulos deste livro foram publicados em uma forma prévia nas seguintes fontes:

A Batalha de Argel: a chama do neorealismo. In: Ana Maria Lisboa de Mello; Biagio d'Angelo; Carlos Gerbase; Ricardo Timm de Souza; Sissajacoby. (Org.). *Literatura e Cinema: Encontros contemporâneos*. 1ed. Porto Alegre: Dublinense, 2013, pp. 208-218.

Apresentação do dossiê “Ontologia e Sistema na filosofia francesa contemporânea”, *Veritas*, v58n2. Porto Alegre: Edipucrs, 2013, pp. 211-217.

Apresentação do dossiê ‘Sistema e Ontologia na Filosofia Francesa Contemporânea (II)’, *Veritas*, v59n2. Porto Alegre: Edipucrs, 2014, pp. 223-229.

Liquidar o acontecimento: literatura, história e a cultura do estupro. In: Ana Maria Lisboa de Mello; Charles Monteiro; Norman R. Madarasz. (Org.). *Literatura e história: encontros contemporâneos*. Porto Alegre: Gradiva Editorial, 2016, v. 1, p. 205-235.

Literatura e Filosofia: prefácio. In: Ricardo Timm de Souza; Norman Roland Madarasz; Anna Lisboa de Mello. (Org.). *Literatura e Filosofia: Encontros contemporâneos*. Porto Alegre: Gradiva Editorial, 2015, pp. 7-18.

Prefácio. Ponciano, Roberto. *Marxismo e Filosofia Contemporânea*. Rio de Janeiro: NPC Editoria, 2014, pp. 17-24.

Saldo Devedor: sobre dívida, justiça e política. In: BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. (Org.). *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi,, 2016, pp. 601-628.

Sexuação e genericidade: sobre a teoria do sujeito genérico em Badiou. In *SIG: Revista de Psicanálise*, v. 7, 2015, pp. 45-64.

Um Sujeito Fugaz: Interdisciplinaridade e a manufatura da opinião pública. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. (Org.). *Filosofia e Interdisciplinaridade: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, pp. 717-747.

Sobre a foto da capa:

O projeto *O Outro Céu Noturno* (*The Other Night Sky*) foi realizado por Trevor Paglen.

Tradução da página do artista:

“*O Outro Céu Noturno* é um projeto para seguir e fotografar satélites estadunidenses classificados, lixo espacial e outros objetos obscuros na órbita da Terra. Este projeto usa dados observacionais produzidos por uma rede internacional de observadores amadores de satélites para calcular a posição e o tempo de deslocamentos aéreos que são fotografados com telescópios e câmeras de grande formato e outros dispositivos de imagem.”

<http://www.paglen.com/?l=work&s=othernightsky&i=1>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKER, K. *Blood and Guts in High School*. New York: Grove Press, 1984.
- _____. *Don Quixote: which was a Dream (A novel)*. New York: Grove Press, 1986.
- ADLER, L. *Marguerite Duras*. Paris : Gallimard, 1998.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O que é contemporâneo, e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapeco, SC: Ed.Argos, 2009.
- _____. “Benjamin e o capitalismo”. Trad. Selvino Assmann. *Blog de Boitempo*, São Paulo, 05 de Agosto de 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>. Acesso em: 24 de abril de 2017.
- ALTHUSSER, L. *Montesquieu: La Politique et l'histoire*. Paris : PUF, 1959.
- _____. *Lire le Capital*. Paris :Maspero, 1965.
- _____. Materialismo histórico e materialismo dialético”, in A. Badiou, L. Althusser, (1979) Materialismo histórico e materialismo dialético. São Paulo: Global Editora.
- _____. *Philosophy of the Encounter: Later Writings 1978-1987* (London: Verso, 2006).
- ANGOT, C. *Leitura do texto de Jacques Lacan, « Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol. V. Stein*. Gravado em 29.12.2012 <<http://www.radiolacan.com/pt/topic/206/3.>>
- ANGOT, C. *Une Semaine de vacances*. Paris : Flammarion, 2012.
- _____. « Rendez-vous Christine Angot : Les traumatismes dans la cure analytique. Bonnes et mauvaise rencontres avec le réel. » (Les 43èmes Journées de l' ECF ont eu lieu à Paris les 16 et 17 novembre 2013 au Palais des Congrès de Paris) < <http://www.christineangot.com/rendez-vous/sc%C3%A8nes/christine-angot-christiane-alberti-marie-h%C3%A9l%C3%A8ne-brousse-jaques-alain-miller-video>>.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco;Poética* (seleção de textos de José Américo Motta Pessanha.) (Os pensadores ; v. 2) *Ética a Nicômaco* : tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

- BADIOU, A. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. [Trad. Portuguesa : Compendium de metapolitica.]
- _____. *L'Aventure de la philosophie française contemporaine*. Paris: Ed. De la Fabrique, 2012.
- _____. *L'Être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988. [Trad. Brasileira : O Ser e o evento.]
- _____. *Le Siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 2005. [Trad. Brasileira : O Século. Trad. Carlos Felício de Silveira. SãoPaulo: Editora Ideias e Letras, 2007.]
- _____. *Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista. Margem Esquerda - Ensaio marxistas*, 16,(2011) 111-121.
- _____. *Le Réveil de l'histoire*. Circonstances, 6. Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2011.
- _____. *La Relation énigmatique entre la philosophie et la politique*. Paris: Germinia, 2011.
- _____. *L'Être et l'événement*. [EE] Paris: Éditions du Seuil, 1988. [Trad. Brasileira: O ser e o evento, 1996.]
- _____. *Manifeste pour la philosophie*. [MP] Paris: Éditions du Seuil, 1989. [Trad. Brasileira: Manifesto pela filosofia.]
- _____. « L'Entretien de Bruxelles ». In : *Les Temps modernes*, n. 526, mai 1990.
- _____. *Conditions*. [C] Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- _____. 1992, « Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem », reprinted in 2012. *L'Aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*. Paris : La Fabrique, pp. 65-79.
- _____. *L'Éthique*. Essai sur la conscience du mal. [E] Paris: Hatier, 1993. [Trad. Brasileira: Ética. Ensaio sobre a consciência do mal.]
- _____. *Para uma nova teoria do sujeito*. [PNTS] Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Court traité d'ontologie transitoire*. [CT] Paris: Éditions du Seuil, 1998. [Trad.: Breve tratado de ontologia transitória.]
- _____. *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. [CB] Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

- _____. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2.* [LM] Paris: Éditions du Seuil, 2006a.
- _____. “Jacques Derrida (1930-2004)”, in *Petit Panthéon*. Paris: Éditions La Fabrique, 2008a.
- _____. *Second Manifeste pour la philosophie.* [MP2] Paris: Fayard/Ouvertures, 2009.
- _____. Preface to the English Translation, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. New York: Verso, 2010a.
- _____. “Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista”, in *Margem Esquerda*. no. 16, 2011, pp. 111-121.
- _____. *L'Aventure de la philosophie française contemporaine*. Paris: Ed. De la Fabrique, 2012.
- _____. “Sistema de Sistema”, In: *Veritas*, vol. 58, no. 2. Maio-agosto 2013, pp. 218-225. (Trad. V. Nicola Labrea), 2013.
- _____. “Ser e espacialização: uma entrevista com Alain Badiou por M. CONSTANTINOU e N. MADARASZ”. IN: *Ethica* (Rio de Janeiro), v. 15, no. 2, 2008, p. 21-40.
- _____. avec Barbara CASSIN, *Il n'y a pas de rapport sexuel : Deux leçons sur l'« Étourdit » de Lacan*. Paris : Éditions Fayard/Ouvertures, 2010.
- BARTHES, R. *Écrits critiques*. Paris : Seuil, 1964.
- BAVARESCO, A. *Opinião pública, contradição e mediação: leituras hegelianas*. 1 ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- BAVARESCO, A., PORTO, T.P., SILVA, W.A., “Teoria de agenda, representação e redes sociais”, in *Revista Helius*, No. 1, Julho-Dez. 2013, pp. 65-69.
- BENJAMIN, W.; LÖWY, M. *O Capitalismo como religião*. Trad. de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BERG, Alban, [1996] *Écrits*, Textes réunis et présentés par Louise Hirbour. Paris : Christian BourgoisÉditeur.
- BIRMAN, J. 2010. “Crueldade e Psicanálise: uma leitura de Derrida sobre o saber sem alibi”, in *Natureza humana*, vol.12 no.1, São Paulo, 2010.
- BITTENCOURT VALDIVIA, O., “Psicanálise e feminilidade: algumas considerações”, in *Psicologia, ciência e profissão*. 1997, 17, (3), pp. 20-27.
- BOURDIEU, P. *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Geneve, Lib. Droz, 1972.

- _____. *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- _____. *Sur la télévision*. Paris: Editions Liber/Raisons d’agir, 1996.
- _____. *Méditations pascaliennes*. Paris : Éditions du Seuil, 1997.
- BOURDIEU, P. «Capital Symbolique et classes sociales », in Novos estudos (Bourdieu e as classes sociais) –CEBRAP no.96 São Paulo July 2013. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002013000200008&script=sci_arttext> (Acesso 28 de março de 2014).
- BOURGEOIS, Bernard. “Dialética e estrutura na Filosofia de Hegel”. In *Hegel e a Dialética*, Revista Internacional de Filosofia, nº 139-140, Paris, PUF, 1982, p. 163-182.
- BRUM, Eliane, “Entre a manipulação da Bíblia e a posse da Vagina”, *El País – Brasil*, 6 de junho de 2016. Acessado em 7 de junho de 2016: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/06/opinion/1465221319_595471.html>
- BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.
- _____. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge, 1993.
- CAMPOS, Augusto do, [1998] *Música de invenção*, São Paulo, Editora Perspectiva.
- CRITON, Pascale, [1998] “A propos d’un cours du 20 mars 1984. La ritournelle et le galop », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, org. Eric Alliez. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- CASSIN B. e BADIOU, A. *Il n’y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur l’“Étourdit” de Lacan*. Paris: Fayard, 2010.
- CORNELL, Drucilla (ed.), *Feminism and Pornography*, New York, Oxford UP, 2000.
- CERVILLE, Maxime, « Quentin Tarantino et le (post)fémisme. Politiques du genre dans *Boulevard de la mort* », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 28, nº 1, 2009, pp. 35-49.
- CASTORIADIS, C. (1989). « L’idée de révolution a-t-elle encore un sens? (entretien)”. *Le Débat*, 57, 213-224.

CHOMSKY, N. *Mídia. Propaganda política e manipulação*. Rio de Janeiro: Martins Fonte, 2013.

_____. *Letters from Lexington: Reflections on Propaganda*, Paradigm Publishers 2004.

_____. *Media Control, the Spectacular Achievements of Propaganda* (1997).

_____. “Consentimento sem consentimento: a teoria e a prática da democracia”, in *Estudos avançados*, vol.11 no.29 São Paulo Jan./Apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000100014>

CHOMSKY, N. and E. Hermann, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books, 1988.

COHEN, S.D. *Women and Discourse in the Fiction of Marguerite Duras: Love, Legends, Language*. New York: MacMillan Press, 1993.

DAMÁSIO, António, R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 2ª ed. Trad. Dora Vicente & Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Démocratie, dans quel état? G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J-L Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Zizek (collectif). Paris: Éditions La fabrique, 2009.

DELEUZE, Gilles *Proust et les signes*. 3^e édition. Paris : PUF, 1973

_____. *L'île déserte et autres textes*. Ed. David Lapoujade. Paris : Editions du Minuit, 2002.

_____. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris : Ed. du Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles, et Feliz GUATTARI [1980] *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris :EditionsduMinuit. (Indicarei também as referencias à tradução brasileira de Suely Rolnik, publicada no volume 4 de *Mil platôs*, Sao Paulo, Ed. 34.)

DELEUZE, Gilles et Feliz GUATTARI [1991] *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions du Minuit.

DELEUZE, Gilles, avec Claire Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, film réalisé par et Pierre-André Boutangue. <<http://video.google.fr/videoplay?docid=438091653681675611>>

DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.

_____. *Positions*, Paris, Minuit, 1972.

_____. *La carte postale, de Sócrates à Freud et au-delà*. Paris, Aubier Flammarion, 1980.

_____. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris :ÉditionsGalilée, 1993. [*Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994.]

_____. “Pour amour de Lacan”. In: *Résistances de la psychanalyse*. Paris, Galilée 1996a.

_____. *Mal d'archive*. Paris, Galilée, 1996b.

_____. *Les états d'âme de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 2000.

DAVIES, Lizzy, « World : Paris Intellectuals Make Case for Porn : Film Festival's X-Rated Action is 'by and for women' », *The Observer*, 12 octobre 2008: <http://www.guardian.co.uk/film/2008/oct/12/france-festivals>

DAUPHIN, Cécile et Arlette FARGE, dir., *De la Violence et des femmes*, Paris : Albin Michel, 1997.

DAY, Elizabeth, « Femmes Fatales Fight Back with Sex and Violence », *The Observer*, 18 janvier 2009: <http://www.guardian.co.uk/film/2009/jan/18/french-feminism-despentes-catherinemillet/php>

DEBORDE, J. “Un clitoris en 3D pour expliquer le plaisir aux élèves » », *Libération*. 31 de agosto de 2016. <http://www.liberation.fr/france/2016/08/31/un-clitoris-en-3d-pour-expliquer-le-plaisir-aux-eleves_1475678>

DESPENTES, Virginie, *Baise-moi*, Paris, Grasset, 1999.

_____. Interview dans « Sick Sisters », *Sight & Sound*, vol. 11, n^o 7, 2001, pp. 28-29.

_____. *Bye ByeBlondie*. Paris: Grasset, 2004.

_____. *King Kong théorie*, Paris, Grasset, 2006.

_____. *Vernon Subtext*. Tome 1. Paris :Grasset, 2015.

DUNKER, C. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablum, 2011.

- DUPUIS-DERI, Francis, *Démocratie : histoire politique d'un mot aux Etats-Unis et en France*, Lux, 2013.
- DURAS, M. *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Paris : Gallimard, 1964.
- _____. *L'Amant*. Paris: Éditions du Minuit, 1982.
- _____. *Les Yeux bleus, les cheveux noirs*. Paris : Éditions du Minuit, 1986.
- _____. « Marguerite Duras à propos du "Ravissement de Lol V.Stein" », *Ina.fr*. <<http://www.ina.fr/video/I04257861>> 15 avril 1964b, 13min 36s.
- EAKIN, Emily, « Film; An Unabashed Extremist of Sex and Violence », *The New York Times*, 2 mars 2003: <http://www.nytimes.com/2003/03/02/movies/film-an-unabashed-extremist-of-sex-and-violence.html>
- FORTES, I. « Marguerite Duras e a escritura do feminino », In : *Psychê*, Ano XI, n° 21, São Paulo, jul-dez/2007, pp. 161-174.
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966.
- _____. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.
- _____. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.
- _____. *História da sexualidade I: A Vontade de saber*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. “Polémique, politique et problématisations”, in *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris : Gallimard, 1994, pp. 591-598.
- _____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fonte, 2008.
- _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Ditos e escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2004.
- FREUD, S: *Metapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968 [1915-17].
- _____. “Notes sur le bloc-note magique”. In: Freud, Sigmund 1985: Résultats, idées, problèmes. Paris, PUF, 1985 [1925].
- FUNARI, Vicki, « Naked, Naughty, Nasty: Peep Show Reflections », Jill Nagle (ed.), *Whores and Other Feminists*, New York, Routledge, 1997.
- GAUCHET, M. (1998). *La religion dans la démocratie - Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard/Folio, 1998.
- _____. *L'Avènement de la démocratie*. Tome 1 : « La Révolution moderne ». Paris: Gallimard, 2007.

- GOODE, L. *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere*. Ann Arbor, Mich.: Pluto Press, 2005.
- GOUGES, O. « *Femme, réveille-toi !* » Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits ». Présenté par Martine Reid. Paris : Gallimard, 2014.
- GROULT, Benoîte, *Les Vaisseaux du Coeur*, Paris, Grasset, 1988.
- IACUB, M., *De la pornographie en Amérique : La liberté d'expression à l'âge de la démocratie délibérative*, Paris : Fayard, coll. « Histoire de la Pensée », 2010.
- GRAEBER, D. *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn, NY: Melvillehouse Publishing, 2011.
- GREEN, A. “Os Casos-limite e a psicanálise contemporânea: do desafio clínico à complexidade teórica. Entrevista por Fernando Urribarri”, in *SIG. Revista de psicanálise*. Vol. 2, no. 1, 2013, pp. 117-121.
- HAO, Ani. “In Brazil, women are fighting against the sexist impeachment of Dilma Rousseff”, *The Guardian*. 5 de julho de 2016. Acessado em 6 de julho de 2016 <https://www.theguardian.com/global-development/2016/jul/05/in-brazil-women-are-fighting-against-the-sexist-impeachment-of-dilma-rousseff?CMP=share_btn_fb>;
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*. Entre Facticidade e Validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *O espaço público*. Trad. Marc B. Launay. Paris: Payot, 1992.
- HAMILI, S. et A. RINDAL, «La Conspiration : Quand les journalistes (et leurs favoris) falsifient l'analyse critique des médias », in Jean Bricmont et Julie Frank (sous la direction de), *Chomsky*, Cahier de L'Herne, Paris, 2007, pp. 233-243. Disponível em <<http://www.homme-moderne.org/societe/media/halimi/conspiration.html#note47>>.
- HARVEY, D. *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*. New York: Verso, 2013.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Trad. P.-J. Labarrière e G. Jarczyk, I (*O Ser*, 1972), II (*A doutrina da Essência*, 1976), e III (*Lógica subjetiva ou doutrina do Conceito*, 1981). Paris, Aubier.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. R. Derathé. Paris, Vrin, 1993.

- IACUB, M., *De la pornographie en Amérique : La liberté d'expression à l'âge de la démocratie délibérative*, Paris : Fayard, coll. « Histoire de la Pensée », 2010.
- Impostures scientifiques : Les malentendus de l'Affair Sokal*, sous la direction de B. JURDANT. Paris : Éditions de la Découverte, 1998.
- IRIGARAY, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.
- JOHNSTON, Adrian, "Jacques Lacan", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/lacan/>>.
- KANT, I. (2008) "Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?". Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf>.
- KRISTEVA, J. *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle, Lautréamont et Mallarmé*. Paris :Seuil, 1974.
- KUHN, T. *O Caminho desde a Estrutura*. Ensaio filosóficos, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica. São Paulo: Editora UNESP, 2003 [2000]
- KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fonte, 2006.
- LACAN, J. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.
- _____. *Le Séminaire XX: Encore*. Paris : Éditions du Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychalyse* (1964). Paris : Éditions du Seuil, 1973.
- _____. *Autres écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001.
- LARSON, S. « Quand la folle se tait: La psychanalyse et la construction de la voix fminine dans *Le ravissement de Lol V. Stein* », in *Thirdspace: a journal of feminist theory & culture*. Volume 4, issue 2 (March 2005): The interfaces of auto/biography: fiction - memory - history (part 1). <<<http://journals.sfu.ca/thirdspace/index.php/journal/article/view/larson/145>>>.
- LATOUR, B. *Science in Action: How to follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1987.
- LEVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon, 1966.

Le Livre noir de la psychanalyse, sous la direction de Catherine MEYER. Paris : Les Arènes, 2005.

LIPPMANN, W. *Public Opinion*. Boston: Free Press, 1997 [1922].

LOUAR, Nadia. “Version femmes plurielles: relire *Baise-moi* de Virginie Despentès », *Palimpsestes*. 22. “Traduire le genre: femmes en traduction”. 2009, pp. 83-98.

MACKENZIE, Scott, « *Baise-moi*, Feminist Cinemas and the Censorship Controversy », *Screen*, vol. 43, n° 3, 2002, pp. 315-324.

MADARASZ, N. “Ons’emcâlisse de laLoiSpéciale 78: da greve estudantil à greve social », in *Margem Esquerda*, v. 1, 2012, pp. 95-108.

_____. “Prefacio a *Marxismo e Filosofia contemporânea*”, in R. Ponciano, *Marxismo e Filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro, NPC Editora, 2014, pp. 17-24.

MANIGLIER, P. “The Structuralist Legacy”, in A. Schrift (ed.) *The History of Continental Philosophy*, Vol 7: “After Poststructuralism: Transformations and Transitions” (RosiBraidotti, ed). London: Acumen Press, 2010, pp. 55-82.

McCOMBS, M. and N. STROUD, Psychology of Agenda-Setting Effects Mapping the Paths of Information Processing, in *Review of Communication Research*, 2014, Vol.2, No. 1., pp. 68-93.

MILLIKAN, R. G. *The Varieties of Meaning: The 2002 Jean Nicod Lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

MILNER, J.-C. *L’Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*. Paris :Éditions du Seuil, 1995.

MITCHELL, J. and J. ROSE (eds.). *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the écolefreudienne*. Translated by J. Rose. New York: Norton, 1983.

MARCUSE, H. *One Dimensional Man*.New York: Grove Press, 1964.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.

MARX, K. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. III : The Process of Capitalist Production as a Whole. Edited by F. Engels. Introduced by E. Mandel. Trans. By D. Fernbach. New York : PenguinBooks/New Left Review, 1981.

- MONTESQUIEU, C. *De l'esprit des lois*. Paris : Éditions Garnier Frères, 1973.
- MONTY, Julie, « Virginie Despentes et Coralie Trinh Thi et le (post)fémisme. La Vengeance de viol dans (le film) *Baise-moi*. » Efstratia Oktapoda (Editeur), *Mythes et érotismes dans les littératures et les cultures francophones de l'extrême contemporain*, (traduit de l'anglais par Sabrina Parent,), Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2013pp. 217-235.
- MOUFFE, C. *L'illusion du consensus*. Tradução francesa pela autora. Paris :Albin Michel, 2016, p. 24.
- MURTA, C. “Sintomas e perda de corpo”, in *Veritas*, v. 59, n. 2, maio-ago. 2014, p. 304-314.
- NEGRI, A. e M. HARTDT, *Declaration*. New York: Amazon Kindle edition, 2012. [Tradução portuguesa: *Declaração: isto não é um manifesto*. Tradução: C. Szlak. São Paulo: N-1 edições, 2014.]
- NIETZSCHE, Friedrich, *O Caso Wagner* in *O Caso Wagner/Nietzsche contra Wagner*, tradução, notas e pós-fácio por Paulo César Lima de Souza. Rio de Janeiro, Ed. Companhia das letras, 1999.
- NONO, Luigi. *Écrits*, org. e trad. por Laurent Feneyron, Paris, Ed. Christian Bourgois, 1999.
- NUSSBAUM, M. and A. SEN, *The Quality of Life*. New York, NY: Oxford University Press. 1993. (On-lineversion published in 2003: <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/0198287976.001.0001/acprof-9780198287971>. Acesso em 15 de Agosto de 2013.
- Occupy!* Movimentos de protesto que tomaram as ruas. (Coletivo) São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- O'CONNELL, Helen E.; SANJEEVAN, Kalavampara V., “Anatomy of Female genitalia”, (Goldstein, Irwin Joseph, ed.) In: *Women's Sexual Function and Dysfunction: Study, Diagnosis and Treatment*. New York: Taylor and Francis, 2006, pp. 105-112.
- OKSALA, J. *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*,
- OKTAPODA, Efstria. *Mythes et érotismes dans les littératures et les cultures francophones de l'extrême contemporain*, Paris: Éditions Rodopi B.V., 2014.
- ONFRAY, M. *Le crépuscule d'une idole : L'affabulation freudienne*, Grasset, 2010.

- PAGLIA, Camille, *Sex, Art, and American Culture: Essays*, New York, Vintage Books, 1992.
- , *Vamps & Tramps: New Essays*, New York, Vintage Books, 1994.
- PHILLIPS, K. *Wealth and Democracy: A Political History of the American Rich*. New York: Crown/Archetype, 2002.
- PIKETTY, T. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 2013.
- PINZANI, A. e REGO W. L. *Voices da Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: UNESP, 2013.
- PERRONE MOISES, L. *O Novo romance francês*. São Paulo: Buriiti, 1966.
- POMBO NABAIS, Catarina. *Deleuze : philosophie et littérature*. Paris : Éd. L'Harmattan, 2013.
- PROUST, Marcel. *À la Recherche du temps perdu*. Paris : Ed. Gallimard, 1946-47.
- QUANDT, James, « Flesh & Blood: Sex and Violence in Recent French Cinema », *Artforum International*, vol. 42, n^o 6, 2004, p. 126.
- ROSANVALLON, Pierre. « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », *Situations de la démocratie*. Paris :Seuil, 1993.
- ROUDINESCO, E. *Filósofos na Tormenta*. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed. 2007.
- RANCIÈRE, J. *O Desentendimento*. São Paulo: Editorai 34, 1995.
- La Haine de la démocratie*. Paris : Éditions La fabrique, 2005.
- La Méthode de l'égalité. Entretiens avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan. Paris: Bayard, 2012.
- RAWLS, A, *Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. (BARNARD, S. AND B. FINK) Albany, NY: State University of New York Press, 2002.
- RIVIÈRE, Joan, “Womanliness as a Masquerade”, *International Journal of Psychoanalysis*, 10, 303-313, 1929.

- SAMUEL, Claude, [1999] *Permanences d'Olivier Messiaen : dialogues et commentaires*, Arles: Actes Sud.
- SCHAAL, Michèle A. « Une nécessaire rébellion féministe : de la violence au féminin chez Virginie Despentes » in *Rebelles et criminelles chez les écrivaines d'expression française*. (Sous la direction de Frédérique Chevillot et Colette Trout) Amsterdam : Rodopi, 2013.
- SCHNEIDERMAN, D. *Du journalisme après Bourdieu*, Editions Fayard, 1999.
- SEN, A. *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009.
- SINGER, P. *Hegel*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2003.
- SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. 1. London: Oxford University Press, 1976.
- SOLLER, C., *Lacan: The unconscious reinvented*. Trans. by E. Faye and S. Schwartz. New York: Karnac Press, 2014.
- SOLLER, C. "What Does the Unconscious Know about Women?" , in *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. (BARNARD, S. AND B. FINK) Albany, NY: State University of New York Press, 2002 pp. 98-108.
- STENZL, Jurg, "Le nouveau Luigi Nono", in "Luigi Nono" (Livret-programme) Ed. Festival d'Automne à Paris. Paris : Contrechamps, 1987, pp.86-97. < <http://www.festival-automne.com/public/ressourc/publicat/1987nono/o86.htm>. >
- STOCKHAUSEN, K. e MACONIE, R. *Stockhausen sobre a música: palestras e entrevistas compiladas por Robin Maconie*. Trad. Saulo Alencastre. São Paulo: Madras, 2009
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo*(Expanded paperback edition), with commentary by K. A. Appiah, J. Habermas, S.C. Rockefeller, M. Walzer and S. Wolf. Edited and introduced by A. Gutmann. New York,NY: Princeton University Press,1994.
- TIBURI, M. "A máquina misógina e o fator Dilma Rousseff na política brasileira". *Revista Cult*. Julho de 2016.<<http://revistacult.uol.com.br/home/2016/07/a-maquina-misogina-e-o-fator-dilma-rousseff-na-politica-brasileira/>>
- VAROUFAKIS, Y. *Europe after the Minotaur: Greece and the Future of the Global Economy*. London and New York: Zed Books, 2015.

- WACQUANT, L. “Esclarecer o Habitus”, In: *Educação & Linguagem*, Nº 16, JUL.-DEZ. 2007, pp. 63-71.
- WILLIAMS, Linda, *Hardcore: Power, Pleasure, and the “Frenzy of theVisible”*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press,1989.
- _____. « Cinema and the Sex Act », *Cineaste*, nº 27, Winter 2001, pp.20-25.
- WOLF, M. “Seeds of its own Destruction”, *The Financial Times*, March 8, 2009. <<http://www.ft.com/intl/cms/s/o/c6c5bd36-ococ-11de-b87d-0000779fd2ac.html#axzz3abZ6nOpZ>>. (Acesso: 7 de maio de 2015.)
- ZIZEK, S. “The Real of Sexual Difference”, in *Reading Seminar XX: Lacan’s Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. (BARNARD, S. AND B. FINK) Albany, NY: State University of New York Press, 2002, pp. 57-76.
- ZUPANČIĆ, Alenka. “Sexual Difference and Ontology”, *E-flux*,2012 <<http://www.e-flux.com/journal/sexual-difference-and-ontology>>.

Filmografia

- À masoeur*, realidazo por Catherine Breillat, FR, 2001.
- Anatomie de l’enfer*, realidazo por Catherine Breillat, FR, 2004.
- Bad Girl*, realidazo por MarielleNitoslawska, USA, 2001.
- Baise-moi*, realidazo por VirginieDespentes e CoralieTrinhThi, FR, 2000.
- I Spit on your Grave*, realidazopor Meir Zarchi, USA, 1975.
- India Song*, realidazo por Marguerite Duras, 1975.
- Intimacy*, realidazo por Patrice Chéreau, FR, 2001.
- Irréversible*, realidazo por Gaspar Noë, FR, 2003.
- L’Amant*, realizado por Jean-Jacques Annaud, FR, 1992.
- Looking for Mr. Goodbar*, por Richard Brooks, USA, 1997.
- Ms. 45 (The Angel ofVengeance)*, realidazo por Abel Ferrara, USA, 1981.
- Mutantes (FéminismePorno Punk)*, realizado por VirginieDespentes, FR, 2009.
- Pussy Riot: A Punk Prayer*, realizado por Mike Lerner e MaximPozdorovkin, USA, 2013.

Romance, realizadopor Catherine Breillat, FR, 1999.

Seul contretous, realizado por Gaspar Noë, FR, 1998.

The Last House on the Left, realizadopor Wes Craven, USA, 1972.

Trouble Every Day, realizadopor Claire Denis, FR, 2001.

!Women Art Revolution, realizadopor Lynn Hershman Leeson, USA, 2011.

Une vraie jeune fille, realizado por Catherine Breillat, FR, 1976.